

ISSN 2499-9938  
ISBN 978-5-696-6



**ДИСКУРСОЛОГИЯ  
МЕТОДОЛОГИЯ  
ТЕОРИЯ  
ПРАКТИКА**

**2017**  
**ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ**

**Организационный комитет**

**Сопредседатели:**

Малышев М.А. (Мексика)  
Русакова О.Ф. (Россия)  
Хвощев В.Е. (Россия)

**Члены комитета:**

Ян Плампер (Великобритания)  
Йорг Баберовски (Германия)  
Манола Сепульведа Гарса (Мексика)  
Епимахов А.В. (Россия)  
Мосин В.С. (Россия)  
Нарский И.В. (Россия)  
Редин Д.А. (Россия)  
Соболева Л.С. (Россия)  
Степанова Е.А. (Россия)  
Шереметьева С.О. (Россия)

**DISCOURSOLOGY  
METHODOLOGY  
THEORY  
PRACTICE**

**2017**  
**SELECTED WORKS**

**Organizing committee**

**Co-chairmen:**

Malyshev M.A. (Mexico)  
Rusakova O.F. (Russia)  
Khvoshchev V.E. (Russia)

**Members of committee:**

Yan Plamper (Great Britain)  
Jorg Baberowski (Germany)  
Manola Sepúlveda Garza (Mexico)  
Epimakhov A.V. (Russia)  
Mosin V.S. (Russia)  
Narsky I.V. (Russia)  
Redin D.A. (Russia)  
Soboleva L.S. (Russia)  
Stepanova E.A. (Russia)  
Sheremetyeva S.O. (Russia)

**Адрес редакции:**

454080, г. Челябинск  
пр-т им. В.И. Ленина, д. 76, оф. 458а  
НОЦ «Комплексные проблемы  
современной политики»

**тел./факс: +7 (351) 267 94 23**

**email: vek@susu.ru**

<https://www.dmtf.susu.ru>

Формат 70x108 1/16  
Усл. п. л. 35,17  
Тираж - 500 экз.  
Номер заказа 41/149  
Цена свободная

**Периодичность выхода:**  
1 раз в год

Дискурсология: методология, теория, практика. 11-я Международная научно-практическая конференция. Россия–Мексика / под общей редакцией В.Е. Хвощева и М.А. Малышева. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ; Издательство НОЦ «КПСР», 2018. – 402 с.

Discoursology: methodology, theory and practice: the reports of 11-th International scientific-practical conference. Russia-Mexico / under the editorship of V.E. Khvoshchev and M.A. Malyshev. Chelyabinsk: Publishing Center of SUSU; Publishing house of CCE «PCPM», 2018, 402 p.

Discursologia: metodología, teoría y practica. Simposium Anual Internacional Científico Práctico. Rusia-México / bajo la dirección general de V.E. Khvoshchev y MA Malysheva. Chelyabinsk: Centro de Publicaciones de SUSU; Editorial de REC «KPSP», 2018, 402 p.

#### **АВТОРЫ ДОКЛАДОВ    AUTHORS OF REPORTS**

Малышев М.А.	Mijail Malishev
Роберт Стингл	Robert Stingl
Густаво Гардуньо Оропеса	Gustavo Garduño Oropeza
Николас Оливос Сантойо	Nicolás Olivos Santoyo
Давиде Эухенио Датурси	Davide Eugenio Daturi
Роберто Андрес Гонсалес Инохоса	Roberto Andrés González Hinojosa
Арон Мазовский Ван Лоон	Aäron Moszowski Van Loon
Педро Хосе Инохоса Гутьеррес	Pedro José Hinojosa Gutiérrez
Оскар Хуарес Сарагоса	Óscar Juárez Zaragoza
Роландо Миранда Кабальеро	Rolando Miranda Caballero
Марко Урдапильета Муньос	Marco Urdapilleta Muñoz
Хуан Монрой Гарсия	Juan Monroy García
Вишев И.В.	Vishev I.V.
Русаков В.М.	Rusakov V.M.
Русакова О.Ф.	Rusakova O.F.
Мирошниченко М.И.	Miroshnichenko M.I.
Журавлева В.А.	Zhuravleva V.A.
Бредихин С.С.	Bredikhin S.S.
Одяков С.В.	Odyakov S.V.
Хвощев В.Е.	Khvoshchev V.E.
Эрминьо Нуньес Вильявисенсио	Javier Jaimes Cienfuegos
Хавьер Хаймес Сьенфуэгос	Herminio Núñez Villavicencio
Лезьер В.А.	Lezier V.A.
Логиновский С.С.	Loginovsky S.S.
Трегубов Н.А.	Tregubov N.A.
Сибиряков И.В.	Sibiriyakov I.V.
Петрова А.С.	Petrova A.S.

**Symposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

**INDICE**

<b>Jvoschev V.E.</b> , redactor .....	9
<b>CARL MARX. DISCURSO SOBRE EL EVENTO DEL JUBILEO</b>	
<b>Mijail Malishev</b>	
Ética de Kant y moral del "socialismo real" .....	10
<b>Robert Stingl, Gustavo Garduño Oropeza</b>	
Karl Marx: Bolívar y Ponte .....	31
<b>Nicolás Olivos Santoyo</b>	
Repensar el sentido desde una vía materialista: el marxismo en la teoría crítica de Jürgen Habermas .....	48
<b>Davide Eugenio Daturi</b>	
L'avvicinamento tra la fenomenologia e il marxismo elle ultime opere di Enzo Paci .....	67
<b>Roberto Andrés González Hinojosa</b>	
Apología del joven rebelde, una posibilidad antropológica desde el acaso del marxismo: breve meditación a partir de Herbert Marcuse .....	77
<b>Aäron Moszowski Van Loon</b>	
Del anarcomarxismo de cierta antropología reflexiva .....	92
<b>Pedro José Hinojosa Gutiérrez</b>	
Nikolai Berdiaev: las relaciones entre el comunismo ruso y la religión cristiana .....	108
<b>Óscar Juárez Zaragoza</b>	
Karl Marx y el pensamiento como crítica .....	123
<b>Rolando Miranda Caballero</b>	
El pensamiento de la Internacional Situacionista: Raoul Vaneigem y Guy Debord .....	134
<b>Marco Urdapilleta Muñoz</b>	
Las propuestas de la crítica literaria marxista acerca de la relación entre la representación diegética del relato literario y la realidad social .....	147
<b>Juan Monroy García</b>	
Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) y la filosofía de la praxis .....	162
<b>Vischev I.V.</b>	
La actitud de la filosofía marxista ante del problema de la muerte y de la inmortalidad del hombre .....	175
<b>Rusakov V.M., Rusakova O.F.</b>	
Problema y categoría de lo racional y lo irracional en el marxismo clásico .....	190
<b>Miroshnichenko M.I., Zhuravleva V.A.</b>	
Como el marxismo se apoderó de las masas: el problema de la mitologización de las ideas marxistas en la conciencia social durante los años veintes hasta mediados de los treintas (según los materiales de la historia femenina de los Montes Urales) .....	223

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

<b>Bredijin S.S.</b>	
Los fundamentos del enfoque marxista-dialéctico sobre el problema de la revolución .....	253
<b>Odiakov S.V.</b>	
El enfoque de clase y la posibilidad de su aplicación al análisis de las sociedades contemporáneas en proceso de transición .....	269
<b>Jvoschev V.</b>	
La teoría marxista de la actividad .....	281
<b>DISCURSO POLIFACETICO</b>	
<b>Javier Jaimes Cienfuegos</b>	
"Cultura de Consumo" y "razón tecnológica": una visión al ser unidimensional de Herbert Marcuse .....	288
<b>Herminio Núñez Villavicencio</b>	
Una renovación silenciosa: concepción de novela en la obra de Bajtin .....	297
<b>Lezer Victoria</b>	
Fenomenología de la conciencia Rebelled y libertad: F.M. Dostoievski y Li Shestov .....	326
<b>Loginovsky S.S.</b>	
A la pregunta de la tipología del misticismo .....	338
<b>Tregubov N.A.</b>	
Teoría del poder como instrumento del análisis de los aspectos culturales e informativos de la política externa .....	354
<b>Sibiriakov I.V.</b>	
El problema de la seguridad de la república Tadjikistán: los desafíos geopolíticos contemporáneos proyectados en el trasfondo de las transformaciones de las épocas históricas .....	375
<b>Petrova A.S.</b>	
El teatro como esfera de ocio .....	385
<b>REQUISITOS PARA PUBLICACIÓN</b> .....	401

**Международная научно-практическая конференция  
ДИСКУРСОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА**

---

***V. Хвощев, редактор***

Три четверти избранных трудов 11-й Международной научно-практической конференции «Дискурсология: методология, теория, практика» посвящены 200-летию со дня рождения Карла Маркса. В отношении к марксизму и пониманию его основных идей авторы выступлений демонстрируют идентичность российских и мексиканских взглядов по всему спектру социально-гуманитарного знания. Мы разделяем убежденность тех, кто полагает, что политическое учение К. Маркса непреходяще, а снижение интереса к нему временно и обусловлено не лучшей в человеческой истории конъюнктурой современного этапа социального развития.

***V. Khvoshchev, editor***

Three quarters of the selected works of the 11th International Scientific and Practical Conference "Discourseology: methodology, theory, practice" are dedicated to the 200th anniversary of the birth of Karl Marx. In relation to Marxism and understanding of its main ideas, the authors of the speeches demonstrate the identity of Russian and Mexican views throughout the spectrum of social and humanitarian knowledge. We share the conviction of those who believe that the political teachings of K. Marx are imperishable, and the decline in interest in it is temporary and conditioned not by the best situation in the human history of the current stage of social development.

***V. Jvoschev, redactor***

Tres cuartas partes de las obras seleccionadas de la Conferencia Internacional Práctica 11 Científico y "Diskursologiya: metodología, la teoría y la práctica", dedicado a los 200 años del nacimiento de Karl Marx. En relación con el marxismo y la comprensión de sus ideas principales, los autores de los discursos demuestran la identidad de los puntos de vista de Rusia y México en todo el espectro del conocimiento social y humanitario. Compartimos la convicción de aquellos que creen que las enseñanzas políticas de K. Marx son imperecederas, y la disminución del interés en ella es temporal y está condicionada no por la mejor situación en la historia humana de la etapa actual de desarrollo social.

**The international scientific-practical conference  
DISCOURSEOLOGY: METHODOLOGY, THEORY AND PRACTICE**

---

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

## CARL MARX. DISCURSO SOBRE EL EVENTO DEL JUBILEO

Mijail Malishev

### Ética de Kant y moral del “socialismo real”

La ética kantiana es una deontología universalista porque acoge los motivos individuales en su máxima y los eleva al rango de una ley válida para todos. El objetivo de esta ética es transformar al ser del hombre desde dentro, pero Kant estaba muy lejos de la idea de transformarlo radicalmente. Las órdenes y restricciones de la voluntad son capaces de prevenir o suprimir el mal, pero extirparlo de la profundidad de la naturaleza humana, expulsarlo de una vez y para siempre de todas relaciones del hombre con el hombre, sin transformar su fundamento biológico, es imposible. En su proyecto grandioso de transformación histórica, Marx no tomó en consideración que la misma actividad transformadora depende del “material” que se somete a la transformación, es decir: de los seres humanos y sus cualidades antropológicas. El fundador del socialismo científico consideraba que la esencia del hombre la constituye un conjunto de relaciones sociales, y si la clase trabajadora creará las futuras condiciones de la vida social en la base de la justicia y de la razón, entonces, los seres humanos llegarán a ser la encarnación de todas las virtudes posibles. Sin embargo, las lecciones de la quiebra del socialismo real nos enseñaron que por sublimes y nobles, por racionales y ponderados que sean los proyectos de las futuras transformaciones políticas y sociales, están destinados al fracaso, si en sus intentos revolucionarios y reformadores no toman en consideración los límites antropológicos del ser humano y las demandas rigurosas de la ética kantiana.

**Palabras-clave:** Marx, Kant, socialismo, antropología, ética, moralidad

Mikhail Malyshev – Profesor de Humanidades en la Universidad Autónoma de México, Toluca, México, mijailmalychev@yahoo.com.mx

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Imperativo categórico como la base de la ética kantiana

El eje central, el foco alrededor del cual giran todos los demás problemas de la ética kantiana es la pregunta: ¿cuál es la especificidad de la moral como forma de regulación de las relaciones humanas? Antes de Kant nadie había emprendido la tarea de definir teóricamente la moral como una dimensión específica y distinta de otras formas de regulación de relaciones del hombre con el hombre y este último consigo mismo. En la filosofía pre-kantiana la moral se trataba demasiado ampliamente, no estaba separada de la maraña de diferentes fenómenos psíquicos de la convivencia humana y frecuentemente se reducía a otras dimensiones ajenas a su contenido específico. Kant emprendió la tarea de purificar la moral y liberarla de los "residuos" heterogéneos que no le son inherentes y que casi siempre están presentes en la conciencia de los hombres quienes son incapaces de someter a un análisis riguroso el sincretismo de la experiencia cotidiana y separar el núcleo moral de sus manifestaciones concomitantes.

Para la tradición secular, la esfera de lo moral abarca toda la actividad y todos los modos de vida del ser humano, a diferencia de lo que sucede en el mundo externo que es independiente de nuestras intenciones y voluntad. Pero siendo parte de la naturaleza, el hombre, según tal punto de vista, está sometido a las mismas leyes universales. La ética, como la ciencia que explica la "práctica" la relación del hombre

consigo mismo y sus interacciones con los otros seres humanos, a primera vista, está destinada, según tal enfoque, a explorar sus acciones, impulsos, inclinaciones, percepciones y motivos, esto es, a comprender las leyes naturales "instaladas" en cada ser humano. Y si es así, entonces la filosofía moral se convierte en una rama de la ciencia natural (al lado de la antropología o la psicología) sobre la conducta humana. Su tarea radicaría en la explicación de por qué el hombre se comporta de una u otra manera, o sea, cuáles son los móviles que determinan sus acciones. La ética describiría al hombre empírico tal como lo encontramos en la vida real, interna y externamente determinado, pero no responsable de sus propias acciones. En este caso la especificidad de la moral, su distinción de otros motivos y causas que inspiran la actividad humana, no se esclarece. Por consiguiente, la moral es imposible reducirla a lo que realmente impulsa al hombre en sus empresas vitales y constituye el mecanismo interno de sus aspiraciones e inclinaciones. Al contrario, la moral le adscribe algunos valores, le exige acciones que sean válidas para todos, le imputa la virtud como obligación, no importa que sea según "su naturaleza". La moral es un deber impuesto al hombre y no un sentimiento o una inclinación natural. Esto significa que la moral no le está dada al hombre desde su inicio en calidad de impulsos innatos u "originarios". En este aspecto el hombre es un ser libre, incluso es independiente de su atadura a sí mismo y a su natura-

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

leza psíquica; no importa qué cualidades innatas o adquiridas posea, debe cumplir lo que le imputa la moral. Por lo tanto, el móvil verdaderamente ético no es algo que de hecho dispone el hombre, sino aquello que todavía debe adquirir para elevarse en el proceso de su formación.

Según el pensador alemán, el anhelo de conseguir la felicidad es un atributo universal de los seres humanos, aunque esto no significa que todos sepan cómo lograrla. Su realización presupone la sabiduría práctica y requiere no sólo de esfuerzos y habilidades para alcanzarla, sino también de definir con cierta precisión en qué consiste su objeto. Para Kant el deseo de ser feliz es un bien (aunque relativo, condicional y cambiante) y exige el uso de la razón para conseguirlo. La idea de felicidad es un reflejo de la variabilidad y diversidad del hombre como un ser dinámico e inacabado. Este concepto no puede ser expresado por medio del imperativo categórico, porque es imposible hacerlo universal para todos los seres humanos y para todas las épocas y culturas. No se puede elaborar una fórmula general para ser feliz, puesto que la felicidad de cada uno de nosotros depende de un sentimiento particular de placer y dolor y, además, en el mismo sujeto, el criterio de felicidad y los preceptos prácticos para alcanzarla, varían en cada época de su existencia.

Hay que subrayar que el filósofo alemán no intentó construir la moral sobre la base de los afectos dirigidos al bien, así como tampoco los consideraba como

enemigos de los imperativos morales. En su opinión, la razón por sí misma no define suficientemente la voluntad del ser humano y, por eso la ley (que es absolutamente necesaria para el hombre, como ser racional-sensorial) se percibe como una constricción que no determina totalmente su voluntad. Si la razón y la voluntad coincidieran plenamente, no existiría ningún motivo para que tomemos decisiones contradictorias o para que nos aflijamos por dudas atormentadoras. Pero tal situación sólo sería posible si entre la voluntad y la razón existiese un acuerdo absoluto y necesario. En este caso, la ley moral no valdría para el hombre como mandato ni le impondría la obligación del deber a sus inclinaciones sensoriales. La conducta humana se ejecutaría siempre de conformidad con las normas de la razón. Pero la ley de la razón es un imperativo y nos obliga al deber que se ejecuta, frecuentemente, contra nuestros deseos naturales. Por lo tanto, la moral no puede ser reducida a lo que en realidad motiva e induce al ser humano en sus quehaceres cotidianos. Al contrario, la moral siempre nos "prescribe" algo, nos "exige" alguna cualidad o nos "demanda" algunas virtudes, no importa cuál sean nuestros deseos o necesidades. La moralidad es deber y no sentimiento innato o inclinación espontánea de nuestro corazón. La moral así entendida le permite al pensador alemán analizar el carácter específico del motivo ético que es distinto a cualquier impulso natural, incluso a la inclinación dirigida al bien. Lo que no surge de la moral no

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

puede sustituir por completo su ausencia, aunque puede pretender cumplir sus funciones. La moral, para el pensador alemán, es causa sui: "se basta a sí misma en virtud de la razón práctica" y "no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracciones de todos los fines" (Kant, 1991: 19-20).

Cuando el hombre comete un delito, la culpa recae en él, porque, independientemente del contexto de sus actos, su razón fue libre. Según Kant, nadie puede ser liberado de su responsabilidad moral, ni traicionar su deber y tratar de justificarse ante sí mismo o ante los juicios de los otros, al referirse a su "naturaleza" débil o a su "carácter declinante". Por grande que sea la presión de las circunstancias internas o externas que nos condujeron a cometer una falta, nuestra conciencia moral, contrariamente a la irreversibilidad del tiempo, nos juzga, como si esta falta hubiera podido no suceder o como si hubiéramos podido hacer lo hecho de otra manera. El sujeto que trasgredió la ley es culpable, porque es libre y porque siempre existe oportunidad para controlar los motivos que le empujan al mal. En todos nosotros, dice Kant, existe la "maravillosa facultad", llamada conciencia, que es una especie de procurador que está en guardia contra nuestros intentos de evitar o suavizar nuestra responsabilidad por los actos in-

debidos. Para disminuir su responsabilidad, el culpable frecuentemente explica su conducta por negligencia o por imprevisión. Y sin embargo, ve "que el abogado que habla a su favor no puede de ningún modo callar al acusador en él, si tiene tan sólo conciencia de que en el tiempo en que hizo la injusticia, se encontraba en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque explique su falta por cierta mala costumbre adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que puede considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo, esto no puede liberarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo". (Kant, 1995: 159).

El cumplimiento del deber le trae al hombre cierta satisfacción y nuestra conciencia exige que el sujeto moral, quien cumplió con sus obligaciones, merezca ser feliz, aunque, en realidad, por muchas causas puede ser infeliz, pero, siendo virtuoso, por lo menos es digno de esa felicidad. Cuando el sujeto del imperativo categórico sigue su deber sin prestar atención a su interés o a su bienestar, experimenta un sentimiento del auto-respeto, que, según Kant, es "análogo a la felicidad". Muchas cosas en la vida son capaces de suscitar nuestra sorpresa y admiración, pero el verdadero respeto lo inspira sólo aquel que no traiciona su deber. La misma expresión de traicionar el deber presupone que el sujeto moral tiene dentro de sí derecho a un juicio y a una sentencia ante una audiencia que Kant denomina tribunal que juzga cómo este

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

sujeto "hace efectiva la ley". "La conciencia de un tribunal interno al hombre ("ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí") es la conciencia moral" (Kant, 1994: 303). Todo hombre tiene esta conciencia y por ende, es un "juez interno" de sí mismo que se vela por sí y se somete a su propio juicio. El hombre inmoral puede aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones y tratar de evadirlo, no obstante, no puede dejar de oír su temible voz. La conciencia moral como representación del deber tiene un rasgo peculiar: aunque su tarea es controlar el "quehacer del hombre consigo mismo", sin embargo, este hombre "se ve forzado por su razón a identificarlo como si fuera orden de otra persona". Aunque "acusado" y "juez" son una y la misma persona, no obstante, la conciencia moral "tendrá que imaginar como juez de sus acciones a otro (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma" (Ibíd: 304). Este juez establecido en el interior también es acusado, es decir: el mismo ser humano que, como sujeto de legislación moral, está sometido a una ley que se da a sí mismo. La tarea de la conciencia moral, como tribunal interno, es prevenir al hombre antes de tomar alguna decisión, y esta advertencia debe ser estricta, imparcial y escrupulosa.

Para el filósofo de Königsberg la ética radica en la razón práctica cuyo núcleo lo constituye la voluntad que se distingue de un simple deseo o de un impulso procedente de dentro. Si consid-

eráramos a la voluntad sólo como una necesidad o un deseo, todos los seres vivos la poseerían. Pero el comportamiento de los animales no obedece a la voluntad, porque no la tienen; sus instintos, si se puede decir así, son la expresión genérica de la "voluntad de la naturaleza". El pensador alemán considera que la voluntad, en sentido estricto, es inherente sólo a los seres humanos: porque sólo ellos tienen la capacidad de actuar según leyes auto-propuestas, o sea, según leyes convencionales que no existen en la naturaleza.

Según Kant, la buena voluntad, que es "buena en sí", constituye un criterio necesario y suficiente para responder a la pregunta: "¿qué es lo bueno"? Lo bueno en sí es incondicional y no admite superación. La voluntad "considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracias de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Esto aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad - no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor" (Kant, 1995: 21-22).

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Kant concretiza la definición de la buena voluntad por medio del deber como una forma de mandato, de exigencia o de imperativo. Pero los términos "buena voluntad" y "deber" son no en todo equivalentes. La buena voluntad se transforma en deber cuando surgen ciertas limitaciones e impedimentos subjetivos. Por consiguiente, el deber tiene sentido ahí donde existe la coacción del hombre sobre sus impulsos o la falta de deseo para alcanzar un fin. Si el hombre fuera un ser puramente racional o un ángel, su voluntad siempre se plasmaría en actos buenos; su querer, su deber y su actuar estarían fusionados. Pero como portador de la razón, el ser humano no es puro: es finito, se somete al impacto de inclinaciones sensibles, motivos utilitarios o tentaciones egoístas. La buena voluntad no radica en cumplir el deber moral a cualquier costo. Se puede realizar un deber por diversos motivos -por miedo ante la amenaza del castigo o por algún interés-, pero esto es algo que no es incondicionalmente bueno.

La ética kantiana se refleja en tres fórmulas del imperativo categórico vinculadas entre sí. La primera -de universalización- reza: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 1995: 21-22). Esta regla se acompaña por el corolario: "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza" (Ibíd: 40). La segunda fórmula acentúa el respeto a la persona como un fin en sí y la denomina "regla de la personali-

dad": "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio" (Kant, 1995:44-45). Y la tercera enfatiza el momento del libre consentimiento (la propia elección) en el establecimiento o en el reconocimiento de la regla universal de conducta y la llama "fórmula de autonomía". Según Kant, "la voluntad... no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley" (Kant, 1995: 46).

La fórmula del imperativo categórico pone énfasis en la responsabilidad civil de la conducta moral, acentúa que cualquier acto, en la medida en que es resultado de una elección consciente, contiene una pretensión a la legitimación social. Esta fórmula exige que el sujeto moral se pregunte: si hubiera tenido la posibilidad, ¿qué tipo de sociedad hubiera creado dirigiéndose por la razón práctica y siendo uno de sus miembros? La verificación de las máximas desde el punto de vista de la universalidad es una especie de experimento ético que Kant propone que cada individuo practique para comprobar la moralidad de su conducta. La esencia de este "experimento" consiste en lo siguiente: el autor de una conducta tiene que imaginar: ¿podría la regla, que él involuntariamente legitima en el acto de su elección, convertirse, en realidad, en una ley que rija la sociedad? es decir, ¿consentiría el mismo indi-

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

viduo seguir esta regla si ésta se volviera contra él, apoyada por toda la fuerza de la sociedad? Gracias a tales esfuerzos de su imaginación, el hombre se ha vuelto inmune a las diferentes inclinaciones inmorales que tientan su conciencia. Puede decirse a sí mismo: "hice lo que debía hacer para que ciertas acciones me fueran imposibles". ¿Acaso ser una persona responsable no consiste, en buena medida, en inhabilitarse para cometer actos que no quisiera que la sociedad cometiera contra ella?

En el espacio de la "cotidianidad", la intención moral, por noble que sea, frecuentemente está destinada a una impotencia trágica. Otra cosa es cuando en el campo de las obligaciones primarias entra la defensa de una causa común (lucha por la paz perpetua, por la salvación de nuestro planeta de la contaminación, contra el hegemonismo de algunas potencias que impone sus intereses imperiales a toda la humanidad). En este caso el esfuerzo moral llega a ser la condición de la solidaridad, y se traduce en la exhortación a un acto movilizador. El idealismo moral se transforma en realismo histórico cuando se defiende una causa común de la cual depende la sobrevivencia y salvación de nuestro planeta. El alto desarrollo de la moralidad y la conciencia jurídica cuyos fundamentos fueron perfilados por la teoría del imperativo categórico es una tarea impostergable para el humanismo contemporáneo.

La razón práctica kantiana es una deontología universalista porque acoge los motivos individ-

uales en su máxima y los eleva al rango de una ley válida para todos. Las ideas éticas y jurídicas tienen un impacto en la vida en tanto que sean capaces de apoyarse en la fuerza impulsora de los motivos y transformarlos en deberes concretos. El objetivo de esta razón consiste en mejorar al ser del hombre por medio del deber, pero Kant estaba muy lejos de la idea de transformarlo radicalmente. Las órdenes y restricciones de la voluntad son capaces de prevenir o suprimir el mal, pero extirparlo de la profundidad de la naturaleza humana, expulsarlo de una vez y para siempre de todas relaciones del hombre con el hombre, sin transformar su fundamento biológico, es imposible. Si hubiera tenido razón Lamarck, y el hombre pudiera traspasar la experiencia acumulada durante su vida a sus herederos, entonces el proyecto utópico de la sociedad perfecta, quizá, obtendría un fundamento real. Pero la teoría de la evolución y las leyes genéticas lo impiden.

**Marx y su justificación del derecho para la transformación histórica**

El sentido más importante y de largo alcance del enfoque anti-utilitarista de la ética kantiana encontró su confirmación en la teoría económica de la explotación de Marx, quien demostró que la práctica masiva y habitual de la contratación de la fuerza de trabajo no significaba que se ponía fin al trato del hombre "sólo como un medio". La organización capitalista de la producción engendraba (y engendra) un fenómeno paradójico: "la esclavitud según un contrato", como

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

una forma más refinada de enajenación y cosificación del productor de la riqueza material. El objetivo emprendido por Marx fue altamente moral: desmontar los mecanismos económicos de esta impostura, desbaratar las superestructuras sublimes que enmascaraban los intereses egoístas y sórdidos de la clase dominante.

Marx mostró que la imposibilidad de encarnar jurídicamente las vivencias y sentimientos rebeldes, que engendraba el sistema capitalista en la conciencia del cualquier observador imparcial, se determinaba por la costumbre de considerar la culpa como un juicio personal y, por consiguiente, buscar la fuente de la explotación en los abusos jurídicos de algunas personas (empresarios) dirigidos contra otras personas (obreros). Los trabajos económicos de Marx le permitieron esclarecer que la relación entre el patrón y el empleado, en las condiciones económicas capitalistas, es resultado de la superposición de tres diferentes tipos de vínculos en una maraña enredada que sólo un análisis teórico estricto podía esclarecer. En primer lugar, es una relación entre el capitalista y el obrero como personas libres y jurídicamente iguales que se encuentran en el mercado del trabajo; en segundo lugar, sus relaciones son conflictivas y antinómicas y se despliegan alrededor del consumo de la mercancía (fuerza de trabajo) comprada por su poseedor, el capitalista; y en tercer lugar, son las relaciones antagónicas entre las dos clases sociales que personifican al

capital y al trabajo correspondiente.

Las relaciones entre el capitalista y el obrero en el mercado laboral están construidas de tal manera que ningún derecho penal, por estricto que sea, podría encontrar pretextos para reproches mutuos (objetivamente estos reproches son las manifestaciones emotivas de las relaciones jurídicas causadas por coyunturas concretas). "El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor del dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, sin más distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro vendedor: ambos son por tanto, personas jurídicamente iguales" (Marx, 1994: 121). Marx rechaza las suposiciones emotivas, pero jurídicamente inconsistentes sobre el carácter impositivo de este trato (que engendra un engaño) o sobre el abuso de los derechos laborales por parte del obrero. Al refutar la hipótesis de que el capitalista como comprador de la fuerza del trabajo abusa de los derechos del obrero, Marx sostiene: "La órbita de la circulación del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reina la libertad, la igualdad, la propiedad. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedece a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues, compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalentes. La propiedad, pues, cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo". Marx, 1994: 128-129).

Pugnando por alargar todo lo posible la jornada de trabajo, llegando incluso, si puede, a convertir una jornada de trabajo en dos, el capitalista afirma sus derechos de comprador. De otra parte, el carácter específico de la mercancía vendida entraña un límite opuesto a su consumo por el comprador, y, al luchar por reducir a una determinada magnitud normal la jornada del trabajo, el obrero reivindica sus derechos de vendedor. Nos encontramos, pues, ante una antinomia, ante dos derechos encontrados, sancionados y acuñados ambos por la ley que rige el cambio de mercancías. Entre derechos iguales y contrarios, decide la fuerza. Por eso en la historia de la producción capitalista, la reglamentación de la jornada de trabajo se nos revela como una lucha que se libra en torno a los límites de la jornada; lucha ventilada entre el capitalista universal, o sea, la clase capitalista, de un lado, y de otro el obrero universal, o sea, la clase obrera". (Marx, 1994: 180).

Así pues, el derecho se enfrenta con el derecho y la moral con la moral. Cuanto más se extiende el conflicto tanto más rigurosos se ponen los argumentos de sus participantes para defender sus posi-

ciones impuestas por la misma historia. El capital y la fuerza de trabajo, en calidad de antagonistas, se topan no sólo en el mercado laboral o en una fábrica aislada, sino dentro del sistema social capitalista como identidades contradictorias. Por supuesto que todas las simpatías de Marx pertenecen a la clase obrera, pero esto no significa que el fundador de la teoría socialista defendiera sin reservas el "derecho del puño": indignaciones espontáneas de la clase trabajadora engendradas por los conflictos jurídicos y morales.

El problema principal que plantea Marx es el derecho a una violencia justa y jurídicamente legítima que da la historia a la clase obrera para realizar su emancipación revolucionaria. Esto significa que la misma historia le permite a la humanidad hacer grandes proyectos de transformaciones económicas, sociales y políticas a partir de las leyes férreas descubiertas por Marx. En este sentido fue fundador de la ideología revolucionaria cuyo contenido principal es la marcha implacable del devenir histórico que tarde o temprano llegará a un determinado estadio económico-social llamado "comunismo", reino de la justicia social y de la felicidad para todos. Según tal enfoque determinista, la idea del comunismo es un deber ser, un ideal del futuro que se contrapone a la realidad del presente oscuro e indeseable, pero que al mismo tiempo pretende torcerla en su dirección.

En su proyecto grandioso de transformación histórica, Marx no tomó en consideración que la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

misma actividad transformadora depende del "material" que se somete a la transformación, es decir: de los seres humanos y sus cualidades antropológicas. El fundador del socialismo científico consideraba que la esencia del hombre la constituye un conjunto de relaciones sociales, y si la clase trabajadora creará las futuras condiciones de la vida social en la base de la justicia y de la razón, entonces, los seres humanos llegarán a ser la encarnación de todas las virtudes posibles. Pero los seres humanos concretos, los hombres de carne y hueso no son simples productos de la historia: tienen cualidades antropológicas que no dependen de las transformaciones sociales, las cuales pueden o no posibilitar las condiciones para realizar los cambios de estas cualidades. Marx, acentuando el aspecto activo y práctico del ser humano, trataba de revalorizar su naturaleza reduciendo las necesidades, sensibilidades y corporeidad del ser humano únicamente a las relaciones sociales. Precisamente estas relaciones realizadas y comprendidas en la práctica histórica, abren camino al nuevo enfoque que supera el carácter especulativo y contemplativo de la actitud teórica de los pensadores anteriores. "Los filósofos", escribe Marx, "no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1977: t. II, 403). El punto de partida del nuevo enfoque es la praxis revolucionaria; el hombre tiene que llegar a la solución de sus problemas no mediante la contemplación sino a través de la acción, críticamente

te iluminada y dirigida. Pero, hablando en términos de Kant, ¿cuáles son las condiciones que posibilitan la transformación del mundo y del mismo hombre que cambiando al mundo también se transforma?

Según el fundador del marxismo, la explotación capitalista "mata al hombre" al transformarlo en proletario, no sólo lo enajena de los resultados de su trabajo, sino también lo simplifica sus necesidades, lo convierte en "una actividad abstracta, en un estómago", destruyendo su espíritu. ¿Y cómo este ser, destinado al salvajismo, este bárbaro nuevo, este "hombre-estómago" puede engendrar un mundo perfecto, encabezar la emancipación universal de la injusticia y la explotación, y liberar a la sociedad humana una vez y para siempre de las cadenas de la enajenación? Desde tal punto de vista, el proletariado se encuentra en dependencia total de un trabajo muy pesado rutinario y monótono, el cual devasta y corroe sus fuerzas creativas: cuando más el obrero se esfuerza en su trabajo tanto más se empobrece su mundo interno. Si es así, "¿por qué", pregunta el pensador ruso Nikolai Berdiaev, "habría de revelarse al obrero la verdad única y liberadora, al pobre obrero, cuyos días pasan en un trabajo infernal, en un ambiente envenenado, privado de toda vida intelectual? ¿Por qué ha de representar el tipo espiritual más elevado, el hombre del porvenir? (Berdiaev, 1958: 41).

Marx exige de sus seguidores reconocer esta paradoja y elaborar una fe humanista en la alta

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

misión del proletariado que corre el riesgo de aburguesarse, si no se subleva contra su enemigo secular y no se convierte en el sepulcero de la burguesía. Según el autor de *El capital*, en el proceso de la revolución socialista, la resurrección proletaria significaría la liberación de la humanidad del "pecado de la explotación" y, a la vez, la creación de una sociedad del futuro radiante. En virtud de su condición social inhumana, sólo el proletariado, totalmente excluido de la afirmación de su personalidad, es capaz de realizar la afirmación de sí mismo. El proletariado no tiene nada: ni propiedad ni moral, y en esta calidad es portador de la negación total. Pero a diferencia de Cristo, el proletariado es un vengador que a nombre de un futuro radiante ejecuta sentencia y administra justicia. Encargado por la misma historia para realizar una misión profética, el proletariado posee cualidades excepcionales: al luchar por su propia liberación libera a toda la humanidad. Sus aspiraciones y necesidades coinciden plenamente con los intereses fundamentales de la gran mayoría de la humanidad y, por consiguiente, con el progreso de la historia. En virtud de la lógica del desarrollo histórico, el proletariado debe establecer el reino del hombre universal que se distingue del reino de Dios sólo por su realización en este mundo, en una futura sociedad sin clases.

Según Marx, el comunismo, como un paraíso remitido al final de la historia, justifica todo, ya que cuando se realice se resolverán todos los problemas de la humanidad. "El comunismo es

la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución". (Marx, 1992: 114). Y en esta solución de las antinomias históricas en el futuro reino del comunismo radica las cualidades milagrosas del proletariado que es un ser semejante a Dios, un ser titánico y universal en sus posibilidades. Pero ¿donde está este ser universal en la realidad? Parece que este "héroe divino" no se puede encontrar en nuestro tiempo y menos aún en la sociedad contemporánea de Marx. Es un hecho innegable que el estatus social del proletariado cambió considerablemente durante el último siglo y medio desde que fue publicado el primer tomo de *El capital*. En las condiciones de la producción contemporánea, la clase obrera no sólo tiende a reducirse cuantitativamente, sino a transformarse cualitativamente adquiriendo características no tanto de clase, sino de profesión, cediendo el lugar de la fuerza motriz principal a los operadores del trabajo intelectual. Se puede constatar que hoy en día descubrimos muchas cosas que el fundador del socialismo científico no pudo ver o las vio de manera muy distinta a cómo las vemos ahora.

Como se sabe, Marx dividió toda la evolución humana en la prehistoria y la "historia auténti-

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

ca" que surgirá desde el momento en que los seres humanos empiecen a construir sus relaciones económicas, sociales y morales de modo consciente, apoyándose en las leyes sociales y aplicándolas en beneficio de toda la humanidad. Y ¿quién descubrió estas leyes? Por supuesto que Marx. Entonces, antes del pensador alemán sólo existió la prehistoria y a partir del autor de El Capital surge la historia sui generis, esto es, el comunismo.

Quien resiste al movimiento progresivo de la historia será derrotado; lo mismo sucederá con quien no comprende la lógica inmanente del desarrollo histórico y no tiene la fe indoblegable en la victoria del comunismo. En este sentido la fe en la inminencia del triunfo de la futura sociedad comunista tiene una semejanza con la fe en la Providencia Divina. En lugar de consolarse por la fe, utilizarla como la esperanza, el "creyente en el comunismo" involuntariamente la convertía en el fundamento de sus decisiones estratégicas; se percibía como "soldado de un ejército sagrado", convencido de antemano que la futura victoria está garantizada por la Providencia, esto es, por las leyes naturales (férreas) de la historia. De esta manera se crearon las premisas para la transformación de la esperanza en la llegada de un futuro mejor, en la fe en el comunismo, y esta fe frecuentemente desembocaba en el fanatismo y en la intolerancia con los inconformes. Los adeptos del "futuro radiante" justificaron su violencia contra quienes resistieron a su realización

haciendo referencia a las leyes "férreas" del desarrollo económico-social, interpretadas como acciones absolutas e insuperables, al igual que los fanáticos religiosos justificaban el exterminio de los herejes a nombre y por orden del mismísimo Dios.

Según tal lógica, si el triunfo del "reino del bien y de la justicia" es inevitable, entonces, por distante que sea el tiempo de esta victoria, los sacrificios y víctimas de millones de seres humanos no tienen gran importancia. Como escribió Albert Camus, "el sufrimiento nunca es provisional para quien no cree en el porvenir. Pero cien años de dolor pasan pronto para quien afirma que en el ciento y uno se alcanzará la ciudad definitiva. En la perspectiva de la profecía nada importa. De todas maneras una vez desaparecida la clase burguesa, el proletario establecerá el reino del hombre universal... ¿Qué importa que ello se logre con la dictadura y violencia? En esta Jerusalén ruidosa de máquinas maravillosas quién se acordará todavía del grito del degollado" (Camus, 1989: 234).

### **Moral socialista y ética kantiana**

Los teóricos y los prácticos del socialismo hablaron mucho sobre el aspecto moral del hombre soviético y sobre el código ético del constructor comunista. A diferencia de la ética kantiana como doctrina de la moral individual e interpersonal, la ética marxista consideraba la moral como una parte de la ideología cuyo contenido fue la descripción idealizada del hombre de la futura socie-

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

dad comunista y la exhortación a seguir este modelo. Se suponía que la meta de la moral comunista es servir a los intereses de la clase trabajadora cuya misión histórica es la construcción de la sociedad de la justicia y del bienestar. A diferencia de la moral del deber como coerción de las inclinaciones egoístas en nombre de la ley universal, la moral comunista frecuentemente liberaba a su agente de las autolimitaciones internas. En aras de la realización de sus metas supremas -liberación de los trabajadores de la explotación y el servicio abnegado a su lucha contra todos los enemigos que obstaculizan el cumplimiento de sus planes grandiosos por el triunfo de la futura sociedad radiante- todo estaba permitido. Según el discurso oficial el "deber" de cada ciudadano soviético era amar a su patria y odiar a sus enemigos de clase: burgueses y sus seguidores internos: parásitos, sabotadores y acaparadores. En contraste con la moral kantiana, la moral comunista fue regida por el principio: el fin justifica los medios. Si el imperativo categórico exhortaba a convertir la máxima de la voluntad en una ley válida para todos, el imperativo de la moral soviética exigía, en el mejor de los casos, servir sólo a los ideales de la clase obrera y a su vanguardia, el partido comunista. Sin embargo, la ideología soviética siempre subrayaba la superioridad moral de la conciencia de sus ciudadanos partiendo de que en la sociedad sin antagonismo de clases prevalece la distribución económica más justa, menos

desigual, y que en relaciones sociales reina la emulación socialista y el espíritu fraternal a diferencia de la competencia despiadada en la sociedad de la propiedad privada que genera impulsos hacia la crueldad, la violencia, la envidia y el egoísmo. Pero, en realidad, la desaparición de la propiedad privada y el antagonismo de clase no han conducido automáticamente al aumento de la bondad, altruismo o lazos fraternales. El filósofo ruso Alexandr Zinoviev, expulsado de la Unión Soviética por su crítica del régimen socialista, llegó a la conclusión de que en la mayoría de los colectivos de empresas e instituciones socialistas reinaban las leyes comunales inherentes a cualquier convivencia en las sociedades explotadoras. La base de estas "leyes" eran reglas permanentemente reproducidas y dirigidas a la auto-conservación y al mejoramiento de las condiciones egoístas de sus integrantes. "Los contenidos de tales reglas son bastante simples; dar menos y recibir más; gastar menos esfuerzos y obtener más ganancias; ser menos responsable y gozar de mayor reconocimiento; depender menos de los otros y hacer que los otros dependan más de ti. La facilidad con que la gente descubre y asimila estas reglas es sorprendente, porque son naturales, históricamente radicadas y responden a la naturaleza sociobiológica del hombre y de los grupos humanos". (Zinoviev, 2003, 79). Las leyes comunales, descritas por Zinoviev, son manifestaciones primitivas y cínicas de

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

una moral basada en la práctica del amor propio que se establece espontáneamente y que es difícil de adscribirle a una clase social o a un grupo profesional concreto. Son expresiones del egoísmo inherente a la naturaleza humana. Estas leyes no sólo colocan lo útil, lo provechoso y lo placentero por encima de las virtudes universales de la ética del imperativo categórico, sino que tratan de convertirlas en los "valores" de una existencia descarada, elevar la astucia, la hipocresía y el engaño al rango del "arte del saber vivir bien".

Por otra parte, la ética socialista, para justificar la ausencia de las normas elementales de moral en la "sociedad de justicia", frecuentemente recurría al fenómeno del "estómago lleno": primero la comida y después la moral. Esto significaba que el hambre, el amenazado de muerte por inanición y el que arrastra su existencia lamentable, a duras penas satisfaciendo necesidades animales, se encuentran retenidos en el estado pre-moral, y sólo después llega la moral que establece la "religión de la felicidad" y de la abundancia material que a su vez servirían como una base para el desarrollo armónico y multilateral del ciudadano soviético. Los ideólogos del "comunismo científico" trataron de superar la antinomia entre la igualdad de posibilidades y la desigualdad de capacidades de los seres humanos por medio de una fórmula verdaderamente milagrosa: "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades". Pero pa-

ra plasmar en la práctica esta "super-justicia" habría que inventar un cuerno mágico de abundancia o convertir la voluntad humana en una voluntad santa. Incluso el intento de realizar la variante más moderada de la justicia distributiva: "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus méritos", provocaba muchos problemas vinculados con la superación de intereses egoístas, inclinaciones individuales y los deseos lucrativos.

Casi todos los seguidores del movimiento comunista ingenuamente consideraban (y todavía consideran) que el crecimiento de la producción material conduciría a la abundancia y que haría feliz a la gente, como si el crecimiento del bienestar automáticamente elevara el individuo por encima de sus aspiraciones egoístas y pasiones lucrativas, conduciéndole a la cumbre de la conciencia moral. La ética de Kant rompe las cadenas del materialista vulgar, según el cual el crecimiento económico engendra felicidad, de cuyo regazo salen todas las virtudes morales: justicia, honestidad, auto-perfección y preocupación por los demás. En la disputa entre Kant y Marx, al último le pertenece el mérito de descubrir las causas reales de la explotación del hombre por el hombre, pero, a diferencia del filósofo de Königsberg, el fundador del materialismo histórico no observó la escisión antropológica que separa la voluntad racional del ser humano de sus inclinaciones sensoriales, incluyendo la aspiración al bienestar material y la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

búsqueda de la felicidad. Kant no negaba ciertos vínculos que unen estos dos principios, pero consideraba que los problemas económicos y políticos, no existen sin aquellos para quienes estos problemas deben ser resueltos, es decir, sin los ciudadanos que con su trabajo crean toda la riqueza material y espiritual; pero la verdadera transformación moral sucede cuando, al aspirar satisfacer sus deseos u obtener éxito, el individuo no coloca sus intereses particulares por encima de la ley moral, no acoge en las máximas de su voluntad aquellos motivos que le excluye de la ley de todos los seres racionales, los hace egoísta y, finalmente, irracional. La ética socialista fue obsesionada por la sed de alcanzar la futura felicidad. Pero tras su apariencia esplendorosa se ocultaba una paradoja: se trata de una meta a la que resultaba muy difícil de alcanzar, porque su objeto, como Proteo, siempre se deslizaba. Además, ¿cómo el hombre puede saber si es de veras feliz? ¿Cuál es criterio de este sentimiento tan anhelado y tan cambiante? ¿Por qué este objetivo tiene que asumir la forma del imperativo? ¿Y por qué a los constructores del futuro feliz les angustiaban más los bienes aún no disfrutados, las alegrías aún no vivenciadas, que aquellos que ya estaban en sus manos?

Según Kant, el hombre, como ser racional existe como fin en sí mismo y no como medio para usos de la voluntad ajena, mientras que lo que se refiere a los deseos y necesidades tiene un precio; "pero aquello que con-

stituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene valor relativo, sino un valor interno, esto es dignidad". "Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad" (Kant, 1995: 48). El concepto de dignidad elaborado por Kant significa que todos los objetos de inclinación tienen un valor condicionado o un precio y por eso son sustituibles, mientras que el hombre es el único ser que tiene un valor incondicionado y, a pesar que puede no tener una idea adecuada de su alta misión en la vida empírica, sin embargo, no puede no concientizarse como un ser único e irrepetible que nunca existió antes y ni existirá después. Pero en una sociedad donde cada ser humano se percibe como una función de fuerzas anónimas, que, como aseguraba la propaganda socialista, construye un paraíso en la tierra, es imposible que surja la idea sobre la dignidad de cada persona, como un "yo" único e insustituible. Como guardián de mi propia dignidad, no puedo permitir a nadie, (no importa en aras de qué) que me ofenda, me humille o que me prohíba expresar mis ideas y convicciones y, lo que es principal, que viole la soberanía de mi persona, como núcleo de mi auto-identidad moral. Según Kant, el cuidado de la propia dignidad es mucho más importante que la acumulación de las cosas materiales o la obtención del poder y del prestigio;

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

incluso es más importante que las consideraciones vinculadas con la utilidad social, seguridad y conservación de la vida. Pero en la escala de los valores la dignidad de la persona, como medida de la moralidad socialista, como criterio de su superioridad sobre el capitalismo ocupaba un lugar muy bajo.

A diferencia de la ideología comunista, la tarea de la moral universal descrita por Kant no consiste en tratar de hacer feliz a las generaciones venideras (esta tarea la realizará cada hombre concreto), sino erradicar las condiciones correspondientes que hacen al hombre infeliz. No sabemos exactamente qué es el humanismo como el bien absoluto, en cambio tenemos ideas bastante fidedignas de qué son lo inhumano, lo desdichado o lo cruel. Por eso, dice Adorno, "me inclino a afirmar que el lugar de la filosofía de la moral hoy se determina más por la negación concreta de todo lo inhumano que por el intento de dar una definición lógica y abstracta del ser humano" (Adorno, 2000; 201). En este sentido, la ética de Kant no permite que los sueños sobre el mundo maravilloso aparten a la gente de las situaciones concretas que la hacen sufrir aquí y ahora.

Los teóricos de la ideología marxista consideraron que el tránsito del capitalismo al socialismo es, a la vez, un tránsito a la "moral comunista", esto es, a una convivencia humana en la que el individuo paulatinamente, por medio de la costumbre, se convertiría en un "hombre nuevo".

Desde la victoria de la revolución de Octubre la propaganda socialista empezó a hablar del nacimiento y la formación del hombre nuevo, de hecho, de coexistencia de dos especies humanas: homo sapiens y homo soviéticus. Según el historiador ruso Mijail Heller, "la convicción en la supremacía de un pueblo sobre los demás es inherente a todas las naciones; pero el sistema soviético pretende, además, formar una nueva especie de ser humano. Los nazis, que dividieron a la humanidad en hombres-arios y no-humanos, se basaron en un concepto fijo: la "raza". Desde su punto de vista, la raza es una categoría eterna: se puede o no ser ario. Al inicio lo mismo hicieron los bolcheviques, pero a diferencia de los nazis, en la base de selección del material humano colocaron la procedencia obrera, lo cual aseguraba una posición privilegiada en la jerarquía social posrevolucionaria. Como en la Alemania nazi, al no-ario le era imposible liberarse de la impronta que le estigmatizaba desde nacimiento hasta la muerte..., así en las repúblicas soviéticas era imposible borrar su origen no proletario" (Heller, 1994: 11). Y tal situación existió hasta la adopción de la Constitución soviética de 1938 que igualó a todos los ciudadanos en sus derechos, aunque la procedencia social también se tomaba en consideración, sobre todo en la promoción de la nomenclatura comunista a los cargos directivos.

Sin embargo, la tarea de la transformación del hombre no perdió su importancia, pero fue

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

colocada en la esfera laboral y política-moral, mientras que su plena realización fue trasladada a un futuro lejano. Según los ideólogos del comunismo científico, al hombre nuevo, que se formaba ya en el presente, le es inherente el colectivismo, el patriotismo, el alto nivel del desarrollo intelectual y moral, la capacidad de autocrítica, la preocupación sobre su estado físico. "Pero la primera y la más importante cualidad es su fidelidad a la idea comunista, y al principio partidista, independientemente que pertenezca o no al partido. Esta convicción se manifiesta en su concepción del mundo, en su visión clara del ideal comunista y en su fidelidad abnegada para realizarlo" (Hombre, 1974: 5). Esta tarea histórica se consideraba gigantesca y se comparaba por su auge y por su complejidad con la idea cristiana de la transformación mesiánica del hombre y de su naturaleza después de la segunda venida del Hijo de Dios. Según la utopía marxista, la llegada del comunismo significaría de hecho la transformación del hombre tan novedosa y liberadora de su potencial moral y creativo que superará el viejo Adán, y toda la historia anterior se convertirá en pre-historia y comenzará el reino auténtico de la libertad y de la felicidad.

Según Kant, el hombre que no tiene autonomía moral, necesita de un guía, pero si este "señor" se "fabrica" del mismo medio social sin ninguna transformación, entonces ¿cómo podrá ser dirigente de un régimen justo que forme a un "hombre nuevo"? Es imposible,

ya que la gente en sus intentos de construir una sociedad basada en la justicia y en la armonía social inevitablemente se topará con el viejo poder despótico o dictatorial sólo con una nueva envoltura. Si la necesidad de tener una fuerza coercitiva externa se conjuga con la transformación de la conciencia de todos los ciudadanos, y si esta transformación se produce a través del dominio del hombre sobre sí mismo, entonces, hablando en términos kantianos, "la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana no será imposible". Pero esta posibilidad, como, desgraciadamente, lo mostró la historia de la construcción del socialismo real, parece, resultó muy remota y para el futuro cercano los pronósticos son pocos consolables. En efecto, si los mismos caballeros de la justicia, luchadores por una sociedad armónica y feliz, fallaron y no fueron capaces de asumir las altas exigencias de la moral comunista, entonces, no es sorprendente que el vetusto Adán, como un ave Fénix, renació de las cenizas del viejo régimen.

Kant no negó que el hombre fuera un ser que persigue ideales que históricamente no son en todo realizables y sin embargo, es imposible anularlos en virtud de su esencia antropológica. Esta capacidad de inventar ideales utópicos es un testimonio de que el hombre no es Dios y que aunque Dios no existiera, el hombre no podría convertirse en el Ser Supremo. Para elaborar una cultura de realización de los ideales

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

es necesario dejar de igualar lo humano con lo divino. Según la ideología prometeica, Dios es sinónimo de la fuerza anónima de las masas organizadas y dirigidas por sus profetas a las cumbres radiantes de un futuro feliz. Esta "religión laica" del activismo prometeico se inclinaba a ignorar la autonomía del ser humano y lo supeditaba a los intereses de un colectivo sacralizado: el partido comunista. Si al Dios kantiano le agrada la independencia del sujeto moral, el "Dios comunista" exigía el sometimiento del individuo a su voluntad, esto es, a la fuerza coercitiva del partido que se supone que conoce las cumbres del futuro radiante a que conduce a su pueblo.

Las lecciones de la quiebra del socialismo real nos enseñaron que por sublimes y nobles, por racionales y ponderados que sean los proyectos de las futuras transformaciones políticas y sociales, están destinados a priori al

fracaso, si en sus intentos reformadores no toman en consideración los límites antropológicos del ser humano y las demandas rigurosas de la ética kantiana. Como regulador interno, el imperativo categórico nos invita a actuar como si la máxima de nuestra acción debiera tornarse por medio de nuestra voluntad en una ley universal válida para todos; nos obliga a usar a la humanidad, tanto en nuestra persona, como en la persona de cualquier otra como un fin y no solamente como medio; nos predispone a considerar la voluntad autónoma de todo ser humano como voluntad legisladora universal. Estas tres versiones del imperativo categórico no sólo forman una base sólida de la cultura moral, no sólo aseguran cierta unión entre las metas de largo alcance y los medios de su obtención, sino nos permiten someter nuestras inclinaciones sensoriales e impulsos egoístas a una legislación universal.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

**Bibliografía**

1. Adorno, Theodor.(2000). Problemas de la filosofía moral. Moscú, República, (en ruso).
2. Berdiaev, Nicolás. (1958). *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa-Calpe.
3. Camus, Albert. (1989). *El hombre rebelde*. 1989. Madrid, Alianza.
4. *Gente soviética*. (1974): Moscú, Politizdat (en ruso)
5. Gueller, Mijail (1994) *Maquina y tornillos*. Moscú Mik (en ruso)
6. Kant, Immanuel. (1986). *Teoría y práctica*. Madrid, Técno
7. Kant, Immanuel. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica.
8. Kant, Immanuel. (1992). *Metafísica de las costumbres*.
9. Kant, Manuel. (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México, Porrúa.
10. Kant, Immanuel. (2006). *Filosofía de la historia*. México, F.C.E.
11. Kant, Immanuel. (2010). *Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires, Losada.
12. Marx, Carlos, Engels, Federico. (1977). *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Progreso.
13. Marx, Carlos. (1992). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México, Grijalbo.
14. Marx, Carlos. (1994). *El capital. Crítica de la economía política*. México, F.C.E.
15. Soloviev, Erich. (2005). *El imperativo categórico de la moral y derecho*. Moscú, (en ruso).
16. Zinoviev, Alexandr. (2003). *Comunismo como realidad*. Moscú, Exmo, (en ruso)

Robert Stingl  
Gustavo Garduño Oropeza

## **Karl Marx: Bolivar y Ponte**

Karl-Marx-Essay „Bolivar und Ponte“ über Simon Bolivar, der die Völker Lateinamerikas in die Unabhängigkeit führte, ist eines seiner umstrittenen Werke. Karl Marx, der zwar für seinen teilweise zynischen Stil bekannt ist, aber dennoch seine Arbeiten stets gründlich und genau verfasste, schrieb in einer Form über den Befreier Lateinamerikas, der nicht in seinem üblichen Stil passt. Wie er selbst zugibt, sind seine Quellen äußerst fragwürdig, die er nicht einmal seinem Verleger offenbaren will. Dennoch benutzt er die Figur Bolivars um sich an der mythenbildenden Phantasie des Volkes und Bolivar als Teil der Bourgeoisie abzarbeiten. Dieser Artikel ist ein Versuch den 'historischen Bolivar' von Karl Marx und die Schwierigkeit eines zum Mythos gewordenen Politiker in Einklang zu bringen. Simon Bolivar war ein Visionär und Mentor eines freien Amerikas. Die Gründerväter der verschiedenen Nationen haben mit dem schwierigen Erbe des Kolonialismus zu kämpfen. Jahrhunderte der Abhängigkeit, Intoleranz und Kampf um Macht und Einfluss machten den Prozess eine Nation zu werden noch schwieriger. Aber dieser Teil der lateinamerikanischen Realität verblieb Marx verborgen.

**Palabras-clave:** Karl Marx, Simón Bolívar, Guerra de la Independencia, América Latina

Robert Stingl es profesor-investigador de la Facultad de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

Gustavo Garduño Oropeza es profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

*Die mythenbildende Kraft der Volksphantasie hat sich*

*zu allen Zeiten in der Erfindung "großer Männer" bewährt.*

*Das schlagendste Beispiel dieser Art ist unstreitig*

*Simón Bolívar."* (Karl Marx)

1858 verfasste Karl Marx für das Magazin „The New American Cyclopaedia“ einen Artikel über den Befreier Lateinamerikas Simón Bolívar (1783 – 1830), der aus der Reihe seiner üblichen Arbeiten fällt. Während Karl Marx zwar bekannt ist nicht mit Polemik und Scharfzüngigkeit zu sparen aber doch mit Gründlichkeit und Genauigkeit seine Arbeiten verfasst, fällt dieser nur durch ersteres auf. Wahrscheinlich ist dies auf seine chronische Geldknappheit zurückzuführen, die in dazu zwang Auftragsarbeiten wie für die „The New American Cyclopaedia“ anzunehmen und daher die Leidenschaft, mit der er üblicherweise seine Texte verfasste, vermissen lässt. Für den Verleger D. Appleton und Herausgeber Charles Anderson Dana hatte er nur Verachtung über. So vertraute er seinem Freund Engels in einem Brief an, dass er sich wegen dem ausstehenden Gehalt ihnen ausgesetzt fühle. Auch verlangte Dana von Marx seine Quellen für diesen Artikel bekannt zu geben, da dieser aus dem cyclopaedischen Stil herausfalle und in einem „partisan style“, also tendenziös von ihm verfasst wurde. Marx verneinte das und bezeichnete die Beiden in dem Brief an Engels als „Schweinehunde“. Dies

zeugt nicht gerade davon, dass er die Arbeit für das Magazin mit Begeisterung verfolgte.

Eben diese Quellen sind aber das Hauptproblem, die zur historischen Ungenauigkeit in seinem Artikel führte. Zwar endete der Unabhängigkeitskampf in Südamerika 1824 aber die Berichte über Lateinamerika und die Unabhängigkeit, vor allem in Europa, waren spärlich und meistens nur subjektive Augenzeugenberichte von Beteiligten. Seine Hauptquelle ist Heinrich Ludwig Villame, auch bekannt als Louis Henri Ducoudray, der über die Napoleonische Armee in Spanien nach Amerika gelangte, eine Kolumbianerin heiratete und durch die Belagerung von Cartagena 1815 durch den spanischen General Morillo gemeinsam mit Bolívar flüchten musste. 1816 bereiteten sie sich in Haiti erneut auf einen neuen Versuch, Fuß auf dem Kontinent zu fassen, vor, nachdem die vorhergehenden Bemühungen zur Unabhängigkeit alle gescheitert waren. Ducoudray kritisierte Bolívar dafür, dass er versuchte seine mangelnden militärischen Fähigkeiten mit einem überschäumenden Patriotismus wegzumachen. Auch wenn es gelang auf den Kontinent vorzustoßen, sah er das Scheitern Bolívars voraus und kehrte nach bereits einem Jahr an der Seite

**Karl Marx über Simón Bolívar**

des Befreiers nach Haiti zurück. Mag sein, dass er durch fehlende Sprachkenntnisse nicht alles verstand, was um ihn herum passierte, dennoch hatte er in seinen Berichten kein gutes Wort übrig. Nicht nur, dass er Bolívar als

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

wesentlich älter beschreibt, als er wirklich aussehe sondern auch als ein düsteres und wildes Wesen. So sei auch seinen Charakter. Er unterstellt ihm auch eine gewisse Falschheit, da er nicht an Sarkasmus über abwesende Personen spare und es ausgezeichnet verstehe, seine Fehler hinter der Höflichkeit eines wohlgezogenen Mannes der sogenannten vornehmen Gesellschaft zu verbergen und eine fast asiatisches Verstellungstalent besitze aber ein bessere Menschenkenntnis als die meisten seiner Landsleute besäße. Auch wenn Ducoudray Bolívar ein Jahr begleitete, fehlt ihm die historische Distanz, Genauigkeit und die Objektivität Zeugnis über ihn abzulegen. Zumindest reicht es für eine gesicherte historische Quelle nicht. Aber diese diente Karl Marx für seinen Artikel und wahrscheinlich war ihm dieser Umstand auch bewusst, da er sie nicht seinen Verlegern Preis geben wollte. Und er bestätigte auch Engels, dass er aus dem sonst so gewohnten Stil herausbrach: „Was den partisan style angeht, so bin ich aus dem cyclopaedischen Stil herausgefallen. Den feigsten, gemeinsten, elendsten Lump als Napoleon verschrien zu sehen, war etwas zu toll. Bolívar ist der wahre Soulouque.“ Marx macht hier eine Referenz auf Faustin Soulouque (1782–1867), der als Faustin I. Kaiser von Haiti bekannt wurde. Nachdem es in Haiti zur ersten schwarzen Revolution und Unabhängigkeit von Frankreich 1791 kam, gab es eine Reihe von afrikanisch stämmigen Präsidenten und Politikern. Die Revolution von Haiti war nicht nur ein Schreck in

Lateinamerika, da sie durch den Kampf jeder gegen jeden ein Ausmaß des jakobinischen Terrors der französischen Revolution bekam. Die kreolische Oberschicht, die die finanzielle Last des Unabhängigkeitskrieges trugen, waren entsetzt über die Möglichkeit einer sozialen Revolution. Auch wenn die Unabhängigkeit Haitis durchaus im Sinne der Aufklärung war, standen auch die europäischen Eliten ihr skeptisch gegenüber. Napoleon schlug den Aufstand erst nieder, nahm seinen Anführer François-Dominique Toussaint Louverture (1743–1803) gefangen und ließ sich die spätere Unabhängigkeit der ehemaligen französischen Dependence teuer bezahlen. Das aufgeklärte Europa sah sich den „Wilden“ in seinen Kolonien auch nach wie vor in allen Belangen überlegen. Auch Karl Marx sparte nicht mit dem damals gängigen Rassismus, der zu dieser Zeit salonfähig war, und nannte Bolívar einen wahren Soulouque. Ein Synonym für einen schwarzen Politiker, der als Marionette nur durch die Mulatten die Macht gekommen sei und durch sie manipuliert würde. Auch der Titel „Bolívar y Ponte“ könnte auf einen rassistischen Seitenhieb auf Bolívar hindeuten. Während es im spanischen üblich ist den Familiennamen des Vaters und der Mutter zu führen, also im Falle von Bolívar wäre der vollständige Name Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Palacios y Blanco, wählte er nur den Familienname seines Vaters, Juan Vicente Bolívar y Ponte. Seine Familie stammte von den kanarischen

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Inseln und den Vorwurf, dass Simón Bolívar Großmutter ein Kind durch die Verbindung mit einer afrikanischen Sklavin sei, nie widerlegen konnten. Auch galten die Spanier der kanarischen Inseln gegenüber den Festlandspaniern als Minderwertig.

Marx zeigt auch was er von Bolívar hält, den in seinem Text setzt er Bolívar mit Napoleon gleich, den er mindestens genauso verachtete. Auch wenn es historisch nicht belegt ist, so unterstellte er ihm nicht nur an der Krönungszeremonie in Paris und in Mailand teilgenommen zu haben sondern auch dass sein Machtanspruch immer über den Idealen stand. Bolívar habe sich auch zum „Diktator und Befreier der westlichen Provinzen Venezuelas ernannt“ und sparte nicht auf die zur Schaustellung seiner Macht. Zeit seines Lebens reagierte Bolívar mit Entrüstung auf den Vorwurf ein lateinamerikanischer Napoleon zu sein. So vertraute er auch seinem Tagebuch an angewidert von Napoleons Selbstkrönung zu sein, da er es als Verrat an den Idealen der französischen Aufklärung betrachtet, die er auch als Grundlage für seinen Unabhängigkeitskampf sah. Dennoch, das Bild das Karl Marx von ihm zeichnet, ist dies eines Taugenichts, der nur durch Glück und die Hilfe der anderen zu Ruhm gekommen sei, der auch nicht vor Verrat und Feigheit zurückschreckte. Seine Abstammung von der Bourgeoise, Bolívars Familie zählte zu den reichsten seiner Zeit in ganz Lateinamerika, machte ihn für Marx verdächtig.

Marx legte ihm zwei Anlässe schwer zur Last. Der Fall von Puerto Cabello und die Verhaftung Francisco Mirandas (1750-1860) und die übertriebene Anwendung von Gewalt, die Lateinamerika in einen blutigen Schauplatz der Geschichte verwandelte. Ersteres wurde häufig von Kritikern zum Anlass genommen, Bolívar Inkompetenz und Opportunismus vorzuwerfen. Auch Karl Marx unterstellte dem Befreier fehlende Loyalität und Ruhmsucht. Miranda war Anführer der ersten Junta 1810 bis zu ihrem Fall 1812, der auch den jungen Bolívar in seinen Offiziersreihen aufnahm. Er war ein gedienter General der französischen Revolution und konnte auf eine ereignisreiche Lebensgeschichte zurückschauen bis er sich im Unabhängigkeitskrieg engagierte. Als aber die erste Republik aus zahlreichen Gründen scheiterte, so unterstellte Marx Bolívar, er habe Miranda für die Ausstellung eines Passes und der Zusage des freien Geleits, an die Spanier verraten. Der Fall Miranda ist auch bis heute nicht eindeutig geklärt, aber es ist auch wahrscheinlich, dass die Spanier den jungen Bolívar unterschätzten und es andere Gründe waren, warum er unbehelligt und unbeschadet seine Heimat verlassen konnte. Fakt ist jedoch, dass die Gründe des Scheiterns auf verschiedene Weise zustande kamen und nicht durch einen möglichen Verrat Bolívars.

Der zweite Vorwurf ist der, der Gewalt. Es stimmt, dass Bolívar nicht vor der Anwendung von Gewalt als Mittel für den Kampf zurückschreckte. Dazu gehörte

auch die Exekution von Gefangenen und Gewaltanwendung gegen Zivilisten. Auch wenn die Kreolen vor den Ereignissen in Haiti zurückschreckten und die Furcht, dass sich der Unabhängigkeit als soziale Revolution der ärmeren Schichten gegen sie ausfern würde, weit verbreitet war, war er mit „Guerra a Muerte“ für ein Dekret verantwortlich, dass ihn in die Nähe des jakobinischen Terrors brachte. Der eigentliche Sinn war die Trennung der Revolutionäre als wahre Amerikaner von den Spaniern und wer nicht für die gemeinsame Sache war, musste mit dem Tod rechnen. „Guerra a Muerte“ wurde daher auch als Möglichkeit einer Identitätsbildung interpretiert, da es zwischen Amerikanern und nicht Amerikanern unterschied. Bolívar wandte das Dekret im Laufe der Geschichte immer wieder an und trug damit nicht nur seinen Teil bei, dass sich die Unabhängigkeit in ein blutiges Spektakel der Geschichte wandelte, bei dem beide Seiten nicht vor übertrieben Gewaltanwendung auch gegen Zivilisten zurückschreckten, sondern auch an eine historische Gewöhnung an die Gewalt in Lateinamerika, die bis heute präsent ist.

Karl Marx bemerkte über den Jakobismus: „*Der französische Terrorismus war nichts als eine plebejische Manier, mit den Feinden der Bourgeoisie, dem Absolutismus, dem Feudalismus und dem Spießbürgertum, fertigzuwerden.*“ Er sah in der Terrorherrschaft eine klare Struktur. Nicht nur, dass es eine Verschmelzung beider Klassen

gab, die Massen wurden von einer Elite geführt. Die Jakobiner übernahmen die Methode des „einfachen“ Volkes, die Mittels Gewalt ihre Konflikte zu lösen pflegte. Der Volkszorn wurde kanalisiert und gezielt gegen die Feinde eingesetzt. Die Elite lenkte also die Gewalt, sonst wäre es nur eine Volkserhebung gewesen. Die Bewegung auf die „breite Masse“ zu stützen war ein wichtiges und wesentliches Merkmal der Jakobinerherrschaft. Daher konnte es zum Beispiel für Robespierre keine „*Revolution ohne Revolution*“ geben. Ein reiner Austausch der herrschenden Klasse kam für ihn und die Jakobiner nicht in Frage. Zumindest in Frankreich, im Gegensatz zu Lateinamerika, bekam somit die Revolution auch eine soziale Komponente.

#### **Der Mythos Bolívar**

Der Mythos, der sich um Simón Bolívar rankt und stark von Karl Marx kritisiert wird, durchdringt bereits die Primärquellen und macht eine exakte Aufarbeitung fast unmöglich. Hinzu kommt, dass er je nach ideologischer Richtung anders interpretiert wurde. Das Spektrum reicht von extrem rechts bis zu extrem links. Da Simón Bolívar aber ein Rationalist und Realist war, hätte er sich nicht in eine bestimmte politische Ecke drängen lassen. Er hatte die Fähigkeit, die Probleme der jeweiligen Situation zu erkennen und darauf zu reagieren. Unter diesem Gesichtspunkt glich er eher einem Realpolitiker als einem Ideologen. Er scheute nicht die Konfrontation mit der aristokratischen Oberschicht, wenn es galt, Probleme zu lösen. Dieser Umstand löste

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

aber einen weiteren Konflikt in ihm aus. Durch seine liberale Bildung fühlte er sich der Aufklärung verpflichtet, durch seine Herkunft gehörte er der Aristokratie an. Wenn er soziale Probleme nicht mit dem nötigen Einsatz löste, verdächtigte man ihn der Parteilichkeit. Ebenso, wenn seine Ideen für eine gerechtere Gesellschaft den Vorstellungen der Eliten widersprachen. Sein Denken war aber keineswegs ideologisch wertfrei. Es schlägt eine Brücke zwischen Tradition und Liberalismus. Es beinhaltet Rassenurteile genauso wie den Wunsch nach einer freien und gerechteren Gesellschaft. Dies ermöglichte ihm aber auch die Wünsche und Bedürfnisse aller Klassen zu erkennen. Da diese vielfältig und auch entgegengesetzt waren, scheiterte er schon zu Lebzeiten an deren Lösung. In diesem Konflikt behielten von Anfang an die Eliten die Oberhand und prägten die Neuordnung der Gesellschaft und Politik nach der Kolonialzeit.

Seine Ideen veränderten sich mit der Erfahrung und den Ereignissen der Unabhängigkeit. So konnte es durchaus vorkommen, dass er zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche Auffassungen vertrat. Dadurch entstanden Aussagen und Feststellungen, die zueinander widersprüchlich waren. Daher ist es unmöglich, ein genaues Bild seiner Vorstellungen zu zeichnen. Die Bolivarforschung ist noch zu keinem Ende gekommen.

Dem zentralen Leitmotiv seines Lebens blieb Bolívar aber treu. Sein Schwur von Rom an seinen

Lehrer Simón Rodríguez (1769 – 1854) zieht sich wie ein roter Faden durch sein Denken und Handeln. Er kämpfte nicht nur für die Freiheit seiner Heimat, sondern eines ganzen Kontinents. Dafür war er bereit, bis zum Äußersten zu gehen, koste es sein Leben. Er setzte sein ganzes Vermögen dafür ein und war bereit, die Entbehrungen zu ertragen, die der Kampf ihm abverlangte. Unermüdlich fand er nach jedem Rückschlag Wege, sich neu zu organisieren. Für die Freiheit kämpfte er aber nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch mit Papier und Feder. Bolívar hinterließ ein umfangreiches Werk an Ideen, wie er den Befreiungskampf führen und die neue Regierung stabilisieren wollte. War das Ziel in Gefahr, opferte er seine persönlichen Interessen oder trat von seinen Machtansprüchen zurück. So sehr fühlte er sich seinen Idealen verpflichtet. Bei allen Vorurteilen oder Anfeindungen, die auf Bolívar zielen, ist ihm der erfolgreiche Kampf für die Unabhängigkeit von Spanien nicht zu nehmen.

Die Freiheit, die er für einen ganzen Kontinent erkämpfte, bildete den Kern der mythischen Verklärung. Seine heroischen Taten überragen seine Niederlagen und wirken bis in die Gegenwart nach. Hinzu kommen Tugenden Bolívars, die allen Schichten und Klassen imponierten. Er war ein Anführer, der stets Seite an Seite mit seinen Truppen kämpfte. Zahlreiche Affären bestimmten sein Leben. Tapferkeit und Mut zeichneten ihn genau so aus wie Großzügigkeit

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

und Strenge. Mit seinen Erfolgen kam auch der Ruhm, den er sich so sehr ersehnte. All diese Umstände führten zu einer mythischen Überhöhung seiner Person.

Anders sieht es aus, wenn man seine Visionen und Ideen über die politische und gesellschaftliche Neugestaltung Lateinamerikas betrachtet. Schon zu Lebzeiten scheiterte er. Bolívar unterlag mit seinen Vorstellungen, wie fast alle Revolutionäre, schon beim Übergang der Revolution zur politischen Konstituierung einer neuen Regierung. Da er und seine Mitstreiter den Kampf aktiv führten, nahm er für sich auch das Vorrecht in Anspruch, den neuen Staat zu gestalten. Wie nach fast allen Revolutionen entstanden dadurch Privilegien, die zu neuem Unmut führten. Aber auch bei der politischen Neuordnung nahm Bolívar einen Sonderstatus ein. Nur George Washington war es vor ihm gelungen als erfolgreicher Feldherr einen Staat aus dem Nichts zu erschaffen. Der nordamerikanische Unabhängigkeitsprozess verlief aber unter anderen Voraussetzungen. Erstens waren die Gesellschaftsstrukturen bei weitem nicht so inhomogen wie die südamerikanischen und zweitens begründeten sich die Ideen der neuen Republik auf dem wesentlich liberaleren Denken des Protestantismus. Daher gelang die Umsetzung einer Republik, die den Idealen entsprach.

Die lateinamerikanische Unabhängigkeitsbewegung unterlag aber anderen Parametern. Beide endeten zwar in der Gründung eines neuen Staates, jedoch

erschwerten die unterschiedlichen Wurzeln der Gesellschaft, die spanische Tradition und der vorherrschende Katholizismus diesen Prozess. Alleine diese Tatsachen erforderte neue Wege des Denkens um Probleme zu lösen. Bolívar konnte sich nicht auf die europäischen und nordamerikanischen Vorbilder berufen. Diese wurden den realen Umständen Lateinamerikas nicht gerecht.

Die meisten Historiker, die sich mit dem Phänomen Bolívar befassten, legten eine falsche Annahme zu Grunde bei der Frage, ob Bolívar ein Philosoph gewesen sei oder nicht. Sie beriefen sich dabei nur auf sein militärisches Wirken, das für sie im Widerspruch zu ihrem Bild eines Denkers stand. Erschwerend kommt die eurozentristische Sicht dazu, dass die Wiege des philosophischen Denkens alleine in der griechischen Antike liege. Die kulturelle Vielfalt Lateinamerikas, deren Wurzeln keineswegs nur in Europa liegen, wird nicht berücksichtigt. Auch, dass die Vernunft universal und keine europäische Erfindung ist, wird dabei gerne übersehen. Da der Begriff des Philosophen nicht nur nach europäischen Kriterien interpretiert werden kann und keine einseitige Definition erlaubt, kann Bolívar auf jeden Fall für sich beanspruchen, ein Intellektueller gewesen zu sein. Anders als in Europa mussten die Protagonisten in Lateinamerika die Ideen der Aufklärung auch aktiv in die Tat umzusetzen und waren daher auch keine reinen Theoretiker.

Simón Bolívar hatte durch seine Abstammung und Bildung

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

eine eindeutig europäische Prägung. Er erkannte aber die Besonderheiten und die Vielfalt des Kontinents und entwickelte dafür eine neue politische Ordnung und Gesellschaftsform. Für ihn kam keine Umsetzung oder Nachahmung bestehender Systeme in Frage. Er folgte keinen Idealen oder Traumrepubliken, die es erforderten, einen neuen Menschen zu erschaffen. Die Überwindung der spanischen Tradition betrachtete er als Notwendigkeit, da diese die Grundlage für Sklaverei und Zwietracht gewesen war. Er folgte Rousseau und Montesquieu und beanspruchte eine Regierung und Gesetze, die dem Volk, der Natur und dem Klima entsprachen. Diese Absage an einen politischen Idealismus könnte zwar als „nicht philosophisch“ interpretiert werden, entspricht aber einer zentralen Forderung: Die realen Probleme dieser Welt zu lösen, statt Utopien zu verfolgen.

Bolívar folgte dieser Maxime, daher wird man ihm durch eine ideologische Vereinnahmung nicht gerecht. Er forderte das größtmögliche Glück für das Individuum ein. Unabhängig von Rasse und Klasse sollte jeder Bürger ein Anrecht darauf haben. Es wäre ein wichtiger Grundstein für die jungen Nationen gewesen, wenn Bolívar nicht seine Ideale selbst Einschränkungen unterworfen hätte. Auch seine Idee der Gleichheit meinte nicht eine totale Gleichstellung aller Klassen und Rassen. Hingegen hatte er genaue Vorstellungen, wie er den Identitätskonflikt überwinden wollte. Er definierte den

„Amerikaner“ neu. Dies sollte dabei helfen, eine gemeinsame Identität zu finden, die so notwendig für die Einheit war.

**Simón Bolívars Konzept des Amerikaners**

Die Revolution und Staatsgründung war von der Frage begleitet, auf welcher Identität sich dieser gründen sollte. Anders als in den Ländern Europas und in Nordamerika konnten die Lateinamerikaner sich nicht auf eine gemeinsame Sprache, Kultur oder Tradition berufen. Die herkömmlichen Kategorien einer nationalen Identität griffen nicht. Obwohl sich die Aristokratie auf ihre europäischen Wurzeln, die spanische Sprache und Traditionen berief, wurden diese Ursprünge nicht allen Bevölkerungsteilen gerecht. Die Indigenen konnten sich auf andere Quellen und Tradition stützen. Sie entstammten unterschiedlichen Volksgruppen, deren kulturelle Entwicklung zu verschieden war, um eine Identität konstituierende Gemeinsamkeit zu bieten. Ebenso galt dies für die afrikanischen Sklaven. Ihre Traditionen und Riten unterschieden sie noch einmal deutlich von den Europäern und Indigenen. Auch wenn Spanisch gesprochen wurde, die ursprünglichen Sprachen der einzelnen Volksgruppen waren ganz andere. Es hätte im spanischen Kolonialreich sonst ein babylonisches Sprachengewirr aus europäischen, indigenen und afrikanischen Dialekten geherrscht. Die gemeinsame Sprache begründete sich nicht auf Übereinkunft, sondern kam durch das Diktat der spanischen Eroberer.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Auch die Religion war keinesfalls einheitlich. Auf die erfolgreiche Missionierung ist es zurückzuführen, dass Lateinamerika auch heute noch dem katholisch, christlichen Glauben folgt. Ein Synkretismus aus Naturreligionen, Mythen und Katholizismus ermöglicht einen hohen Grad der Identifikation mit der christlichen Tradition. Doch ebenso wie die Sprache entspricht auch die Religion nicht den Traditionen und Riten aller Bevölkerungsteile. So werden auch heute noch die Götter der alten Inkas oder Azteken verehrt oder afrikanische Naturreligionen praktiziert. Jedenfalls konnten die Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten nicht unterschiedlicher sein. Zusammengehalten und geprägt wurde diese heterogene Kultur von einer kleinen weißen Elite, die das ökonomische und gesellschaftliche Leben fest in der Hand hielt. Dies war die Ausgangssituation für die Gründung der Nationen Lateinamerikas, und schwieriger konnte sie nicht sein.

Simón Bolívar musste daher ein Konzept eines Amerikaners entwerfen, das allen Teilen gerecht wurde. Er sah die Lösung nicht in der Konformität sondern in seiner Vielfalt. Bolívar wollte eine Regierung, die diese Konstellation nicht nur berücksichtigt sondern auch behutsam mit ihr umginge: *„La diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración.“*

Er betonte in seinen Schriften immer wieder, dass der Amerikaner kein Europäer sei. Bolívar siedelte ihn zwischen den ursprünglichen Besitzern des Landes und den europäischen Aggressoren an. Den Begriff Amerikaner fasste er deswegen so weit, damit sich alle Teile in diesem wieder fanden. Es bedurfte schließlich eines grausamen Dekrets, wie *„Guerra a Muerte“*, um sich gegenüber der spanisch-europäischen Identität abzugrenzen. Durch den Feind von außen sollte die Einheit im Inneren gestärkt werden. Hinter der Identität stand aber der Mensch.

### **Simón Bolívars Konzept des Menschen**

Bolívar sandte 1815 einen Brief an den Herausgeber der Zeitung *„Gaceta Real de Jamaica“*. Er trug seine Sicht zu einem Artikel bei, der sich mit der Frage der Identität der Lateinamerikaner auseinandersetzte. Bolívar stellt wie der Verfasser fest, dass nur eine Minderheit rein weiß sei und daher die Identität keine europäische sein könne. Die Mehrheit des großen Kontinents bestehe aus Indigenen und Afrikanern und deren Mischformen. Bolívar bemerkte aber auch, dass die unterschiedlichen intellektuellen und körperlichen Fähigkeiten Schuld daran seien, dass sich die Gleichheit zwischen den Rassen relativiert habe. Dies förderte eine unterschiedliche moralische Gesinnung. Das war also für Bolívar der Grund für Rassendiskriminierung.

Auch wenn Bolívar einer der ersten war, der seine Sklaven befreite, konnte er dennoch nicht

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

aus den Rassenklischees der weißen Oberschicht ausbrechen. Oft wurde ihm die mangelnde Bereitschaft zur Sklavenbefreiung und der Konflikt mit dem farbigen Piar als Rassismus ausgelegt. Seine Position zu Rassenfragen ist bis heute nicht geklärt. Wahrscheinlich erlag er, wie fast alle in seiner Zeit, einem Determinismus, der die Unterschiede zwischen den Rassen als einen Naturzustand hinnahm. Daraus ergaben sich aber Probleme, die einem sozialen Gleichgewicht im Wege standen. De facto wurde die Sklaverei in Venezuela erst im zwanzigsten Jahrhundert abgeschafft. Auch erkämpfte sich die indigene Bevölkerung ihre Rechte sehr spät.

Bolívar scheiterte mit seinen Ideen an den Vorstellungen der Aristokratie. Dies betraf auch einen Teil seiner sozialen Ideen. Sei es die fehlende Bereitschaft, sich für alle soziale Anliegen einzusetzen, oder der nicht vorhandene Druck zu Reformen, Bolívars Haltung lässt an der Ernsthaftigkeit seiner sozialen Ideen zweifeln. Für alle Rassen und Klassen beanspruchte er aber, ihren Möglichkeiten entsprechend, die Freiheit.

### **Simón Bolívars Konzept der Freiheit**

Die Aristokratie kämpfte in der Revolution von 1810-24 für ihre Standes- und persönlichen Interessen. Sie forderte das Recht auf Selbstverwaltung. Freiheit bedeutete für sie die unbegrenzte politische Gestaltungsmöglichkeit und ökonomische Vorteile, ohne dabei die bestehende soziale Pyramide aufzubrechen. Dadurch kam es zu einer Konzentration der

Macht, ohne dabei wichtige soziale Fortschritte zu leisten. Für Simón Bolívar galt die Freiheit aber als absolut und alle Bevölkerungsteile hatten ein Anrecht darauf, solange es sich um die Freiheit von den Spaniern handelte. Aber auch Bolívar konnte in diesem Punkt seine Herkunft nicht verleugnen. Eine uneingeschränkte Freiheit in der Gesellschaft war für ihn unvorstellbar. Diese würde zugleich in unumschränkte Machtausübung übergehen und am Ende wieder die Versklavung bedeuten. Er strebte einen Ausgleich zwischen Freiheit und deren Kontrolle an. Der Begriff der Freiheit war für ihn etwas Lebendiges und keinesfalls etwas rein Theoretisches. Die Macht sollte begrenzt werden, aber dennoch eine Leitfunktion einnehmen. Sie sollte Interessen und Vernunft fördern. Für Bolívar musste die Freiheit auf jeden Fall in der Verfassung und in Gesetzen definiert werden, um so einem exzessiven Missbrauch Einhalt zu gebieten. Freiheit bedeutete aber nicht Gleichheit.

### **Simón Bolívars Konzept der Gleichheit**

In seiner Rede in Angostura hält Bolívar fest, dass sich in der neuen Republik alle Bürger der politischen Gleichheit erfreuen würden. Auch hier spannt er einen Bogen zwischen dem Grundsatz, dass alle Bürger die gleichen Grundrechte haben, und der Erkenntnis, dass sie aber nicht mit den gleichen Voraussetzungen geboren werden. Nicht jeder hat die Möglichkeit, seine Fähigkeiten zu entfalten, da nicht alle mit den

gleichen Talenten ausgestattet sind. Dies begründet er mit dem Naturgesetz, das die Menschen unterschiedlich in „Temperament, Stärke und Charakter“ geschaffen habe. Das führt zu einer „sittliche Ungleichheit“. Da der Mensch aber in die Gesellschaft gestellt wird, ist es unumgänglich, einen politischen und sozialen Ausgleich anzustreben. Gerade in Lateinamerika sah Bolívar darin einen sehr vorteilhaften Ansporn für die Regierung: „Es una inspiración eminentemente benéfica la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie. Por este solo paso se ha arrancado de raíz la cruel discordia.“

Gleichheit war für Bolívar ein nicht angeborenes, sondern durch einen gesellschaftlichen Vertrag erworbenes Recht. Das Erlangen von Rechten und Ämtern war für ihn an Tugenden und Fähigkeiten gebunden. Da diese Rechte von einer Regierung gewährt wurden, könnte man Bolívar unterstellen, hätte sie auch wieder die Möglichkeit, sie dem Bürger wieder zu nehmen. Nur wenn die Gleichheit als ein Grundrecht, außerhalb eines gesellschaftlichen Vertrages, angesehen wird, kann sie als Menschenrecht bezeichnet werden. In der französischen Revolution baute man auf dieses Grundrecht auf und war erfolgreich. In Lateinamerika mündete die Vorstellung von einer erworbenen Gleichheit in ein rechtliches und soziales Missverhältnis.

#### **Simón Bolívars Bedeutung in Lateinamerika**

In seinen letzten Lebensjahren war Bolívar von den ewigen Kämpfen um Macht und Einfluss schon sehr gezeichnet. Die neue Elite sah in Bolívar eine Bedrohung. Seine Ideen scheiterten an den regionalen und persönlichen Interessen seiner Mitstreiter. Sein Vermächtnis fiel dementsprechend ernüchternd aus. Einen Monat vor seinem Tod im Dezember 1830 zog er in einem Brief an General Flores sein Resümee:

1) „La América es ingobernable para nosotros.“

2) „El que sirve una revolución ara en el mar.“

3) „La única cosa que se puede hacer en América es emigrar.“

4) „Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas.“

5) „Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos.“

6) „Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la América.“

Bolívars Brief war von viel Pessimismus und Resignation gezeichnet. Seine Ideen und Visionen waren schon zu Lebzeiten gescheitert. Die kontinentale Einigung war in weite Ferne gerückt. Nicht einmal der Staatenbund Großkolumbiens überdauerte seinen Tod. Dennoch spielten Bolívars Ideen eine große und

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

wichtige Rolle in Lateinamerika. Durch den Freiheitskampf wurde er nicht nur zum Idol gegen Ausbeutung und Unterdrückung, sondern auch zu einer Alternative zu den vorherrschenden Regierungsmodellen. So tauchten Teile seiner Ideen in politischen Programmen immer wieder auf.

Simón Bolívar begründete einen Personenkult, dessen Nachahmung bis in die Gegenwart andauert. Dem Modell der Konzentration der Macht auf eine Person, wie er es in seiner Rede von Angostura forderte, folgten viele Staatsmänner. Die Legitimation für dieses Amt fand Bolívar einzig und alleine in den staatsmännischen Tugenden. Bolívar setzte eine moralische Integrität für das Amt voraus, die Missbrauch ausschließen würde. Auch wenn er für sich diese moralische Kraft beanspruchte, täuschte er sich in vielen seiner Nachfolger. Der Konflikt zwischen Macht und Vernunft stellte viele auf die Probe. Anders als in Europa, wo sich die Macht auf ein starkes Parlament oder Kabinettt stützt, konzentrieren sich die Gewalten in Lateinamerika sehr stark auf einzelne Personen. Auch durch die sehr weit reichenden Befugnisse unterscheidet sich das Amt des *Presidente* von dessen europäischen Pendanten. Daher kamen immer wieder Diktatoren an die Macht, die mehr oder weniger despotisch regierten.

Bolívar wusste, dass die Tradition, die Gebräuche und Sitten, die zur Ausbeutung und Tyrannei geführt hatten, tief in der Gesellschaft verankert waren. Er versuchte mit einem Areopag, nach

griechischem Modell der Antike, ein moralisches Gleichgewicht zu erlangen. Der junge Staat musste auch in den Köpfen entstehen und nicht nur durch eine elitäre Verfassung. Der auch heute noch ausgeprägte Nationalismus in den meisten lateinamerikanischen Ländern ist der Versuch, die Einheit der verschiedenen Volksgruppen zu stärken. Über kurz oder lang wusste aber Bolívar, dass der koloniale Zustand der Gesellschaft keine Lösung bieten würde. Der Mensch sollte nicht neu geschaffen werden, sondern sich weiterentwickeln. Genau dazu sollte der Areopag dienen. Über mögliche Inhalte oder Ziele schwieg Bolívar jedoch. Dies übergab er den Mitgliedern, auf deren auf Grund des Amtes benötigte moralische Tugenden er vertraute.

Gewiss war Simón Bolívar ein aufgeklärter Mensch. Die einzige Instanz, die er anerkannte, war die Vernunft. Anzurechnen ist ihm auch, dass er auf die Bevölkerung aufklärerisch wirken wollte. Ein Areopag hatte als Ziel den Ausbau des Schulwesens und der Universitäten. Da die Eliten aber lediglich an einen Austausch der Herrschaftsverhältnisse dachten, stieß seine Bildungsoffensive bei ihnen auf starken Widerspruch. Das Scheitern des Reformwillens an persönlichen und regionalen Interessen prägt auch heute noch das politische Geschehen in Lateinamerika. Korruption und Machtmissbrauch sind alltäglich. Bolívar sah dies in seinem Vermächtnis voraus.

Simón Bolívars Regierungsmodell hat starke autoritäre Züge.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Nicht nur, dass er durch seine Veranlagung dazu neigte, erforderte es aber auch die damalige Situation. Die Zeit Bolívars wirft die Frage auf, ob die Demokratie unter allen Umständen die beste Regierungsform ist. Bedarf es nicht spezieller Tugenden für eine demokratische Gesellschaft? Oder verhält es sich so, wie Bolívar bereits feststellte, dass die Regierungsform der Zeit, den Menschen und den Umständen entsprechen muss? Demokratie ist kein Grundrecht, sondern beruht auf politischer Einsicht und einem gesellschaftlichen Konsens, der stets erneuert werden muss. Welchen allgemeinen Stellenwert hat Demokratie für die Gesellschaft, wenn diese von außen aufgesetzt wurde und nicht historisch gewachsen ist? Wenn wir uns darauf einigen, dass die Demokratie das bestmögliche Regierungsmodell ist, um das größtmögliche Glück zu fördern, so setzt dies aber auch die Entscheidung einer Mehrheit voraus, die sich das wünscht. Es ist aber zugleich die Einsicht nötig, dass mein persönliches Glück nicht über einem anderen stehen kann. Solange aber uneingeschränkt egoistische Interessen im Vordergrund stehen, ist an Demokratie nicht zu denken. Auch Bolívar hatte seine Vorbehalte: „Sólo la democracia, en mi concepto, es susceptible de una absoluta libertad; pero, ¿cuál es el gobierno democrático que ha reunido a un tiempo, poder, prosperidad y permanencia?“ Diese Kritik bekräftigte Bolívar 1822 in einem Brief an General Santander, in dem er

meinte, dass die Volkssouveränität nicht grenzenlos sein kann. Bolívar versuchte den Volkswillen in ein Gleichgewicht zur politischen Macht zu setzen. Wie die Macht, kann sich auch der Volkswille ins Grenzenlose steigern.

Bolívar wollte die Länder Lateinamerikas „mit strenger Hand“ in die Zukunft führen. Dafür wurde er zu Recht oder Unrecht von allen Seiten angefeindet. Gescheitert ist er an seinen Mitstreitern, die mit denselben autoritären Strukturen lediglich ihre persönliche Macht durchsetzten. Gegen Bolívar spricht allerdings, dass er sein System nicht als einen bloßen Übergang betrachtete. Wenn die Diktatur als Notwendigkeit durch die äußeren Umstände legitimiert wird, wird sie durch die Beseitigung dieser Umstände obsolet. Bolívar setzte aber nicht viel Vertrauen in die Volkssouveränität. Er erkannte die Notwendigkeit der Aufklärung, stellte aber kein adäquates Zukunftsmodell in Aussicht, das auf den Grundsätzen der Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit beruhte. Durch seinen Tod wurde ihm aber auch die Gelegenheit genommen, seine Ideen weiterzuentwickeln. Daher ist es fraglich, ob es bei diesen starren Strukturen geblieben wäre.

Wegen des Ausbleibens von sozialen Reformen bezeichnet man die lateinamerikanische Unabhängigkeit als eine unvollendete. Sie verlief, gar nicht im Sinn von Robespierre, als eine „*Revolution ohne Revolution*.“ Die Eliten setzten ihre Ziele um, ohne dabei auf die unteren Klassen Rücksicht zu nehmen. Aus diesem

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Grund bildeten sich immer wieder neue Bewegungen, die gegen die soziale Ungerechtigkeit ankämpften. Lateinamerika wurde ein Kontinent der politischen Extreme. Diktatoren auf der einen Seite, Guerillas auf der anderen prägten die politische Landschaft. Bolívar dagegen wollte Volkswillen und Macht in ein Gleichgewicht setzen.

Durch seine Schriften wurde Bolívar zum Propheten. Schon in seinem Jamaikabrief erahnte er die Entwicklung vieler Länder Lateinamerikas. Viele Strukturen haben sich seit der Revolution bis heute nicht geändert. Daher ist es unumgänglich, die Zeit Bolívars und die Revolution von 1810-24 weiter aufzuarbeiten. Ebenfalls erkannte er die Rolle der Vereinigten Staaten. Die konföderative Form entwickelte sich, als eine kritische Größe erreicht war, zu einem Imperium. Seit der „Monroe-Doktrin“ erstreckt sich die Macht Nordamerikas in den Süden und baute auf die regionalen und persönlichen Machtinteressen auf. Der „Hinterhof“ Nordamerikas hatte es dadurch ungleich schwerer, sich zu emanzipieren, denn er durfte lediglich als Rohstoffproduzent für den reichen Norden dienen. Simón Bolívar setzte mit der Anerkennung der kulturellen Vielfalt und einer nationalen Identität den ersten Grundstein für ein freies und gerechteres

Amerika, und er erkannte, wie wichtig ein freies Amerika für die Welt war: „*La libertad del mundo está dependiente de la salud de América.*“

Für Karl Marx im Londoner Exil, der von den realen Umständen in den ehemaligen Kolonien tatsächlich nichts wusste und sie mit den üblichen Vorurteilen der europäischen Eliten begegnete, musste die Figur Bolívars ein Grauen ausgelöst haben. Dies zeigte er auch deutlich in seinem Artikel Bolívar als Teil der Bourgeoisie, die das politische und gesellschaftliche Leben bestimmte, war er für ihn ein absoluter Klassenfeind und natürlich eine Phantasie des Volkes, der es verstand sich als einer der ihren zu verkaufen aber dennoch die Ziele der oligarchischen Eliten verwirklichte. Der Mythos Bolívar, der bis heute in verschiedenen Teilen der Gesellschaft evident ist und auch oft von anderen kopiert wurde, ist eine Realität der politischen Kultur in Lateinamerika in der das soziale Ungleichgewicht seit der Unabhängigkeit nicht überwunden wurde. Was vielleicht Marx dennoch gütig gestimmt hätte, wäre die Tatsache, dass die marxistische Ideologie zur Grundlage vieler Bewegungen in Lateinamerika wurde und sogar die der zur sozialen Revolution in Kuba, die sich bis heute an der Macht hält.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

**Bibliografía**

1. Bolívar, Simón: Doctrina del Libertador; Caracas, Biblioteca Ayacucho; Venezuela.
2. Bolívar, Simón: Rede von Angostura; hg. von Sabine Groenewold; Hamburg; Europäische Verlagsanstalt; 1995.
3. Marx, Karl: MEW Band 29, Dietz Verlag; 1978.
4. Marx, Karl: „Bolívar y Ponte“ in MEW Band 14; Berlin; Dietz Verlag; 1964.
5. Marx, Karl: Die Bourgeoisie und die Konterrevolution; in MEW Band 6; Berlin; Dietz Verlag; 1982.
6. Stingl, Robert: Der Mythos Bolívar. Diplomarbeit an der Uni Wien 2008; <http://othes.univie.ac.at/1164/>
7. König, Hans Joachim: Simón Bolívar: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft; Hamburg; Institut für Iberoamerikakunde; 1984.
8. Brief: Simón Bolívar an Sir Robert Wilson; 15. Nov. 1824;  
URL: [http://www.Bolívar.ula.ve/cgi-win/be\\_alex.exe?Acceso=T011900001698/0&Nombrebd=BOLÍVAR&Sesion=2099052456&Destacar=wilson](http://www.Bolívar.ula.ve/cgi-win/be_alex.exe?Acceso=T011900001698/0&Nombrebd=BOLÍVAR&Sesion=2099052456&Destacar=wilson).
9. Briefe Bolívars: URL:<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/79150596101682496754491/index.htm>
10. Bolívar, Simón: Doctrina del Libertador; Caracas, Biblioteca Ayacucho; Venezuela.
11. Bolívar, Simón: Rede von Angostura; hg. von Sabine Groenewold; Hamburg; Europäische Verlagsanstalt; 1995.
12. Marx, Karl: MEW Band 29, Dietz Verlag; 1978.
13. Marx, Karl: „Bolívar y Ponte“ in MEW Band 14; Berlin; Dietz Verlag; 1964.
14. Marx, Karl: Die Bourgeoisie und die Konterrevolution; in MEW Band 6; Berlin; Dietz Verlag; 1982.
15. Stingl, Robert: Der Mythos Bolívar. Diplomarbeit an der Uni Wien 2008; <http://othes.univie.ac.at/1164/>
16. König, Hans Joachim: Simón Bolívar: Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft; Hamburg; Institut für Iberoamerikakunde; 1984.
17. Brief: Simón Bolívar an Sir Robert Wilson; 15. Nov. 1824; URL: [http://www.Bolívar.ula.ve/cgi-win/be\\_alex.exe?Acceso=T011900001698/0&Nombrebd=BOLÍVAR&Sesion=2099052456&Destacar=wilson](http://www.Bolívar.ula.ve/cgi-win/be_alex.exe?Acceso=T011900001698/0&Nombrebd=BOLÍVAR&Sesion=2099052456&Destacar=wilson).
18. Briefe Bolívars: URL:<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/79150596101682496754491/index.htm>.

Nicolás Olivos Santoyo

## Repensar el sentido desde una vía materialista: el marxismo en la teoría crítica de Jürgen Habermas

En este trabajo discutiré y mostraré cómo el filósofo social Jürgen Habermas pretende articular bajo su propia perspectiva, dos tradiciones de pensamiento que normalmente eran consideradas como opuestas y de signo contrario: las vías comprensivas y la tradición marxista. Debido al énfasis que ponían las primeras en concebir la articulación de la vida social a través de la acción de sujetos que compartían un sentido, para algunos marxistas eran tesis contrarias al enfoque materialista dialéctico del cual parte la idea de sociedad en Marx. Por ello, Habermas pretende trazar un puente que permita englobar al marxismo y las vías comprensivas, para lo cual considera que una tarea urgente es reconstruir el materialismo histórico, sumando una teoría de la interacción donde los mundos simbólicos y de sentido sean ámbitos centrales para su entendimiento. Además de concebir que los procesos de constitución de sentido suceden en un desarrollo histórico y social, conducido por la lógica del desenvolvimiento de las relaciones sociales y las fuerzas productivas de la sociedad

**Palabras-clave:** sentido y teorías sociales comprensivas, reconstrucción del materialismo histórico, acción comunicativa, evolución social

Nicolás Olivos Santoyo es  
Profesor-investigador de la  
Universidad Autónoma de la  
Ciudad de México, Toluca,  
Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### 1. Cartografía de un encuentro

Durante el último tercio del siglo XX las ciencias sociales y humanas atestiguaron un vuelco hacia formas de pensamiento que tuvieron como eje para la comprensión de los fenómenos sociales y culturales, el tema de los marcos comprensivos compartidos en comunidades. Ya sean éstos conceptualizados como cultura, visiones del mundo, paradigmas, imaginarios, sentidos, entre otros, parecía que se ponía el énfasis en afirmar que las ideaciones y formas de concebir el mundo tienen un papel más activo y preponderante en la constitución del mundo social que el que habían aceptado las tradiciones dominantes en el siglo XIX y gran parte del XX.

En 1963 aparece publicado el texto de *Teoría y praxis* (1993) escrito por un joven filósofo alemán que posteriormente será considerado por muchos como el continuador de la llamada teoría crítica de la sociedad gestada en Frankfurt: el nombre del autor es Jürgen Habermas. A partir de esta publicación continuaron otros trabajos más, donde se traslucía la manera en cómo este pensador iba estableciendo debates, abriendo posibilidades explicativas en un marco teórico al intercalarlo con otro, resaltando aportes en ciertas tradiciones y rechazando algunas tesis de las mismas, todo ello con una intención: formular su propia comprensión de la sociedad y erigir un modelo teórico para explicarla y además para intervenir en ella con la intención de redirigir los destinos de un

proyecto civilizatorio que se encuentra en algunos callejones sin salida. De tal manera, que este recorrido que inicia e mediados de los años 1960s tiene su momento de culminación con la aparición de lo que se considera la obra central de Habermas llamada *La teoría de la acción comunicativa* publicada en la segunda mitad de los años 1980s del siglo pasado.

Así un pensar que se va gestando, madurando y que llega a su clímax en la segunda mitad del siglo XX, se irá encontrando, nutriendo y a veces confrontando con los reiterados llamados a reconducir el pensamiento social bajo los cánones de una teoría del sentido. Y es claro, como deseo mostrar en este ensayo, que Habermas entabla un diálogo con varias de las tradiciones teóricas que se encumbran bajo esta exigencia comprensiva para las disciplinas humanas y sociales. Este autor durante ese periodo que transcurre de los años sesenta a los ochenta muestra de sus adhesiones a teorías como la hermenéutica, la fenomenología, el pragmatismo del segundo Wittgenstein y la sociología comprensiva de Max Weber y Alfred Schütz, todas abiertamente identificadas con una concepción que pone el eje de la significación como condición de la interacción y de la construcción de lazos e instituciones de lo social.

A pesar de esta empatía con las tradiciones comprensivas, Habermas acarrea la herencia de un pensamiento eje en la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

tradición crítica alemana como es el marxismo, la cual tuvo con las teorías del sentido una relación muchas veces, por decirlo suavemente, tensa y tirante. No cabe duda que Habermas tiene contacto con los autores de la llamada Escuela de Frankfurt ya en el periodo en que éstos, principalmente Adorno y Horkheimer, se habían acercado mucho a las tesis weberianas y nietzchianas y las habían vuelto tan centrales en sus recursos explicativos y críticos a la par que el marxismo. Sin embargo, él ubica las distancias que existen en los postulados entre las vías comprensivas y marxistas. Una distancia que se traduce en el reconocimiento de la existencia de dimensiones de la vida social que son mejor entendidas si las observamos desde la perspectiva de la acción social mediada a través del sentido, lo que no excluiría un entendimiento de los hechos sociales como productos históricos y estructurales que tienen también determinaciones causales sobre la interacción, tal y como lo demanda una perspectiva marxista de la sociedad.

En este ensayo pretendo mostrar ese devenir de la lectura que hace Habermas del marxismo, resaltando los encuentros y coincidencias, los alejamientos que él tiene con dicha tradición bajo el manto de las exigencias de una teoría comprensiva y finalmente cómo aparece en este filósofo alemán del siglo XX la urgente necesidad de reconstrucción del materialismo histórico como una

condición para acoplar estas dos tradiciones a las que considera altamente vigentes y fructíferas en términos explicativos. La obra de Habermas es amplia y extensa no sólo la que se gesta hasta su primer periodo que va desde sus primeros textos hasta *La teoría de la acción comunicativa*, sino que después de ésta continuaron otra gran cantidad de trabajos donde nuevos temas y problemas le aparecieron al autor, en los cuales también nuevas consideraciones sobre el marxismo se hacen patentes.

Seguir las múltiples lecturas de Marx en todo el conjunto de los libros de Habermas rebasaría por mucho los modestos alcances de este trabajo, para los fines de éste ensayo me propongo revisar en libros pioneros de Habermas la historia de encuentros y desencuentros, principalmente los motivados desde los imperativos teóricos-explicativos que le imponen a él su adherencia a una vía comprensiva. Acompaño aquí las revisiones que él hace como condición preparatorio a lo que será su modelo y propuesta de comprensión de la sociedad como una entidad configurada de interacciones mediadas por actos comunicativos, por lo tanto me detengo justo en el momento en que él formula su modelo y recupera al marxismo como uno de los pilares que sostienen su propuesta de sociedad. Un modelo que como lo sostiene en las primeras páginas de su *Teoría de la acción comunicativa*, busca conciliar las perspectivas del sentido, del agente y de la comprensión, con las del sistema,

la estructura y las determinantes históricas.

**2. El arco y la lira. Lucha de tensiones entre las vías comprensivas y el materialismo histórico**

Autores como Richard J. Bernstein (1982), George E. Marcus y Michael Fisher (2000) junto a Alvin W. Gouldner (2000) han señalado que la revuelta comprensiva que se suscitó en las ciencias sociales a finales de los años 1960s podría verse como una tentativa también de subvertir una tendencia explicativa, donde los hechos de lo social sólo eran pensados, o bien como el producto de estructuras y sistemas, o como si lo determinante de la asociación de seres humanos era su concreción en instituciones, roles, normas, reglas y sistemas de representaciones. Así estos momentos convulsivos además de modificar nuestras formas de pensar lo que pensamos, como lo diría Clifford Geertz, declararían sus intenciones críticas contra tradiciones del teorizar como son las propuestas sistémicas, las funcionalistas, estructuralistas, cognitivistas o toda tendencia a dar cuenta de los comportamientos humanos en términos de pautas de acción, normas, roles y estatus.

Ahora son las interacciones en términos de su expresión en la vida cotidiana, las actividades de los agentes sociales vistos como acciones mucho más creativas, libres y abiertas, la constitución histórica de imaginarios que determinan la acción, la construcción significativa de la

vivencia, entre otras, lo que se comenzaron a ver como los temas centrales que define la vida social y cultural, y como el objeto de preocupación y entendimiento por parte de los científicos sociales. De manera que la condición para generar las interacciones sociales en el mundo de vida es posible debido a que los sujetos, que se involucran en la acción, lo hacen bajo el supuesto de que ellos comparten un acervo de sentidos. Ya sea que este sentido se entienda como bagaje de conocimientos y saberes generados en la experiencia mundana cotidiana, mismos que son acumulados y resguardados en instituciones o como patrimonios de las comunidades. O ya sea bien una noción de sentido entendido como ese tipo de imaginarios que se produce en la historicidad de la humanidad para quien, en cada momento de su devenir histórico, ha tendido a generar ideas acerca de quienes son los sujetos humanos, cual es su mundo y cómo debiera ser éste.

Como podemos observar son tres puntos clave que la vía comprensiva resalta y que alrededor de ellos se establecerán los elementos de quiebra o de encuentro entre el marxismo y las familias comprensivas. En primer lugar asumir que las ideas han jugado un papel más importante del que se le ha concedido en la conducción de los procesos históricos de una sociedad, o quizá hasta pensar que más determinante o equivalente a los factores

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

económicos o políticos en la determinación del perfil de un modelo civilizatorio o de un modo de producción. En segundo lugar, voltear a ver que la sociedad se produce y reproduce en la interacción de sujetos, que estos tienen apuestas e intenciones y que en la persecución de las mismas establecen el posible flujo de la relación con otros individuos, por lo que el agente social es mucho más activo en la conducción de los devenires de lo social. Y por último, y derivado de los dos puntos anteriores, el sentido histórico y su puesta en marcha por agentes localizados en una cotidianidad propia y motivados por perseguir las intenciones que les establecen sus visiones del mundo, evidencia lo diverso que pueden ser las vidas humanas en sociedad y cultura, por lo que más que seguir buscando determinaciones estructurales o sistémicas universales, habría que celebrar lo plural y relativo de las expresiones de las formas sociales.

Desde la decimonónica polémica por las llamadas ciencias del espíritu y comprensivas hasta su reactualización a mediados del siglo XX, al interior de los marxismo las críticas y oposiciones a los tres puntos antes descritos se han hecho patentes, lo que explica los sentimientos de ambivalencia que en el marxismo contemporáneo y occidental se ha tenido respecto a estas vías, donde el desarrollo del pensamiento de Habermas muestra esta fluctuación de simpatías, críticas y urgente tarea

de superación y renovación en los puntos de encuentro. Pero también la virulencia con la cual tratarían las nuevas ciencias comprensivas a las vías sistémicas y explicativas, marcaban la lectura que desde éstas se hacían del marxismo considerándolo una más de las posturas que pretendían cosificar al sujeto dentro de las estructuras o sistemas.

La posible equivalencia que existe entre comprender el sentido desde una lectura a la cual se denominaría idealista, motivó todo intento de fuga y crítica desde los marxismo hacia las vías comprensivas. Se trata de una actitud que no sólo podríamos encontrar en los padres del materialismo histórico, sino que fue mucho más dominante en los desarrollos del marxismo de partido y del académico hasta mediados del siglo XX. Así tanto el fantasma de dotarle posibilidades creativas en el orden social a las ideaciones, como pensar que éstas tienen una autonomía en su constitución, es incompatible con una tendencia que afirma la primacía de lo "material" (reducido a lo económico y tecnológico) sobre lo ideal, sustentada en una teoría del reflejo donde las ideas y sus lógicas que las articulan son la contraparte de la propia estructura de la sociedad. Y es evidente que una propuesta que desee salvar dicho abismo tendrá que enfrentar las exigencia de ver la posibilidad creativa de las ideas sobre el mundo social, pero sin desligar el carácter material que tienen éstas: tema que trataremos de evaluar en este

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

trabajo bajo el tratamiento que hace Habermas de ésta tensión.

La posibilidad de este encuentro no sólo se debió por el debilitamiento, al transcurrir del tiempo, de la obsesiva tendencia a pensar a las teorías sociales como expresiones de la oposición entre idealismo y materialismo (ver Giddens, 1988: 21), sino que también provino de una relectura de textos de Marx que habían permanecido desconocidos para los marxismo de principios del siglo XX. Un Marx que trataba con mayor indulgencia el papel de la ideación que lo que había mostrado en el famoso *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1970) de donde proviene la teoría del reflejo y de las escalas: fuerzas productivas, relaciones de producción y superestructura. Por ejemplo en los *Grundrisse* en particular en el apartado intitulado "El método de la economía política" Marx va mostrando cómo el pensamiento abstracto, lo que correspondería a la ideación o al sentido en su autonomía, no sólo se configura en una relación con la realidad dada históricamente, sino que el pensamiento también efectúa sus propias síntesis, reproducen lo concreto en el pensamiento (Marx, 1987:21). Ejemplifica lo anterior con la noción de dinero, cuyo sentido actual que permite su uso y aceptación en el mundo moderno capitalista se da hasta que las condiciones históricas se desarrollen y aparezcan las determinaciones concretas que le dan su especificidad como dinero en el capital, pero

también señala Marx ahí la idea de dinero, o como diríamos el sentido social que implica el imaginario del dinero, se inserta en el flujo del proceso histórico real como ideas que posibilitan los fenómenos sociales que dinamizan al sistema capitalista.

De igual manera el sesgo historicista que circunda algunas de las posturas comprensivas permitirá tender puentes de diálogo entre éstas y las lecturas de Marx realizadas por ciertos seguidores, entre ellos Habermas. Un Marx más volcado a Hegel y un Dilthey que rompe sus fundamentos psicologísta e individualista y que en su texto *El mundo histórico* (1978) tiene un retorno a Hegel, faculta al cruce de entendimientos. Así un enunciado como el de Dilthey donde afirma que la vivencia se expresa objetivamente en obras como las artes, la filosofía, los sistemas de pensamiento, la literatura, etc., y que dicha vivencia es definitoria de un momento histórico o de un grupo cultural (Dilthey, 1978: 100), podría ser interpretada a la luz de muchos de los postulados del materialismo histórico e incluso podría contribuir heurísticamente al marxismo para dar cuenta de la relación historia, modos de producción y visiones del mundo, sin reducir la imbricación a la famosa teoría del reflejo.

De ahí que en la auto-comprensión de las relaciones teóricas que dominará el panorama de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XX, la irreductibilidad entre tendencias que se orientaban al

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

sentido y las tradiciones marxistas se fue difuminando permitiendo nuevos diálogos y relaciones inter-teóricas tal y como las define Ulises Moulines (1982: 191-203). Un caso paradigmático de este tipo de actitud motivada más por el diálogo que por la disputa lo observamos perfectamente en el devenir de las tensas lecturas que ha habido entre el marxismo con el desarrollo de la sociología comprensiva de Max Weber. Efectivamente, con la excepción de un Lukács en *Historia y conciencia de clase*, la primera mitad del siglo XX vio a Weber como el anti Marx, quien ofrecía una comprensión de la historia, y en concreto del surgimiento del capitalismo, desde un idealismo que a todas luces representaba la antifésal materialismo histórico. Pero como lo han señalado tanto Giddens como Francisco Gil Villegas, durante la segunda mitad del siglo XX y en particular con la lectura de la Escuela de Frankfurt, la noción de racionalidad moderna occidental tal y como la formula Weber se introduce como un mecanismo mediador que permite enlazar las dimensiones vinculadas a las imágenes del mundo, con las formas de acción social y sus sedimentaciones en estructuras e instituciones. De manera tal, que al incorporarse los marxistas al debate acerca de eso llamado modernidad, la idea de que éste proyecto civilizatorio implicó el desarrollo de una racionalidad, instrumental, individualista y vinculado al dinero, riqueza y acumulación es hoy un hecho casi por muchos aceptado.

No obstante aún algunos puntos de reflexión quedaban pendientes, no con el afán de establecer una primacía entre las teorías, sino quizá sólo para realizar los propios ajustes que los paradigmas requerían si deseaban establecer un vínculo menos tenso. Así por ejemplo, la necesidad de escapar de la interacción en el plano del mundo de vida cotidiano para poder elucidar sí algo a nivel estructural le es propio a la vida social, donde conocer las lógicas y formas de las estructuras permitiría poder explicar con intención de transformación y praxis, es sin duda una demanda del marxismo que mantiene otras exigencias a diferencia de las ciencias sociales comprensivas. Y para la tarea de crítica de la sociedad, central para todo tipo de marxismos, la interpretación, que es eje de las vías comprensivas, no es suficiente sino que se necesita trascender ésta hacia cánones explicativos que permita identificar causas y efectos de los acomodos de cierto tipo de relaciones sociales que tienden a la subordinación, explotación o enajenación de unos humanos por otros.

De igual manera los vínculos entre las ideas y las condiciones no ideales del mundo social es un tema de agenda que bien merece la pena pensarse para los continuadores del pensamiento de Marx. No ya con el ánimo de establecer una relación de causalidad directa y unidireccional, incluso probablemente se acepte la tesis weberiana de la afinidad electiva entre ciertos

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

hechos ideales y algunos procesos económicos, políticos o de organización social; pero lo que si puede ser un imperativo es aclarar los mecanismos de imbricación entre lo simbólico y el sentido con las formas económicas, políticas y sociales. Como bien lo señalan William Sullivan y Paul Rabinow en su introducción a su compilación *Interpretative Social Science* (1987), para la llamada teoría crítica de la sociedad un postulado de la materialidad de lo social actúa como horizonte taxativo que justo les hace patente que existe una tensión irreductible entre las voluntades, deseos, apuestas de los sujetos y las imágenes del mundo que sustentan a éstas, con los imperativos que a los individuos les imponen fuerzas materiales de la sociedad (Sullivan y Rabinow, 1987:16-17). Y considero que esta tensión entre idea y materialidad será un problema central en la propuesta que tiene Habermas de conciliar mundo de vida (sentido) con sistema (estructura histórica y de clases), que le implica a él intentar reconstruir el materialismo histórico.

**3. Marx a través de los espejos. Las múltiples lecturas de Jürgen Habermas**

En su prólogo a la nueva edición de *Teoría y praxis*, Habermas afirma que casi todos sus trabajos hasta la *Teoría de la acción comunicativa* podrían ser comprendidos como desarrollos teóricos formulados bajo un horizonte comprensivo enmarcado por ese intento de mediar teoría y praxis, instaurando así su

pensamiento, dentro de una tradición cuyo mejor exponente ha sido sin dudas Karl Marx. Habermas se trata de posicionar dentro de un estilo de teorizar la sociedad inmersa en el horizonte de aquello que se ha conceptualizado como praxis en el marxismo, cuyo rasgo distintivo es la doble preocupación de unificar en un paradigma teórico, por un lado el análisis reflexivo de las condiciones históricas donde se gestan las formas sociales y sus formas de ideación, y por el otro lado, generar una teoría que sirva para iluminar al sujeto acerca de los procesos históricos que le resultan dominantes con la intención de fortalecer la acción emancipatoria.

Y como Habermas lo sostiene en *Teoría y praxis* este horizonte de comprensión de las ciencias sociales y humanas ha sido algo que se ha olvidado en la teoría y en la filosofía de lo social, debido al dominio moderno de una racionalidad técnico-cientificista del mundo. Dicho cientificismo del conocimiento tendrá, para las ciencias sociales, algunas consecuencias negativas que han imposibilitado la orientación práctica de los saberes histórico-sociales. Una de éstas fue el haber desvinculado el conocimiento de su contexto de origen, cancelando así toda búsqueda por revelar los intereses que persiguen y guían al conocimiento, imposibilitando así, los entendimientos objetivos del contexto histórico que constituyen dichos intereses científico.

Un cientificismo que al cancelar toda investigación

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

sobre la génesis histórico social de donde emerge la teoría, se liquida igualmente la posibilidad de que la misma pueda ser un instrumento de acción o de orientación de la acción. Así, no solo se da un divorcio entre conocimiento y contexto de origen e intereses que lo guían, sino que también entre la posibilidad de que el saber regrese al contexto de donde se originó como guía para la acción práctica. Por lo tanto, otra de las consecuencias de esta orientación científicista en la ciencia social, será su carácter técnico-social de aplicación. Según Habermas la filosofía social se ha tornado monológica por lo que no puede relacionarse con una praxis, sino tan sólo con una acción intencional-racional dirigida por recomendaciones técnicas. Para él, con el advenimiento de la modernidad se dio todo abandono del pensamiento político de la antigüedad clásica caracterizada por concebir una unidad en la reflexión filosófica entre teorización y orientación práctica, esta última manifestada en el actuar ético y político del hombre. Una tradición olvidada que sólo se recuperará con el marxismo, recuperando del todo una reflexividad científica del mundo, pero también que se inmersa en el ámbito de las interacciones sociales e influya en la conducción de los procesos de crítica y emancipación.

Pero, ¿Cómo entiende Habermas la pretensión de científicidad a la cual el materialismo histórico también le apuesta y que él

reivindica? O ¿Cómo aceptar esta científicidad si anteriormente se habían criticados sus orientaciones negativas?

Aquí el hecho es que el autor no cancela que la ruptura moderna, y con ella el advenimiento del de la racionalidad científica, pueda tener implicaciones positivas y de orientación teórica necesarias para la construcción de una filosofía social con orientación práctica. Para él la autoreflexión debe estar fundamentada científicamente y conducida por una metodología que apunte a la explicación de los procesos que generan patologías o distorsiones en el mundo social. Habermas tiene en mente que un análisis crítico de la sociedad no puede hacerse sin la ubicación de procesos y tendencias a las cuales podamos imputar cierta causalidad en la configuración de los órdenes sociales y culturales. Una idea que de cierta manera genera una distancia entre Habermas y algunas de las vías comprensivas que subsumen la tarea de las ciencias sociales a la interpretación de los sentidos y su ubicación como determinantes de la acción social sólo en el nivel de mundo de la vida cotidiana, o como dirían los antropólogos, remitiéndolas al punto de vista del nativo o del actor.

Una teoría con intención crítica y práctica también se ve enfrentada a ciertas formas de historicismo que liquida la formulación de universales de lo humano, ante el riesgo que toda forma de relativismo conlleva para cualquier intento de teoría

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

crítica, Habermas demanda la restitución de ciertos universales que sirvan de base para generar una teoría de la sociedad que también pueda tener una orientación normativa. Así, el marxismo encontrará en el trabajo humano y en la capacidad creadora de éste, un hecho universal desde dónde le es posible cuestionar los procesos de enajenación que en las sociedades de clases tiene esta actividad, la cual le es arrancada a su propietario para ser usufructuado por otro.

El marxismo, señala Habermas, al ser una teoría crítica se puede colocar entre el camino positivista de la científicidad y la filosofía pura especulativa. En su artículo aparecido con el nombre de *Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica*, observa que las lecturas marxistas han transitado entre su valoración como filosofía de causas primeras, como una ontología del hombre y/o una antropología filosófica; hasta un entendimiento de esta teoría como una metodología para el análisis científico de la historia y de los sistemas económico-sociales también llamados modos de producción.

Una lectura del Marx filósofo buscaba rastrear su concepción de los orígenes del hecho social y de la acción humana resaltando en ellas su valor político como teoría revolucionaria. Pero ésta lectura no podían trascender un entendimiento del marxismo como filosofía, a pesar de los señalamientos del propio Marx de

trastocar la filosofía para construir una ciencia. Así, bajo esta indicación, éstas aproximaciones filosóficas pronto tuvieron su contraparte: una lectura científicista de Marx. Ésta se caracterizó por centrar la validez de esta teoría en su carácter de investigación empírica y que el propio Marx se encargó de aplicar al estudio de la economía y del Estado. Escenarios que sirvieron para contrastar sus hipótesis y leyes de la sociedad de allí que éstas se erigieron como los únicos campos posibles de investigación para una ciencia social.

Estas lecturas dice nuestro autor, corrieron el riesgo – particularmente la lectura positivista- de reducir el marxismo a una ciencia “pura”, como los otros la trataron de reducir a una filosofía “pura”, perdiéndose la posibilidad de ver en Marx una teoría crítica cuya centralidad se la vuelve a dotar su intención práctica. Habermas orienta entonces su lectura marxista de la praxis hacia resaltar un concepto que para él unificará estas dimensiones: la filosófica (entendiendo que la lectura filosófica marxista remitía a una idea de que la filosofía debe tener una acción política) y la científica. Este concepto es la noción de interés, el cual se volverá central en el pensamiento habermasiano. El sentido crítico de la teoría marxista se destaca en su concepción del sujeto portador de intereses. Con esta noción Habermas unifica una crítica de la filosofía como una crítica de la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

cientificidad marxista, pero que retoma y fortalece el ámbito de reflexión que a cada una le compete.

Así el sentido filosófico de la teoría marxista resalta el papel que juega el sujeto cognoscente, y el uso activo que le dota al conocimiento. Este sujeto se explica a partir de los contextos donde actúa, el espacio donde desarrolla una praxis social, la que es posible aclarar a partir de retomar las investigaciones científicas de la sociedad. En este contexto social él se desarrolla como perteneciente a un sector, a una clase dentro del proceso social del trabajo, pero también se desarrolla a partir del proceso de ilustración de las fuerzas políticas sobre sus propias metas, en éstas descansa la posibilidad del autoesclarecimiento de sus condiciones histórico sociales capaces de conducirlo hacia su emancipación. Así, el marxismo se puede inscribir en aquello que Max Horkheimer llamó "teoría crítica" que se opone a la "teoría tradicional" justo al lograr su reflexión en los dos sentidos mencionados.

El problema que se le presentará a Habermas será determinar entonces, qué tipo de interacciones se dan en el terreno de lo social, los cuáles tendrán que conducir el interés cognoscitivo y emancipatorio. Su pregunta será si el marxismo en su concepción de la sociedad, en su programa para comprender la interacción entre seres humanos, podrá ser la herramienta que a Habermas le permita construir su propio entendimiento de lo social

o si para tal labor es necesario voltear a las vías que han ponderado el sentido y su desenvolvimiento en el mundo de vida como eje de la constitución de lo social.

A diferencia de muchos pensadores que asumieron en su juventud algunas tesis marxistas y que posteriormente las abandonarían, Habermas no construye su crítica a Marx en un intento más de renegar de viejas utopías, o de arrepentirse por haber abrazado un dogma que resultó más bien ideología que ciencia. Él –y en esto reside un hecho interesante de su pensamiento– se va distanciando de algunas tesis de Marx a través de ir construyendo un modelo propio de entendimiento del hecho social. Es decir, que sus críticas al marxismo (tanto el de Marx pero principalmente el de sus seguidores: Engels, Lenin y Stalin) como hacia otras teorías, se inscriben en un camino de autoesclarecimiento que lo conducirán a la formulación de la idea de acción comunicativa como una dimensión importante para comprender las interacciones sociales que ocurren en el mundo de la vida.

En un escrito de 1967 titulado *Trabajo e interacción*, Habermas encuentra que es en el pensamiento hegeliano del período de Jena donde se puede localizar una distinción fundamental de los distintos ámbitos de en que se manifiesta la formación del espíritu; idea que Habermas trasladará a la comprensión de la especie humana y de la sociedad. Para el Hegel de Jena

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

la formación del espíritu se da en un proceso manifestado en tres momentos: lenguaje, instrumento y familia. Estos son para Habermas el ámbito de la representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción recíproca (lenguaje, trabajo y relación ética). Para él más que ser una manifestación del espíritu son las condiciones por medio de las cuales éste se construye. Habermas considera, al igual que Hegel, que en la comprensión del espíritu, más tarde él lo trasladará en la comprensión del ser humano, no pueden desligarse estos tres momentos. Es decir, que "sólo cuando tomamos en conjunto estos tres modelos dialécticos básicos de la conciencia existente se nos hace transparente el espíritu en su estructura (Habermas, 2001: 12-13)". Estos tres momentos serán constitutivos del yo en tanto se construyen en la reciprocidad es decir en la intersubjetividad, de allí que para Habermas no sólo sean las formas en que se manifiesta la relación entre los sujetos, sino que a su vez son las que conducen o la posibilitan. "Es cuando la subjetividad pasa a la objetividad de un universal, en el que sobre la base de la reciprocidad, los sujetos que se saben así mismos quedan asociados como no idénticos (Ibid: 18)".

Lo que quiere sustentar Habermas es que aquel mundo de donde emerge la teoría, el cual había sido cancelado por los positivistas y que para el marxismo es central, tiene una constitución y esta está dada por

la acción entre sujetos. Aquello que es el escenario de la praxis social, el lugar de donde surge la reflexión y hacia donde regresa, tiene su propia ontología la cual está dada por las relaciones de los individuos en el mundo. Esas relaciones están mediadas por la interacción social, el lenguaje y el trabajo, son estas las dimensiones explicativas del hecho social o mejor dicho, los elementos a considerar si se desea aclarar el escenario de la praxis social.

Así, un primer nivel a considerar para entender el camino de la autoconciencia del sujeto debe ser el esclarecimiento de lo que sería el contexto de la interacción. Según Hegel éste representa para los sujetos un proceso de formación donde, al no centrarlo al ámbito de un yo solitario, este se explica también como un acuerdo comunicativo de sujetos opuestos. Hegel –dice Habermas– introduce la acción comunicativa como el medio en el que se desarrolla el proceso de formación del espíritu autoconsciente. La interacción son las relaciones sociales anunciadas por Marx, sólo que ahora, son entendidas como sostenidas por normas institucionalizadas y conducidas por el intercambio simbólico dado a través del lenguaje.

El lenguaje, por otro lado, refiere al ámbito de la utilización de símbolos, son tanto una herramienta para representar, pero también son un medio de interacción. A partir de ésta última dimensión, es que el lenguaje –entendido como el espacio de lo simbólico– adquiere

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

existencia como tradición cultural, y sólo en tanto ésta es que puede ser comprendida en los marcos de la acción comunicativa. "pues sólo las significaciones intersubjetivamente válidas y constantes, que están tomadas de la tradición, permiten orientaciones basadas en la reciprocidad, eso es; expectativas complementarias de comportamiento (Habermas, 2001: 35)".

Finalmente el otro ámbito de constitución del sujeto es el trabajo. Este es la forma específica de satisfacción de las necesidades, lo que permite distinguir al espíritu de la naturaleza. El trabajo se manifiesta en los instrumentos con los cuales el sujeto establece la mediación con la naturaleza, posteriormente se vuelve a partir de la acción instrumental contra la propia naturaleza. Esta acción instrumental como trabajo social también está inserta en una red de interacciones y depende a su vez de la acción comunicativa. El trabajo como acción instrumental queda supeditada a las normas de la tradición cultural, ésta será el marco institucional donde se formarán las reglas técnicas, las cuales se articulan bajo las condiciones de la acción comunicativa. Pero Habermas reconoce que la acción instrumental también tiene sus propias reglas por lo que no se puede reducir la interacción al trabajo o deducir el trabajo de la interacción como lo hizo Marx.

Esta ontología del mundo será el punto nodal donde comienza el distanciamiento con Marx. Para

Habermas el principal problema del marxismo es que redujo la actividad humana, la praxis social a la dimensión hegeliana del trabajo. Si bien Habermas acepta que Marx, sin haber conocido los trabajos del Hegel de Jena, descubre que la conformación del todo social se da a partir de un juego dialéctico entre el trabajo, o desarrollo de fuerzas productivas por un lado, e interacción o relaciones sociales de producción, el problema del marxismo, dice nuestro autor, es que sólo veía la actividad humana, la praxis social, como una acción instrumental. Marx reconocía los dos ámbitos, sólo que para él, es en la producción cuando el hombre establece determinadas relaciones sociales.

Aquí el problema no es que Marx desligaba o omitiera otras posibles esferas por donde se pudiera construir la acción del hombre; sino que las pocas que lograba reconocer –en particular la interacción- era reducida a la lógica de la acción instrumental. Es decir, que a pesar de que Marx reconoce o redescubre que la ontología del mundo social se construye en la dialéctica fuerzas productivas –conducidas por la racionalidad instrumental y que corresponderían al nivel del trabajo hegeliano- y relaciones de producción –el espacio de la interacción-, el problema de Marx es que no logra imaginar un mundo social donde fuerzas productivas y relaciones de producción implican un aspecto de constitución del sujeto irreductibles entre sí.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

El retorno a una teoría de la sociedad con intención práctica reconoce, en primera instancia, la necesidad de aclarar los mecanismos por medio de los cuales se construye el espacio de la acción social; Habermas se perfila en ésta dirección a partir del texto que hemos comentado. Como vimos el distanciamiento con Marx se da en un proceso de autocomprensión de la sociedad y del ser humano que desembocarán en el modelo expresado por Habermas en su libro *La teoría de la acción comunicativa*. Sin embargo, nuestro autor no cancela aún el pensamiento marxista, que a pesar del reduccionismo explicativo en que cae Marx, le reconoce que pudo intuir a la sociedad como conformada por las esferas de la interacción y del trabajo, dejando sólo de lado la dimensión comunicativa y la dimensión simbólica; de tal manera más que tirar por la borda a Marx habría que reconstruir su pensamiento.

Así para Habermas, una tarea pendiente de una teoría crítica de la sociedad es la de identificar y explicar la manera en que se construyen los espacios de la interacción mediada simbólicamente, que se orienta por normas intersubjetivamente vigentes y que definen expectativas recíprocas de comportamiento reconocidas por los sujetos de la interacción. Las normas son sancionadas socialmente y su sentido se torna objetivo a partir de la comunicación lingüística, de allí que su validez se la otorgue la comunidad y no,

como es el caso de las reglas técnicas, en la adecuación empírica de enunciados lógicamente correctos. Y así como lo preveían los teóricos del sentido, tanto la adopción de un imaginario del mundo como la internalización de normas de comportamiento nos brinda las estructuras de la personalidad que definen a los sujetos históricamente.

**4. A manera de conclusión: la reconstrucción del materialismo histórico: sentido y estructuras históricas**

Y en este punto es que se puede efectuar el tan anunciado encuentro entre una visión marxista y una postura histórico-comprendiva. Y el punto de convergencia materialista es sin lugar a dudas la tesis de Marx que afirma que el origen del conocimiento y de las formas de conciencia surgen y se desarrollan en su dimensión material e histórica.

En el balance de que hace Jürgen Habermas sobre su pensamiento, a la luz de la aparición de la nueva edición de *Teoría y Praxis*, comenta que su pensar se fue dirigiendo cada vez más hacia un paradigma filosófico y sociológico orientado a ver la acción humana como el producto de acuerdos intersubjetivos que tienen como base la actuación comunicativa de sujetos que comparten normas, valores en común. Sin embargo ésta es sólo una premisa que hace pensar en una comunidad ideal, ya que una sociología crítica cuestiona, tal y como lo hace Habermas en su crítica a

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Gadamer, reducción de los sistemas sociales a la cultura o tradición. Una teoría crítica que asume el sentido marxista de la crítica a las ideología cuestiona la idea de un consenso natural de las sociedades y devela así los mecanismos de poder introducidas en los sistemas de acción. Para nuestro autor el poder atenta contra un proceso de comunicación, pero que a su vez están situados en las mismas estructuras que permiten la comunicación por lo que el psicoanálisis y la crítica de las ideologías marxista pueden ser útiles en la construcción de una teoría de la comunicación sistemáticamente deformada. Pero también una teoría como tal se sustentaría en una visión que rescata una pragmática universal que apela a la existencia de tradiciones y estructuras normativas, en lugar de ser éstas idealizadas (como lo hacen las ciencias de la cultura) o cosificadas como un elemento no cambiante y trans-histórico. Habermas considera que poner una pragmática en relación con una visión materialista histórica nos permitiría realizar conjeturas plausibles y con posibilidades de verificación empírica, sobre cuál es la lógica de desarrollo de los sistemas morales, las imágenes del mundo de ideas religiosas y prácticas de culto.

Este es el ámbito de preocupaciones que lleva a Habermas a plantearse que esta revisión histórica pone de manifiesto también como el desarrollo de institucionalización de prácticas discursivas están

anclados en mecanismos de aprendizaje de nuevos contenidos y códigos. La evolución social nos muestra como esos aprendizajes históricamente adquiridos son conquistas innovadoras que impactan y tienen consecuencias directas en el ámbito del mundo de vida, por lo que una teoría social que piense estos desarrollos deberá de explicarlo en relación al propio desenvolvimiento de las fuerzas productivas y las formas de control y organización de éstas.

Para Habermas, Marx fue el pionero en mostrar cómo el desarrollo histórico implicó para las sociedades ampliar sus capacidades técnicas de explotación de la naturaleza. Es a partir de dicha ampliación, según nuestro autor, que se puede vincular teóricamente un análisis del desarrollo de las fuerzas productivas y desde ahí der cuenta también de la ampliación de los procesos de aprendizaje desde los cuales se movilizan y reproducen las fuerzas productivas. Este saber técnico no se desliga de su movilización y reproducción en los mundos de vida, por lo que su concreción humana está dado en el contexto de un actuar comunicativo, que conlleva también un desarrollo de las estructuras normativas además de una incesante modificación de las imágenes del mundo.

De tal manera que para Habermas una posible articulación entre las vías marxistas y las tendencias comprensivas en ciencias sociales, pasa por reconocer los procesos objetivos, las estructuraciones de lo social,

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

que Marx identificó correctamente en el campo de la economía y las instituciones sociales sólo a condición de observarlas en su historicidad. Lo que habría que hacer es empatar esta teoría de los modos de producción con aquello que las vías comprensivas resaltaban como son las normas y valores morales, las formas del saber práctico y del actuar comunicativo. La máxima marxista que las sociedades históricas representan ciertas formas de fuerzas productivas, relaciones de producción y superestructura, Habermas la interpreta diciendo que: "...de la regulación consensual de los conflictos de acción se verifican procesos de aprendizaje que se plasman en formas más maduras de la integración social, en nuevas *relaciones de producción*, y que hacen posible el empleo de nuevas fuerzas productivas. Con ello las estructuras de racionalidad, que encuentran su expresión en imágenes del mundo, representaciones morales y formaciones de identidad, que adquieren eficacia práctica en el

seno de movimientos sociales y que, en definitiva toman cuerpo en los sistemas institucionales, cobran una importante posición desde el punto de vista de la estrategia de la teoría (Habermas, 1986:12)".

De tal suerte que lo que él llama reconstrucción del materialismo histórico pasa por generar una teoría que a la vez que explica los procesos de evolución histórica en términos de fuerzas productivas y relaciones sociales, ésta debe también dar cuenta de las formas en que se desarrollan las estructuras de la personalidad, las imágenes simbólicas del mundo, los mecanismos de construcción de la identidad y los valores y normas morales. Así cada etapa de la historia humana significa no sólo una nueva relación de explotación de la naturaleza, implica un entendimiento distinto de la misma y un crecimiento de la complejidad social que a al mismo tiempo trae aparejado cambios en las interacciones y en las estructuras imaginativas del mundo.

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

### **Bibliografía**

1. Bernstein J. Richard (1976), La reestructuración de la teoría social y política, FCE, México.
2. Dilthey, Wilhelm (1944), El mundo histórico, Obras de Dilthey volumen VII, FCE, México.
3. Giddens, Anthony (1988), El capitalismo y la moderna teoría social. Editorial Labor, Barcelona.
4. Giddens, Anthony (1995), Politics, Sociology and Social Theory. Stanford University Press, Stanford.
5. Gil Villegas, Francisco (2013), Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-212). FCE, México.
6. Gouldner, Alvin W. (2000), La crisis de la sociología occidental. Amorrortu, Buenos Aires.
7. Habermas, Jürgen (1972), Knowledge and Human Interests. Beacon Press, Boston.
8. Habermas, Jürgen (1989): Teoría de la acción comunicativa. Taurus, Madrid, 2 vol.
9. Habermas, Jürgen (1992), La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus, Madrid.
10. Habermas, Jürgen (1993), Teoría y praxis. REI, México.
11. Habermas, Jürgen (2001), Ciencia y técnica como "ideología". Tecnos, Madrid.
12. Marx, Karl (1970), Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política. FCE, México.
13. Marx, Karl (1987), Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Siglo XXI, México.
14. Moulines, Ulises C. (1982), Exploraciones metacientíficas. Alianza, Madrid.
15. Rabinow, Paul y William M. Sullivan (1987), Interpretative Social Science. A Second Look. University of California Press, California.

Davide Eugenio Daturi

## L'avvicinamento tra la fenomenologia e il marxismo nelle ultime opere di Enzo Paci

Durante l'ultima parte della propria vita Enzo Paci introdusse la proposta teorica forse più importante di tutto il suo percorso speculativo. Prendendo spunto dagli interessi dell'ultimo Husserl volti a una evidente posizione antropologica, Paci considerò la nuova accezione dell'ego trascendentale del filosofo tedesco, il punto di partenza per proporre una critica alla scienza moderna e indicare la possibilità di un cambiamento sostanziale del mondo occidentale. L'originalità della proposta paciana, oggetto di questo testo, consiste soprattutto nel fatto che all'inizio degli anni Sessanta la suddetta idea fu avvicinata dall'autore italiano a certe posizioni dell'opera marxistica. Cercheremo quindi di mostrare prima di tutto in che modo la proposta teorica di questo filosofo si iscrive nel suo percorso speculativo e poi come sia possibile secondo Paci avvicinare due posizioni che sulla carta appaiono irrimediabilmente distanti.

**Palabras-clave:** Enzo Paci, marxismo, antropología, trascendencia, ego

Davide Eugenio Daturi es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Tra le differenti fasi che segnarono il percorso di ricerca di Enzo Paci, una delle più importanti fu senza dubbio quella che ebbe inizio negli anni Sessanta, in cui il filosofo italiano cercò di avvicinare l'antropologia marxistica alle idee dell'ultimo Husserl di *Krisis*.

In questo breve scritto abbiamo l'intenzione di rispondere a due domande fondamentali relative all'ultima fase della ricerca paciana: quali furono le ragioni per cui Enzo Paci decise di tracciare un cammino in cui la fenomenologia e il marxismo si potevano incontrare? E poi: su quali basi si fondava il suddetto cammino in comune?

In relazione alla prima domanda c'è da ricordare inizialmente che per ragioni di organizzazione del materiale paciano si è soliti dividere il percorso di ricerca di questo filosofo in tre momenti o fasi fondamentali: l'esistenzialismo positivo degli anni giovanili e che arriva fino al 1950, il relazionismo del decennio successivo e il ritorno alla fenomenologia degli anni Sessanta, con il suddetto avvicinamento tra il pensiero di Husserl e l'antropologia marxista.

Le ragioni della scelta di Paci di tracciare un cammino in comune tra la fenomenologia e il marxismo partivano in primo luogo dal senso complessivo delle sue ricerche, nelle quali dopo più di trent'anni di studi il nostro aveva introdotto soprattutto una visione tutta propria in relazione al posto dell'uomo nella Storia. Partito dall'idea di un uomo

dialetticamente diviso tra una forza razionale e quindi morale da una parte e un fondo esistenziale il cui mistero secondo Paci doveva e poteva diventare oggetto della ricerca filosofica, dall'altra, nel corso degli anni Quaranta i suoi studi lo avevano avvicinato alle opere di Vico e Kant, i quali, con l'antropologia filosofica del primo e la sua nozione di uomo concreto e il concetto di ragione, del secondo, intesa come una guida nella storia, gli permisero di introdurre un'idea più completa del soggetto vivente.

Furono proprio i due temi citati, la concretezza dell'uomo e il suo posto nella Storia come soggetto razionale che, dopo il breve periodo caratterizzato dalla teoria relazionista, che per certi versi cercava di superare i limiti e la debolezza teoretica (Vitiello, 1994: XIX) dei lavori dedicati a Kant e a Vico, trovarono un punto d'approdo essenziale nel rigore speculativo e nell'antropologia filosofica della fenomenologia di Husserl.

Paci può essere annoverato tra i primi filosofi europei dell'epoca ad avere visitato l'archivio del Padre Von Breda a Lovanio che conteneva le opere non pubblicate di Husserl. Nei suoi differenti viaggi in Belgio il nostro venne in contatto con numerosi testi del filosofo tedesco e in particolare con quelli che egli considerava di maggior interesse per il proprio percorso filosofico, vale a dire quelli sulla Storia ed il tempo di cui divenne uno dei maggiori divulgatori in Italia. Il primo prodotto importante del

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

terzo periodo paciano fu il libro intitolato *Diario fenomenologico* che riflette già nel titolo il nuovo indirizzo teorico del nostro autore.

La filosofia husserliana arrivava quindi a completare il discorso che nell'opera paciana era partito dall'esistenzialismo come critica al neohegelismo crociano e alle derive metafisiche in generale e che con la nozione di uomo concreto di Vico e quella kantiana di trascendentale aveva cercato di comprendere meglio la dialettica interna tra esistenza e ragione. La idea husserliana di monada concreta e di un uomo che vive al proprio interno la esperienza della temporalità in cui coincidono la storia personale e quella epocale, permetteva a Paci di superare le incertezze teoretiche che l'accostamento degli altri due autori, Vico e Kant, non era riuscito ad aggirare. Husserl, infatti, secondo Paci aveva introdotto un'idea di uomo che proprio perché temporalmente gettato nell'esperienza dell'altro come orizzonte trascendentale di un Ego incarnato, doveva essere incluso nel fenomeno generale del mondo, la *Lebenswelt*, e si trovava quindi direttamente e intimamente connesso con il proprio tempo storico.

A questo tema il nostro dedicò un libro pubblicato nel 1961 che può essere considerato il testo che segna il vero inizio della terza fase del suo pensiero. Per altri versi, accanto al tema del soggetto incarnato e della temporalità esisteva anche un altro aspetto dell'opera di Husserl del quale Paci aveva cominciato

a interessarsi in quegli anni. Come si sa, durante gli anni Trenta Husserl aveva dato vita a una riflessione sulla cultura moderna e sulla crisi delle scienze contemporanee, poi pubblicata nel testo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Non vi era dubbio, secondo Paci, che proprio in quest'ultima opera l'analisi husserliana era giunta a tracciare il senso di una nuova idea di umanità partendo in particolar modo dalla critica dell'idea moderna di scienza.

Queste due linee di studio, l'idea husserliana di soggetto trascendentale concretamente incarnato nelle pratiche umane e quella della crisi delle scienze, che, detto di passaggio, rifletteva la decadenza generale dell'uomo occidentale e la sua incapacità di dirigere le proprie azioni in modo razionale, avrebbero quindi caratterizzato il pensiero paciano degli ultimi anni, fino a portarlo, come si sa, a progettare un'enciclopedia fenomenologica delle scienze.

Se quindi i temi suddetti della fenomenologia di Husserl avevano catturato l'attenzione del nostro autore, va detto che durante quei primi anni Sessanta, Paci sembrò rendersi anche conto che l'analisi husserliana aveva certe analogie con la descrizione marxista dell'uomo dell'epoca capitalistica.

Il testo che senza dubbio segna l'inizio di questo avvicinamento teorico è l'articolo pubblicato da Paci nel giugno del 1963 sulla rivista *Aut Aut* con in titolo *Il significato dell'uomo in Marx e Husserl*, che riproduceva

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

la conferenza letta dallo stesso l'anno prima presso l'Accademia filosofica di Praga, mentre, proprio sulla relazione tra il pensiero dei due filosofi tedeschi sarebbe poi uscito nel 1963 l'opera che riflesse in modo più completo la linea tesa dal nostro autore tra la fenomenologia e il marxismo.

Consapevoli allora dell'origine del discorso di Paci possiamo ora addentrarci meglio nella seconda domanda che ci siamo posti.

È difficile per ora riuscire a spiegare perché nella teoria paciana degli anni Sessanta il riferimento a Husserl non fu sufficiente a dar vita a un'antropologia filosofica a se stante, ragione per la quale il nostro volle recuperare anche alcuni aspetti centrali dell'opera marxista. Se rimaniamo a un livello descrittivo in cui cerchiamo di comprendere su quali basi si fonda il cammino in comune tracciato da Paci tra il marxismo e la fenomenologia, possiamo solo ipotizzare per ora che probabilmente l'avvicinamento tra le teorie dei due filosofi tedeschi sarebbe servito al filosofo italiano per dar vita a una propria antropologia filosofica basata sul rigore speculativo, garantito dalla fenomenologia, e la maggiore completezza della visione che permetteva la antropologia marxista.

Quindi, cercando di introdurre il tema in questo breve testo, prima di tutto va ripetuto che la lettura paciana di quegli anni si fondava prevalentemente sulla forza teoretica del pensiero husserliano e in particolare del

suo principio metodologico fondamentale, vale a dire l'epoché fenomenologica che il nostro autore considerava un punto di partenza centrale per superare le limitazioni psicologistiche che avevano spesso corrotto la filosofia, dando vita soprattutto alle sue derive metafisiche. Bisogna anche aggiungere che l'idea paciana di epoché non corrispondeva a quella che possiamo leggere nelle *Idee* husserliane, ma piuttosto rifletteva una lenta modificazione che il suddetto concetto aveva avuto nel corso degli studi del filosofo tedesco, collegata al cambiamento che lo stesso concetto di lo-puro aveva avuto in quello stesso percorso (Venebra, 2014: 195).

Tuttavia in quel primo testo fenomenologico d'*ouverture* degli anni Sessanta Paci non aveva fatto ancora riferimento a Marx. Quest'ultimo invece fece la propria entrata in scena l'anno successivo, durante la già citata conferenza di Praga poi pubblicata su *Aut Aut* nel '63.

Se ripercorriamo questo articolo possiamo capire come l'avvicinamento di Husserl a Marx più che di dar vita a una fenomenologia in chiave marxista, voleva invece collegare il senso dell'antropologia del secondo con il discorso fenomenologico del primo. In poche parole l'obbiettivo della conferenza di Paci non fu quello di dar vita a un marxismo fenomenologico, né a una fenomenologia marxistica, ma piuttosto di introdurre una visione ampia dell'uomo che potesse

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

prendere spunto dagli aspetti centrali delle teorie de due filosofi tedeschi, cercando di rafforzarne i vincoli interni.

La prima affermazione paciana presente nell'articolo di *Aut Aut* riguarda uno dei temi fondamentali del marxismo, vale a dire la sua lotta contro la riduzione della forza-lavoro a merce. La suddetta riduzione è il riflesso, come dice Engels, della riduzione dell'uomo a un accessorio della macchina. L'antropologia marxistica partì quindi, secondo Paci, da una constatazione molto semplice: l'uomo è un essere concreto, fatto di materia e teologicamente mosso da bisogni ed interessi. Malgrado ciò, aggiunge, il capitalismo "costringe il lavoratore [...] a vivere come se fosse un lavoratore astratto" (Paci, 2011: 44), vale a dire a considerarsi un uomo parziale e questo avviene soprattutto perché come produttore non arriva mai a possedere veramente il prodotto del proprio lavoro. Da parte sua, *en passant*, il comunismo, ci dice il nostro, mira invece a raggiungere un individuo totalmente sviluppato e libero. Prima di ritornare su quest'ultimo punto, secondo il discorso di Paci dobbiamo far riferimento ad un altro aspetto della teoria marxistica. Per Marx, afferma il filosofo italiano, l'economia capitalistica è un prodotto dello sviluppo storico della società e per questa ragione può cambiare se si modificano le relazioni tra gli individui, intese in generale come le relazioni sociali tra i lavoratori. In

questo senso, la critica di Marx all'economia politica consistì per Paci in una critica "al modo con il quale il capitalismo concepisce l'economia e si serve di essa come scienza" (Paci, 2011: 48).

Partito quindi dalla definizione marxistica dell'individuo come uomo concreto Paci passa direttamente alla concezione sbagliata che il capitalismo possiede dell'economia. Invece di considerarla un prodotto della situazione storica e sociale, infatti, quest'ultima viene concepita dal capitalismo in modo astratto, come un insieme di leggi necessarie e immodificabili che organizzano le relazioni intersoggettive. In questo modo il capitalismo trasforma ciò che è concreto (perché ha un origine storica concreta) nell'oggetto di una scienza che è astratta giacché non si concepisce come il prodotto di una situazione storicamente determinata, ma piuttosto il riflesso di uno *status quo* immodificabile. Così, Paci ci dice, il capitalismo trasforma ciò che è concreto in astratto e considera poi la astrazione come concreta, vale a dire immutabile.

Quindi l'astrazione non solo riguarda l'idea dell'individuo che vive nel mondo capitalistico, ma anche la stessa economia, che si considera in modo astratto come una scienza a priori di cui la realtà storica e sociale ne rappresenterebbe il semplice riscontro. Per altri versi, secondo Paci questi due aspetti, l'idea astratta dell'uomo e dell'economia, sono strettamente collegati e per questa ragione soltanto una critica della seconda può riuscire

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

a far emergere l'idea marxistica dell'uomo come membro di una comunità di individui concreti, così come una descrizione corretta del primo può svelare il vero senso della scienza capitalistica.

L'astrazione dell'individuo da parte del capitalismo riguarda direttamente la sua riduzione a cosa. Una riduzione che seguendo le leggi dell'economia capitalistica parte dalla trasformazione del suo lavoro in merce e di quest'ultima nella feticizzazione prodotta dal valore di scambio. Inoltre, secondo Paci, così come per il capitalismo l'uomo concreto diventa una categoria astratta per via della riduzione del suo lavoro a merce, allo stesso tempo le relazioni tra le merci invece di essere viste come relazioni astratte dal momento che due valori non si possono equiparare, vengono oggettivate dal capitalismo in relazioni tra cose fisiche, vale a dire tra due cose comparabili. Per il fenomeno qui descritto di trasformazione delle relazioni tra le merci da un livello astratto alla realtà fisica Paci usa i termini di *fisicizzazione* e *naturalizzazione*. In più, secondo il filosofo italiano questo aspetto non solo riguarda le relazioni tra le merci ma anche quelle tra i lavoratori e gli individui in generale, visto che pure in questo caso possiamo parlare di un feticismo che trasforma in relazioni fisiche tra cose fisiche le stesse relazioni sociali, che non sono più relazioni tra dei lavoratori che creano il valore con il proprio lavoro, ma piuttosto diventano delle relazioni tra cose della

natura. In questo senso dobbiamo intendere l'affermazione di Paci che per chiarire quest'ultimo punto ci dice: "ciò avviene perché nella società borghese le *categorie astratte funzionano come concrete*, e cioè perché nella società borghese il lavoratore vive veramente come un'astrazione e i rapporti tra i lavoratori sono rapporti concepiti come rapporti della natura fisica" (Paci, 2011: 49).

In questo modo, secondo Paci, Marx introduce l'idea di una incongruenza tra la realtà storico-sociale e quella creata dall'economia capitalistica, che obbiettivizza le relazioni sociali, nascondendo le vere ragioni che vi sottendono. D'altra parte, secondo il filosofo italiano sia l'astrazione dell'individuo concreto che la fisicizzazione delle relazioni sociali sono il riflesso di uno sfondo ineludibile originario che consiste nella storia reale in cui gli uomini vivono e che, lungi dal rappresentare uno *status quo* imm modificabile, può e deve essere cambiata. Le stesse categorie dell'economia, come si è già detto, si fondano sulla storia reale ma questo è ciò che il capitalismo non vuole ammettere. Da parte sua, l'economia capitalistica va piuttosto nella direzione di una loro costante concretizzazione, ragione per la quale le relazioni tra individui si obbiettivizzano malgrado la propria natura astratta ed estranea al contesto storico e sociale.

La visione paciana si focalizza perciò sull'uso sbagliato della scienza fatto dal capitalismo, in

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

opposizione al quale il nostro autore sostiene il bisogno di un nuovo cammino, che poi è quello della "praxis del proletariato". In questo modo si potrà dar vita a una scienza capace di trasformare la società, da una società di classi a una che ne sarà completamente priva. La nuova scienza introdotta dal marxismo sarà "buona", secondo Paci, perché si fonderà sulla storia reale e sull'uomo concreto, e non su categorie astratte e fantasiose, come quelle della scienza economica capitalistica. Proprio per via di questo aspetto il marxismo è per lui un scienza della storia che analizza il corso reale delle cose e il senso della loro verità.

A partire dal riferimento alla verità e a ciò che il capitalismo ci fa vedere come reale, ma che invece rimane profondamente falso, Paci introduce il primo riferimento diretto alla fenomenologia husserliana e in particolare all'invito del filosofo tedesco ad andare verso le cose stesse, che poi rappresenta il motto fondamentale della sua scuola filosofica. È proprio infatti questo atteggiamento, in comune tra Marx e Husserl, che possiamo considerare il primo aspetto somigliante tra i due autori. Ma non è il pensiero del primo Husserl, quello che interessa a Paci nella conferenza di Praga, come abbiamo già detto, quanto piuttosto il discorso presente nel libro *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

Un secondo aspetto in comune tra i due autori è rappresentato dal fatto che in

Marx ed Husserl riecheggia una critica simile contro la scienza, soprattutto per ciò che si riferisce alla distanza tra quest'ultima e la società. La crisi che Husserl vede è dovuta proprio al fatto che la scienza ha perso la propria vera funzione per la società e l'uomo.

Il primo punto di contatto tra la teoria marxistica e quella husserliana in relazione alla scienza, è per Paci il fatto che i due filosofi tedeschi considerano che le scienze hanno dimenticato la genesi storica e reale delle proprie categorie, sovrappo- nendo un sistema concettuale astratto a quell'insieme di esperienze originarie che hanno forgiato tutti i tipi di sapere. Inoltre, così come Marx, anche Husserl crede nell'esistenza dell'uomo concreto che vive, come abbiamo detto, incarnato temporalmente nel proprio corpo e nel mondo che lo circonda. Per questo, ci dice Paci, secondo Husserl Kant si sbaglia: l'io kantiano non è concreto, nel senso che abbiamo spiegato, ma piuttosto ha qualcosa di "mitologico".

L'uomo di Marx invece, inteso come colui che produce il valore mediante il lavoro, è per il nostro autore un uomo che vive nella concretezza della propria esistenza e che, tuttavia, purtroppo da tutte le parti viene considerato come un oggetto. L'oggettivazione messa in atto dalle scienze moderne è infatti un altro punto fondamentale della critica husserliana, soprattutto quando queste riducono ad oggetto qualsiasi soggetto, qualsiasi io puro.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Per altri versi a partire da questa prima riflessione, secondo Paci il discorso di Husserl vuole vedere più in là dello *status quo*: secondo il padre della fenomenologia una società veramente autentica sarà quella in cui nessun uomo si considererà più un oggetto o una cosa, ma bensì in cui tutti saranno dei soggetti e questa società sperata rappresenta secondo Husserl e a detta di Paci il vero *telos* della storia.

Il terzo punto in comune tra la fenomenologia e il marxismo, che poi riflette i primi due, è secondo il filosofo italiano la somiglianza tra le due scuole, malgrado le evidenti distanze teoretiche, in relazione alla naturalizzazione del mondo sociale e delle sue relazioni. Così come Marx cerca di togliere il velo posto dall'economia capitalistica sulle relazioni sociali, le quali vengono "naturalizzate" e diventano quindi delle cose reali e concrete, mentre invece sono solo il frutto di nozioni astratte, con l'introduzione dell'*epoché* Husserl vuole superare il naturalismo, svelando il mondo delle cose stesse, vale a

dire così come nella loro verità trascendentale. Ma non solo. Ciò che alla fine l'*epoché* dell'ultimo Husserl svela non è il mondo solipsistico del io-puro, quanto piuttosto quello vivo delle relazioni intersoggettive autentiche, costituito dai soggetti viventi e che Husserl definisce l'orizzonte di tutti gli orizzonti, il mondo dell'esperienza originaria, la *Lebenswelt*.

Con queste considerazioni generali, riassumibili nei tre punti elencati, Paci apre il cammino per un discorso che raggiungerà una maggior ricchezza teoretica nel libro sulla *Funzione dell'uomo*. Non vi è dubbio che il cammino tracciato in quell'opera cercherà non solo di dimostrare con maggior forza la vicinanza tra i due punti di vista filosofici, sottolineando la critica di entrambi alla scienza moderna, ma anche di proporre una concezione vera di uomo dalla cui consapevolezza sarebbe potuta nascere un giorno una società autenticamente fondata sulle relazioni tra degli uomini concreti.

### Bibliografia

1. Daturi, D. (2016) "Tiempo y Lebenswelt en la fenomenología de Enzo Paci", in *Eikasia*, Oviedo. Spagna. (<http://www.revistadefilosofia.org/numero69.htm>).
2. Paci, E. (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano.
3. Paci, E. (1961). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari.
4. Rovatti, P.A. (2011) (a cura di) *Il coraggio della filosofia*, il saggiatore, Milano.
5. Venebra, M. (2014) "El desplazamiento de la epojé fenomenológica en la estela de Ideas I", en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Segunda serie, anno 2, gennaio-dicembre.
6. Vitiello, V. *Introduzione a Enzo Paci*, in *Ingens Sylvae*, Bompiani, Milano, 1994.

Roberto Andrés González Hinojosa

## **Apología del joven rebelde, una posibilidad antropológica desde el acaso del marxismo: breve meditación a partir de Herbert Marcuse**

En el presente trabajo se exponen los momentos más significativos de la crítica que despliega Marcuse contra el sistema capitalista. Éste se da cuenta del receso del proletariado y atestigua la emergencia de un nuevo grupo revolucionario enarbolado por los jóvenes (contestatarios) de mediados del siglo XX. En los primeros textos del autor se anima a este grupo subversivo a llevar a efecto una contracultura en aras de una revolución cultural a fin de alcanzar el rostro del nuevo hombre. Marcuse pasa a la historia del pensamiento como el filósofo que concibió la posibilidad teórica para que los jóvenes se convirtieran en auténticos protagonistas del cambio, y los animó a resistir los embates del sistema totalitario.

**Palabras-clave:** hombre, Marcuse, cultura, contracultura

Roberto Andrés González Hinojosa  
es profesor-investigador de la  
Facultad de Humanidades de la  
Universidad Autónoma del Estado  
de México, Toluca, México

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

En la dicha investigación se presentan los rasgos más sobresalientes de la llamada revolución cultural que Herbert Marcuse concibió a partir del proyecto hacia un nuevo hombre. El hebraísmo del autor se ve reflejado justo en su preocupación no por un tipo o un grupo de individuos, sino por el hombre como tal. Se da cuenta que éste está sometido por la fuerza avasalladora del Estado capitalista, quien le hace creer que en su comodidad y conformismo se encuentra libre, lo cual, desde la postura crítica, resulta una suerte de aberración, pues el *establishment* ha operado asertivamente haciendo creer que no hay represión. Marcuse afirma que el capitalismo tardío ha logrado lo que nunca ningún tipo de organización ha podido, a saber, cohesionar los grupos de la sociedad sin el recurso de la fuerza o el terror, sino mediante la ciencia y la técnica. Ante un estado donde parece no haber oposición lo que queda es la insurrección. Marcuse pone especial énfasis en la actitud anti institucional del joven rebelde. Él piensa que la revuelta juvenil es el baluarte más importante hacia la emancipación que pregona la revolución cultural.

La noción de cultura envuelve el conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora del hombre y la sociedad, así como de los resultados de esta actividad. Dice Marcuse: "la cultura es el complejo de creencias, realizaciones, tradiciones, etc., distintivas, que constituyen el telón de fondo de

*una sociedad*. La cultura aparece así como el complejo de objetivos (valores) morales, intelectuales y estéticos que una sociedad considera que constituye el designio de la organización, la división de su trabajo" (Marcuse, 1986: 55). Una primera nota que salta a la vista de esta noción es que la validez de una cultura se constriñe a un universo específico, es decir, toda cultura se encuentra situada en el espacio y en el tiempo, no es algo abstracto, sino algo concreto. Aunada a esta primera nota, la cultura posee de suyo también dos, por así decirlo, esferas, a saber, una acepción de corte material y una acepción de corte espiritual. Con la primera se relacionan todos los bienes materiales, todos los medios de producción; "la cultura material comprende los actuales patrones de conducta para ganarse la vida, el trabajo" (Marcuse, 1975: 95). La segunda comprende la suma de todos los conocimientos de las formas del pensamiento y en general la esfera espiritual, la concepción del mundo: filosofía, ciencia, derecho, religión, etc., "la cultura intelectual abarca los valores superiores, la ciencia y las humanidades, las artes y la religión" (Marcuse, 1975: 95); estos elementos de la cultura se hayan vinculados indisolublemente entre sí. La actividad productiva del hombre es el fundamento de su actividad en las demás esferas de la vida. Por otro lado, los resultados de su actividad psíquica se materializan y se transforman en cosas, en medios técnicos, en obras de arte. Así por

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

ejemplo nuestro conocimiento en electrónica tiene que ver con la cultura espiritual, por su parte el motor eléctrico o el tren eléctrico, contruidos sobre la base de esos conocimientos, forman parte de la cultura material (Diccionario, 1975: 64-65).

Las raíces de la cultura se remontan hasta el alba de la historia y se hayan ligadas a la aparición del hombre. El desarrollo de la cultura indica el grado en que el hombre conoce y comercia con las fuerzas de la naturaleza, el nivel de evolución en que se encuentra el hombre mismo, el alcance de sus conocimientos el perfeccionamiento de sus capacidades, etc. Al modificar el medio ambiente, al adaptarlo a sus necesidades y exigencias, el hombre crea el medio cultural del que forman parte: los recursos técnicos la vivienda, los servicios comunales, los medios de transporte (camino, vehículos), medios de comunicación (idioma, escritura). Cada formación económico-social se caracteriza por disponer de un nivel propio de cultura material y espiritual. Ahora bien, el paso de un nivel de desarrollo cultural a otros se apoya siempre en la utilización de los logros culturales del pasado, sin los cuales no sería posible el progreso de la sociedad. En toda sociedad prevalecen ideas, puntos de vista y normas de moral que reflejan la intencionalidad del grupo o grupos que pregonan o enfatizan algún ideal de hombre o sociedad.

El desglose del decurso histórico, aparentemente, sería la garantía de un efectivo crecimiento y aumento cualitativo en la cultura, como si la mayoría de edad de la humanidad tuviera que sobrevenir por sí con el paso del tiempo, lo cual no es del todo cierto. El diagnóstico que facturan Marx y Marcuse contradice esta suposición, pues se ha visto que con el aumento de la racionalidad no solo habríarevertido en el aumento también de la explotación de la naturaleza, sino también en el auge de la servidumbre del hombre por el hombre, el aumento de la miseria.

Ahora bien, partiendo de la idea marcusiana que afirma que la cultura debería ser entendida, ante todo, como un proceso de humanización, en donde el ser humano tendría que estar siendo conducido permanentemente hacia el despliegue de sus potencialidades y capacidades intelectuales y sensibles, toda vez que "podríamos definir a la cultura como un proceso de *humanización*, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, por apaciguar la lucha por la existencia manteniéndola dentro de los límites gobernables, por estabilizar una organización productiva de la sociedad, por desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y por reducir y sublimar las agresiones, la violencia y la miseria" (Marcuse, 1986: 56); el despliegue de la cultura debería conducir hacia el goce y la realización del ser humano, alejándose cada vez más del

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

estado prehistórico matizado por la agresión y la muerte. El autor, partiendo del esquema marxista, atisba un contraste entre este ideal de cultura y la realidad de la sociedad burguesa de su tiempo. Hay un divorcio entre el principio del placer y el principio de realidad, no hay juego dialéctico, sino una obstrucción de esta dialéctica.

Marcuse descubre que existe una grave paradoja entre la noción de cultura y la realidad subyacente en el estado capitalista, toda vez que en el capitalismo la cultura se ha llevado a efecto un intrincado sesgo que ha llevado al hombre hasta la ignominia; en torno a esto el autor afirma: "es altamente cuestionable, especialmente si observamos la situación contemporánea, que la agresión, la violencia, la crueldad y la miseria se hayan reducido realmente con el desarrollo de la civilización. La cultura es el proceso de sublimación, y hoy la violencia y la agresión parecen estar menos sublimadas que en anteriores periodos de la historia; su predominio a escala tan amplia invalida la idea de un progreso en la humanización" (Marcuse, 1986: 57). El paso del tiempo se ha encargado de desenmascarar esta obstrucción. En el capitalismo se lleva a efecto la represión masiva y la negación del despliegue del ser del hombre.

Esta es la pauta preeminente donde amanece la posibilidad temática de la postura crítica emprendida por nuestro maestro de la Escuela de Frankfurt, pues descubre que el seno de la sociedad capitalista existe una

aberración entre lo que pregona y lo que se practica. El análisis que factura Marcuse de la sociedad capitalista se encuentra inspirado por el diagnóstico que hiciera Marx; no obstante, en aquél este diagnóstico y la salida que propone va más allá de lo que sugiriera el autor de *El capital*, esto puede entenderse por varias razones, la primera, es que el proletariado ya no figura como actor principal de la revolución; en segundo lugar, el mundo al que se enfrenta Marcuse está prácticamente dominado por todas partes por la técnica, que es utilizada para homogeneizar las conductas y los gustos a través de la publicidad y la inquietud por consumir marcas y productos.

Para entender un poco más esto recordemos que ya en el análisis marxista de la cultura, esta última es dibujada por el acoplamiento entre dos substratos, a saber una estructura de base y una superestructura que se levanta sobre la estructura (cultura material y la cultura espiritual). Las relaciones materiales de producción constituyen propiamente la estructura; y sobre esta base se fundan y levantan las distintas creaciones espirituales, entre estas expresiones simbólicas cabe ponderar a las *ideologías*. "Ideología es un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades" (Silva, 1980: 20) y que sirven a su vez de bandera o baluarte de una determinada forma de pensar, la cual responde a determinadas formas materiales de producción.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Cierto es que la cultura es algo más que una ideología. De hecho, podría decirse que la ideología, cualquiera que sea su signo puede acaecer en el marco propicio de una determinada cultura. Ciertamente que la ideología de una cultura no siempre es la misma, sino que más bien aquella caracteriza y refleja la problemática real a la cual se enfrentan los hombres de una determinada etapa histórica y pertenecientes a cierta clase. Gramsci acertadamente, también, ha dicho que la ideología no es otra cosa más que una visión, interpretación o concepción del mundo, la cual adquiere fuerza en virtud al poder patentado por el grupo que la pregona, es decir, una determinada visión del mundo se impone sobre las demás en función a la fuerza del grupo que la enarbola. En el capitalismo la visión ideológica que ha prevalecido sobre las demás es la del burgués. La burguesía se ha erigido en el agente de pauta para definir los valores, el bien, el mal, lo bello, lo feo, lo verdadero, lo falso. La fuerza de la visión de la burguesía habría dominado hasta el grado de erigirse en la realidad oficial del mundo y de las cosas.

Marcuse, siguiendo en esto a Marx, cae en la cuenta de que en el seno de la civilización contemporánea existe una paradoja entre la visión oficial de la burguesía y la esencia emancipadora de la cultura. La burguesía haciendo gala de su fuerza encubridora se habría apoderado incluso de la misma noción de cultura erigiendo su

visión (ideología) al rango de cultura oficial. Esto quiere decir que por mediación de la burguesía la cultura, tanto en el siglo XIX y XX, se habría aburguesado, y el hombre habría entrado en otra suerte de enajenación todavía más sofisticada y de difícil detección. Ante esto, el maestro de Berkeley sugerirá la cruzada de la revolución cultural o contracultura.

Hay que subrayar que cuando la ideología eminentemente dominante (de la burguesía) modula en torno a sí todas las determinaciones de una sociedad (capitalista), entonces se puede catalogar, según la terminología de Marcuse, como un *establishment*, toda vez que ordena y acomoda las cosas de acuerdo con su modo homogéneo de concebir al mundo y la vida. Esto acontece por una determinada circunstancia tanto material, así como por el avance de los medios masivos de comunicación, y por el auge más eficaz de los dispositivos de control orquestados técnica y científicamente por el Estado. En estas circunstancias *establishment* vendría siendo sinónimo de cultura. *Establishment* y cultura burguesa coincidirían en cuanto estado totalitario, el cual se ha ido forjando a partir del perfeccionamiento de los mecanismos de represión y control.

Marcuse dice: Así, el componente tecnológico orienta la producción capitalista hacia una más intensa racionalización, que implica el factor subjetivo-humano del trabajo y lo

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

subordina, no tan solo a las necesidades objetivas de un aumento de los beneficios del capital, sino hacia la llamada de bienestar o de consumo, en la que el proletariado, a cambio de un incremento salarial que le permite el acceso a determinadas mejorías materiales y de una aparente nivelación social, se encuentra comprometido y tentado por la integración a un sistema que, por otra parte, lo somete a una racionalidad totalitaria en la que se impide al individuo desarrollarse espiritualmente y, por lo tanto, realizarse como hombre (Castellet, 1989: 61).

Esto quiere decir que en el capitalismo tardío se ha alcanzado un nivel muy sofisticado de control, de tal suerte que resulta muy difícil percibir el fenómeno de la enajenación que se esparce por todos los ámbitos del sistema. Esto es que, a pesar del aumento de la represión, el triunfo del principio de realidad sobre el principio del placer nunca es completamente seguro: "si la civilización se ha convertido en lucha contra la libertad, represión en todos los órdenes de la vida, la falta de represión se convierte en el arquetipo de la libertad, cuyo generador es, todavía, el inconsciente, el estatuto más profundo y antiguo de la personalidad mental" (Castellet, 1989: 99). La represión sistemática produce en el sujeto la sensación consumada de una ausencia de represión, esto hace que el sujeto se trastoque en un adaptado o, en el mejor de los casos, en un burócrata del sistema. El existente viene a decantar en un *hombre*

*unidimensional* debido a este acomodo en el sistema en el que existe sintiéndose a gusto y sin percatarse que está siendo objeto de manipulación y sometimiento por parte de unos artífices que también han perdido el rumbo y que han olvidado que el hombre debe ser tenido siempre como fin y nunca como medio. La civilización ha perdido el rumbo, se extiende una enajenación generalizada que ha conseguido homogenizar los gustos y las aspiraciones de los mortales que giran en torno del consumo.

El peligro de este sistema unidimensional se revela cuando se confirma que "el resultado es una existencia humana mutilada, impedida y frustrada: una existencia humana que defiende violentamente su propia servidumbre" (Marcuse, 1986: 104), en esto se representa el estado más avanzado de la enajenación, donde el sujeto se encuentra en una sensación de aparente paz que proviene del consumo. El sujeto se siente identificado con las marcas de automóviles, de computadoras, de celulares, y se siente realizado consumiéndolas; al adquirir estas mercancías se siente hermano con los dueños del capital y con la clase burguesa. La ideología de la sociedad industrial impone una misma creencia a todas las clases sociales, impone unos mismos valores y una manera de vivir que la misma publicidad crea; reaccionando agresivamente contra todo lo que pueda hacer peligrar la estabilidad de este sistema. Dice Marcuse que la gran novedad de este sistema

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

reside en la utilización de la ciencia y la técnica, más que el terror o la fuerza bruta, para obtener la cohesión de las fuerzas sociales. Esto último no se había logrado antes. Sin embargo, hay un defecto en el fondo de esta cohesión, a saber, la servidumbre, la enajenación, la explotación del hombre por el hombre.

Desde sus primeras publicaciones, Marcuse había descubierto que la clase dirigente (burguesía), aun cuando intentaba asirse a los valores culturales tradicionales, poseían una suerte de visión turbada y confundida de las cosas, toda vez que ya no poseían las condiciones para continuar encaminando al hombre por la vereda de la humanización. El maestro de Berkeley enfatizará que la vía para el desmantelamiento de la ideología de la clase burguesa es la crítica a la cultura convencional, proponiéndola insurrección en aras de la revolución cultural o contracultura. Esta contrapropuesta adquiere teóricamente legitimidad toda vez que en el sistema totalitario, al ser homogéneo, no hay oposición, no hay crítica, por lo que la libertad de la cual aparentemente goza el sujeto es falsa y completamente artificial, es un engaño producido por el encubrimiento orquestado técnicamente por el sistema totalitario.

La contracultura o, en términos de Marcuse, la revolución cultural, teóricamente surge a partir de que el autor en cuestión descubre que en el capitalismo tardío existe un peso muy ponderado del principio que

Freud identificaba como *Tánatos*, dejando a la deriva a eros. Esto puede entenderse a partir de que se descubre que en la sociedad industrial se ha operado la sustitución del principio de placer por un principio de realidad que se ha educado para aprender a renunciar a su satisfacción, a fin de contentarse con un placer disminuido, restringido, pero seguro, este es el gran acontecimiento traumático del hombre contemporáneo en la sociedad unidimensional. En donde el hombre padece el acoso y la violencia de la publicidad por doquier, la represión del apetito de placer, apaciguándolo con una coca cola o con un cigarrillo, repitiendo los estereotipos que salen en la televisión. El sujeto logra así conciliar el sueño antes de encaminarse al siguiente día a la fábrica.

Ahora bien, bajo el lema de revolución cultural Marcuse quiere significar lo siguiente, el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, es decir, "el cambio cuantitativo puede significar la revolución y puede conducir a ella, en el sentido esencial del paso de la prehistoria a la historia del hombre" (Marcuse, 1986: 100); es decir, la revolución tiene que hacer posible llevar a un incremento del ser del hombre, no solo de una forma cuantitativa, sino cualitativa, ser más, significa incrementar su ser. En la prehistoria el homínido poseía la corpulencia pero no el lenguaje, en la historia comienza el hombre a existir bajo diferentes formas simbólicas de representarse las

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

cosas. Justo por esto el autor se propone una nueva antropología matizada por el semblante de un nuevo hombre. El autor insiste: "Esta situación supone el surgimiento de necesidades nuevas, cualitativamente diferentes e incluso opuestas a las necesidades agresivas y represivas predominantes: el surgimiento de un nuevo tipo de hombre" (Marcuse, 1986: 105). La revolución cultural debe tender un puente para alcanzar este nuevo hombre, libre de sus ataduras agresivas y represivas: se trata de alcanzar un ideal en donde el ser del hombre pueda concebirse como integral, desplegando su espíritu como su sensibilidad en aras de una razón humanizada y desenajenada.

No obstante, ante una sociedad sin crítica y sin oposición, donde sus tentáculos se han movido para aquietar toda discrepancia contra el sistema, el autor de *La ontología de Hegel* asevera que es urgente apelar al derecho fundamental de la protesta: la insurrección es un derecho superior y universal que hoy más que nunca debería ponerse en práctica. Sin embargo, el proletariado parece haber envejecido, esto es, Marcuse, a diferencia de Marx, considera que el proletariado ha perdido el adjetivo de revolucionario. Pues el proletariado se ha acomodado como un ingrediente más del sistema de consumo. No es, pues, el proletariado quien haya de encabezar la revolución cultural en el lapso del capitalismo tardío.

Esta respuesta por parte del maestro de Berkeley es inaudita,

pues le permite hacer una variante a la crítica marxista, habida cuenta que éste no va a encontrar en el proletariado el agente del cambio, sino en los grupos marginales, los que se encuentran allende el sistema: "habrá que contar con grupos que en la primitiva teoría de Marx apenas si tenían significación y que no necesitaban tenerla, por ejemplo los famosos grupos marginales, como los estudiantes, las minorías raciales y nacionales oprimidas, las mujeres" (Marcuse, 2000: 278). La contracultura puede encontrar aliento de inspiración solo viniendo desde lo alterno a la cultura convencional, es decir, tiene que provenir desde afuera en cuanto contraposición al *establishment*. Cabe agregar que de entre todos los grupos marginales que el autor enumera, éste pondera en grata manera la presencia y organización de las protestas juveniles, tanto en las universidades, como en las comunas, como en los círculos artísticos.

La emergencia de los jóvenes rebeldes como agentes probables del cambio, amanece a partir del tácito, por así decirlo, receso de la clase proletaria a mediados del siglo XX, éstos buscarán de alguna manera revitalizar los planteamientos hacia los objetivos de la revolución: justicia y libertad, así como el cuestionamiento contra las estructuras sociales del *establishment*. "Fue Marcuse quien reconoció la necesidad de una fuerza revolucionaria exógena desde el punto de vista histórico y aceptó los movimientos de los estudiantes como las grandes

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

opciones históricas frente al proletariado" (Friedman, 1986: 245); esto quiere decir que Marcuse por primera vez en la historia universal estaba concibiendo y reconociendo a los jóvenes como agentes reales de la revolución social, alternos al proletariado. Éste acepta que el proletariado está siendo reemplazado por los jóvenes (estudiantes, rebeldes). Este sesgo, en verdad, representa ya de suyo algo revolucionario, toda vez que por primera vez se está reconociendo en los jóvenes a agentes efectivos del cambio. La revolución consiste en la emergencia del joven al escenario de la historia.

La razón fundamental del porqué el proletariado nunca pudo efectuar, ni mucho menos plantear estrictamente hablando, la contracultura, se debe más que nada a que éste como clase activa y sustentadora de la dialéctica del Estado, se encontraba sumamente comprometido con la estructura convencional, además el fin que sus teóricos le habían delineado eran una justicia y una libertad pero de carácter económico y material. No obstante para que se diera la contracultura habría que invertir los términos relegando a un segundo plano el aspecto económico y material. Pues tanto la materia como la economía son ocasión de enajenación que tienden hacia un único objetivo; por esto éstos no podían enarbolar el empeño de la revolución cultural o una contracultura.

Para que surgiese la contracultura era indispensable

que una fuerza revolucionaria exógena, es decir, no inducida con la llamada cultura convencional, promoviera el cambio, desde dentro de la sociedad, pero desde fuera de las mismas cadenas con que acostumbra atar el sistema convencional de cosas. Esta fuerza revolucionaria exógena será representada según los teóricos por la "masa" juvenil, a la cual Marcuse le denominará "nueva, o segunda, izquierda" (como relevadora del proletariado). Los jóvenes son un nuevo sujeto revolucionario, más o menos independiente del sistema y se distinguen del proletariado.

La generación joven de mediados del siglo XX de posguerra entendió (se concientizó) de que el fin del proyecto capitalista, así como la meta del proletariado eran en sí similares trampas a favor de la enajenación unidimensional, medios de la deshumanización, pues ambos fines pretendían, al parecer "un orden social que deshumaniza y simultáneamente impide darse cuenta de la deshumanización" (Marcuse, 1993: 80). La juventud simplemente ya no creía en la idea de virtud prostituida por los aferrados de la cultura convencional. Una voz pàrvula perteneciente al joven movimiento protestatario afirmaba, "para nosotros se trata de no seguir aceptando un mundo que habla de paz, pero que tolera la guerra, un mundo que habla de libertad, pero que acepta las hipocresías del capitalismo, que habla de progreso, pero que sufre el sofocamiento de la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

burguesía comunista" (Cartier, 1974: 16).

La contracultura presupone un enfrentamiento tanto de intereses, así como de medios y valores respecto a la civilización forzosa. Dice el autor que la noción de civilización designa el reino de la necesidad, del trabajo y del comportamiento socialmente necesario en el que el hombre no se halla realmente en sí mismo y en su propio elemento; por el contrario, la noción de cultura se refiere a cierta dimensión superior de autonomía y realización humana (Marcuse, 1986: 59). En este sentido, la contracultura es por esencia oposición, contraste y emancipación. Esta, de acuerdo con el autor, requeriría indispensablemente del activismo y movilización social. En ésta se resumía o se presumía una protesta, y a la vez se anhelaba otro modo de sociabilización. Esto es, se precisaba de la politización de la protesta estudiantil y juvenil.

¿Cómo podría resumirse, en suma, la concepción del mundo y de la vida desde la contracultura? Dos propósitos fundamentales se pretendieron o justificaron el surgimiento de ésta, a saber, se buscaba un sistema de cosas en donde acaso imperasen mejores condiciones y posibilidades de vida, donde tuviese cabida la intención de pervivencia, libre de la amenaza de la guerra o de la muerte impuesta; y en su lugar fuese real la búsqueda de la felicidad. El afán en el hombre joven por pervivir así como la necesidad de la felicidad, constituyó propia-

mente el objetivo del ideal de todo este empeño contestatario. Ésta comenzó precisamente como una forma de insurrección, sus propósitos, nos pueden hacer suponer que debió existir un proceso de concientización para con su realidad, y en este sentido apuntó hacia un modo de liberación. De hecho, este era el ideal antropológico del nuevo hombre, un ser insurrecto que se abre camino en medio de la adversidad del sistema para ganarse a sí haciéndose libre por su trabajo y su conciencia.

El hombre de mediados del siglo XX, era un hombre, según los teóricos, devaluado, extraviado entre el todo del ente, y falto de dignidad (o enajenado). El existencialismo y el neo-marxismo fueron los primeros en percatarse de ello, sin embargo cabe mencionar aquí que una manera de poner en marcha una acción concreta en pro de la re dignificación de lo humano, bajo la forma de protesta tanto de hábitos y costumbres fue precisamente la contracultura juvenil, mediante la negación de los valores y las formas del *establishment*. Se trataba de intentar la creación de una cultura alterna a la convencional, oponiendo valores y prioridades. Se trata por ejemplo de oponer lo rural al industrialismo, lo natural a lo desechable, el amor a la guerra, la paz a la violencia, el altruismo al interés mezquino, etc. Se pensaba que era posible la instauración de una contracultura, porque anhelaba la dignidad apoteóticamente negada en la guerra. Marcuse

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

agrega: "el movimiento estudiantil ha sido el primer movimiento que ha vuelto a pensar la revolución socialista como una diferencia cualitativa. Los estudiantes se convierten en agentes cada vez más importantes del proceso de producción. A juzgar por su actividad, los estudiantes se encuentran en primera línea de una lucha emancipatoria" (Marcuse, 2000: 279-280).

El joven movimiento contracultural guardaba una enorme desconfianza respecto de la moral (tradicional) y de la generación adulta, " hasta el punto que la rebelión se dirige contra una sociedad funcional, prospera y democrática; es una rebelión moral contra objetivos y valores hipócritas y agresivos, contra la religión blasfema de esta sociedad contra todo lo que ella acepta seriamente, contra todo lo que profesa y al mismo tiempo atropella" (Marcuse, 1988: 50). El joven se daba perfectamente cuenta de la simulación e hipocresía que se vivía en los hogares, en las iglesias y en la política, la cual había conducido a la sociedad al genocidio y a la guerra. Era tiempo de pararle un alto denunciando sus excesos y sus atropellos.

La manifestación y protesta juvenil comenzó por tomar una posición crítica y adoptó como primer estrategia abandonar los hábitos que con mucho fervor y pasión, la cultura tradicional le había venido imponiendo; resultado de esto fue la institucionalización de un nuevo tipo de asociación en la que se buscaba ante todo recobrar la

cualidad humana, tan fuertemente negada por el consumo y la tiranía de la técnica; se trataba de ensayar una relación intersubjetiva pero no alienada: "los jóvenes de las comunas tratan de establecer las relaciones no alienadas entre los seres humanos" (Marcuse, 1973: 10). Esto implica necesariamente, el repudio rotundo a la moda, a la represión y a las distintas formas de consumismo. El movimiento juvenil protestario, dice Marcuse, rechaza las normas y las exigencias de la sociedad consumista. Y la contracultura quizá fue el movimiento juvenil más contestatarios, a pesar también de los *provos*, los *beats* y *gamberros*; y por lo mismo revolucionario de la década de posguerra. El autor reconoce, "hay entre los hippies un elemento político inherente. Se trata de la aparición cierta de nuevos valores y necesidades instintivos. Hay una sensibilización nueva contra el racionalismo eficaz y enfermo, está la revuelta contra la limpieza compulsiva de la moralidad puritana y la agresión alimentada por esta moralidad puritana" (Marcuse, 1986: 116). Aquí se ha llevado a efecto una transvaloración de todos los valores. Se ha ensayado una forma de relación no alienada.

Cabe señalar que la contracultura juvenil, llevada a efecto por los estudiantes en diferentes partes del mundo hacia finales de la década de los sesentas y por otros grupos afines, como los hippies y jóvenes rebeldes, enarbolaban una expresión que

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

eminentemente desafiaba las normas y valores establecidos. No sólo chocaba contra la ideología oficial, sino aún más chocaba contra la misma ideología del proletariado; y su fin era alcanzar una civilización superior, se anhelaba un hombre nuevo impregnado por la libertad y la felicidad.

Marcuse va dibujando un escenario social en donde tánatos quede subsumido al juego de eros y prevalezca la razón: "las ideas y las metas de la revolución cultural tienen su fundamento en la situación histórica actual; cuenta con la oportunidad de afectar el todo si los rebeldes logran sujetar la nueva sensibilidad (la libertad privada, individual) a la disciplina rigurosa de la mente, canalizando sus energías hacia manifestaciones de importancia social" (Marcuse, 1975: 142-143). Dice el autor que esta sociedad será más saludable, pues lejos de ser represiva, las fuerzas impulsivas del instinto lograrían canalizarse en asuntos creativos, sublimarse en el arte y en la ciencia.

Parafraseando a Kant, Marcuse reitera que al hombre se le tiene que aprender a ver siempre como un fin en sí mismo y nunca como una mercancía o como un medio. Dice que para distender la tensión entre eros y tánatos en el capitalismo, la sociedad no precisa transitar hacia el socialismo, sino tiene que aprender a canalizar sus impulsos en cosas creativas, ya sea en el trabajo, ya sea en un pasatiempo. Marcuse describe esta posibilidad bajo los siguientes

términos: "así la hipótesis de una civilización no represiva debe ser válida teóricamente, demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura. La liberación podrá crear nuevas y durables relaciones del trabajo" (Marcuse, 1995: 150). Aprender a ver el trabajo no como una represión o como un castigo, sino por el contrario, dignificarlo, reconociendo que por el quehacer que el sujeto practica el ser de cada hombre se construye, ésta labor tiene que hacerse con interés y con amor, mirándola casi como una ejercicio lúdico.

Finalmente, cabe mencionar que si bien es cierto que Marcuse pone especial énfasis en la revolución cultural, o contracultura, en primera instancia es porque resulta el mecanismo social más inmediato para ablandar las estructuras del sistema. No obstante, esta serie de estrategias, en breve, al autor no le parecieron las más convincentes, toda vez que el mismo sistema en breve habría de comerse a esos rebeldes haciéndolos parte de su maquinaria de consumo. En adelante, el autor concibe a la revolución cultural como una suerte de puente o intermediario, toda vez que ésta posee la consigna de ir preparando el camino para la revolución cualitativa del hombre. La protesta juvenil "tiene una función preparatoria decisiva; nada más; pero a mi modo de ver eso es mucho. Por sí mismo no son ni pueden ser una clase

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

revolucionaria" (Marcuse, 1986: 113). Se diría que la rebelión juvenil es el catalizador para el advenimiento del nuevo hombre. Marcuse termina su empeño exclamando esta expresión: "La próxima revolución durará generaciones y la crisis final del

capitalismo puede tardar mucho, pero no un siglo" (Marcuse, 1975: 145). El maestro de Berkeley sentencia casi proféticamente que el capitalismo, tarde o temprano, cederá y entonces sobrevendrá la revolución cualitativa del hombre.

**Bibliografía**

1. Cartier, Juan Pedro, El mundo de los hippies. (1974). Bilbao, Desclee de Brouwer.
2. Castellet, J. M., Lectura de Marcuse. (1989). Barcelona, Seix Barral.
3. Diccionario marxista de filosofía. (1975). México, Edición de Cultura Popular.
4. Friedman, G., La filosofía política de la escuela de Frankfurt.(1986). México, Fondo de Cultura Económica.
5. Marcuse, El hombre unidimensional. (1993). México, Joaquín Mortiz.
6. Marcuse, "Causas de la rebelión juvenil" (entrevista) en, La rebelión juvenil. (1973). Barcelona, Biblioteca Salvat.
7. Marcuse, "Diálogo con Herbert Marcuse" en, Habermas, Perfiles filosófico-políticos. (2000). Madrid, Taurus.
8. Marcuse, An essay on liberation en, Friedman, G., La filosofía política de la escuela de Frankfurt.(1986). México, Fondo de Cultura Económica.
9. Marcuse, Contrarrevolución y revuelta. (1975). México, Joaquín Mortiz.
10. Marcuse, Ensayos sobre política y cultura. (1986). México, Origen/Planeta.
11. Marcuse, Eros y civilización. (1995). México, Joaquín Mortiz.
12. Marcuse, Un ensayo sobre la liberación. (1988). México, Joaquín Mortiz.
13. Silva, Ludovico, Teoría y práctica de la ideología. (1980). México, Nuestro Tiempo.

Aäron Moszowski Van Loon

## Del anarcomarxismo de cierta antropología reflexiva

A cien años de la revolución rusa, los estudios de Nikolai Berdiaev sobre el marxismo revelan muchos elementos nuevos para entender mejor el pensamiento de Marx y sus trasfondos mesiánicos y religiosos. En este escrito se toma en cuenta algunos aportes que el autor citado expresa en una de sus obras poco conocidas en América latina: *La afirmación cristiana y la realidad social contemporánea* (1936) sobre todo en el capítulo titulado "Marxismo y religión". Uno de ellos es la afirmación de que el marxismo ruso se volvería profundamente virulento contra la religión establecida porque en el fondo con el marxismo se introducía una nueva religión en correspondencia con la mentalidad y la visión del pueblo ruso. El marxismo ruso se planteó como un nuevo sistema de dogmas que al presentarse como un valor supremo negó la libertad del hombre. Partiendo de la realidad social del siglo XIX europeo y de la filosofía alemana, se generaron los principales postulados de Marx. Con base en estos aportes, Berdiev reveló los fundamentos objetivos del marxismo para después contrastarlos con los fundamentos subjetivos del mismo. Entre los primeros se presenta el materialismo dialéctico y la explotación del hombre por el hombre; y entre los segundos el anhelo mesiánico hebreo del cual el propio Marx fue heredero aunque de modo inconsciente. Explorando las raíces filosóficas de Marx como pensador y su herencia hebrea mesiánica, el autor trata de descubrir cómo se conforman los dogmas que le permitieron ver al marxismo como una nueva religión que intentó destituir al cristianismo. ¿En nuestros días, qué nuevos modos y ropajes puede adquirir éste disfrás descubierto por Berdiaev?

**Palabras-clave:** Michael Taussig, antropología, marxismo, anarquismo, fenomenología, reflexividad

Aäron Moszowski Van Loon es profesor-investigador of Escuela nacional de la Antropología e Historia, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Introducción

Algunos, como William Roseberry (1988), sostienen que la década de 1970 fue la de la antropología marxista, que Raymond Firth (1975) subdividió en dos bloques: por un lado, el "marxismo cerebral", que coincide a grandes rasgos con el "marxismo estructural"; y, por otro, el "marxismo visceral", que coincide a grandes rasgos con la llamada "economía política en antropología". Otros, como Kirsten Hastrup (2005), aducen que la década de 1980 fue la del momento hermenéutico de la antropología posmoderna, que Carlos Reynoso (1998) subdividió en dos bloques: por un lado, la metaantropología de autores como James Clifford y George Marcus; y, por otro, la llamada "etnografía experimental". ¿Qué ocurrió en este lapso de tiempo? Aun cuando sin duda tiene sentido tratar de concebir el paso de la década de 1970 a la de 1980 en términos de una ruptura paradigmática, quisiera enfocarme en este escrito en las continuidades menos visibles pero no menos significativas.

Para ello, realizo un gesto doble. Para empezar, dirijo la mirada al marco mucho más amplio de la antropología reflexiva, cuyo desarrollo podría dividirse en tres: el momento pre-posmodernista de la década de 1970, marcado por los primeros intentos de unir el adjetivo "reflexivo", utilizado para referirse a aquellas prácticas que toman en cuenta su propia producción, al sustantivo "antropología"; el momento posmodernista de la

década de 1980, dominado por los autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), quienes generaron un intenso intercambio crítico con el posmodernismo; y, por último, el momento pos-posmodernista de la década de 1990, marcada por la muerte del posmodernismo y la desatadura correspondiente de los hilos que ataron la antropología reflexiva a éste.

Por otro lado, para no perderme en el bosque sagrado de la antropología contemporánea, recurro a un atajo estratégico y reconstruyo dos fragmentos aparentemente irreconciliables de la obra del antropólogo Michael Taussig: *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía relativamente ortodoxa que ocupa un lugar periférico en la historia de la economía política en antropología (véase, por ejemplo, Roseberry, 1988: 178); y *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), una etnografía laberíntica escrita en forma de montaje que refleja el momento pos-posmodernista de la antropología reflexiva actual (véase también Moszowski, en prensa). Al revelar las tres vetas que atraviesan su obra —la crítica marxista del capitalismo, la crítica anarquista del Estado y la crítica fenomenológica del lenguaje—, espero arrojar una luz distinta sobre la relación del marxismo con la antropología en general y la antropología reflexiva en particular.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### La crítica de primer orden al nivel del contenido

El peso del argumento de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía publicada en 1980, no recae en lo que “nosotros” expresamos acerca de “ellos”, sino en lo que “ellos” expresan acerca de “nosotros”. El concepto clave que permite realizar este movimiento es el de fetichismo, que en términos muy generales se refiere a aquellas situaciones en las que se atribuye autonomía, poder y vida a objetos inanimados.

Con base en el concepto, Taussig esboza una tipología binaria. En las sociedades precapitalistas el hombre es el fin de la producción. Se produce en función del valor de uso y el intercambio se rige según el principio de reciprocidad. Predomina la racionalidad analógica, que explora lo no familiar en términos de lo familiar y que define sus respectivos elementos a partir de la relación que establecen con el todo del que forman parte. Los productos se convierten en fetiches, porque encarnan al productor y su entorno social.

En cambio, en las sociedades capitalistas la producción es el fin del hombre. Se produce en función del valor de cambio y el interés propio determina el intercambio. Las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas, que controlan y producen a los hombres. Prevalece una especie de racionalidad cartesiana, que reduce los fenómenos a sus

constituyentes atómicos, cuya identidad reside en sí mismos y entre los que se establecen relaciones causales. El fetichismo correspondiente es el que Marx introdujo al final del primer capítulo del primer volumen de *El Capital*: el “fetichismo de la mercancía”. Algo —un producto— que está intrínsecamente relacionado con otra cosa —el productor— y cuya identidad —en este caso, su valor de cambio— se define a partir de esta relación, que forma parte de un determinado modo de producción; se separa de ésta; y se percibe como una cosa-en-sí: se reifica. Pero como este algo, que es percibido como una cosa-en-sí, forma parte de un proceso dinámico, tiende a aparecer inevitablemente como un objeto animado: se fetichiza. Por más ficticia que sea, se trata de una ficción real y efectiva. Gracias al fetichismo de la mercancía, las sociedades capitalistas adquieren una “objetividad fantasmal”: el sistema en donde la producción se convirtió en el fin del hombre es visto como natural.

Ahora bien, con base en dos estudios de caso, uno sobre los jornaleros que trabajan en las plantaciones de caña en el sur de Colombia y otro sobre los mineros del altiplano boliviano, Taussig defiende la hipótesis cuestionable pero muy sugerente de que la imagen del diablo media el conflicto entre estos dos tipos de sociedades con modos de producción y modos de aprehensión de la realidad antagónicos: se trata de un fetiche crítico con el que los

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

miembros de las sociedades precapitalistas en proceso de proletarianización ponen al descubierto el carácter antinatural y maligno de un conjunto de prácticas que se consideran naturales en las sociedades capitalistas. Desde esta perspectiva, el poder redentor del diablo es afín al poder analítico del marxismo, cuya fuerza también depende de la razón analógica. Sin embargo, aclara Taussig, no se trata más que de un primer paso:

una conciencia de esta naturaleza es sólo el principio. Como una etapa en el desarrollo histórico, puede disiparse rápidamente cuando la producción de mercancías se intensifica. Y aun cuando sin ideales no hay ninguna esperanza, el idealismo no se puede combatir sólo con ideales. Además, ya que la liberación humana requiere de una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas y la sociedad, tanto el fetichismo precapitalista como el de la mercancía están condenados a desaparecer (Taussig, 1980: 230; traducción propia).

Sea como fuera, la etnografía de Taussig, que atrajo la atención del gremio antropológico, fue duramente criticada: algunos atacaron su marco maniqueo (véase, por ejemplo, Turner, 1986); otros pusieron en duda la calidad de sus datos etnográficos (véase, por ejemplo, Nash, 1989) o la plausibilidad de sus interpretaciones (véase, por ejemplo, Turner, 1986). Según Eric Hobsbawm (1980: 3-4), se trata de un libro extremadamente original

que idealiza excesivamente la forma en que sus informantes interpretan el mundo. Asimismo, según Michel-Rolph Trouillot,

encaja bastante bien dentro de la "ciencia normal" actual como una variante "marxista" del discurso sobre la reflexividad. [...] trata de Occidente [y es] la expresión de un Occidente insatisfecho (parcialmente) con el capitalismo, insatisfecho (también) con el marxismo, que pretende imponer la melancolía así engendrada a la realidad que otras personas experimentan. Supongo que muchos lectores liberales se sienten bien por su sabor rousseauiano. Y eso haría entendible su éxito comercial actual (Trouillot, 1986: 89; traducción propia).

Empero, cabe preguntarse si Jacques Chevalier (1987: 92-94) tiene razón al reprocharle a Taussig haber subordinado el contenido a la forma. La respuesta es negativa, aunque sin darse cuenta puso el dedo en la llaga. De hecho, como Taussig admitiría 28 años después, su primer libro en inglés se desvirtuó por haber elaborado un argumento demasiado "lógico", demasiado "sociológico" (Taussig, 2008: 52, 54). Es decir, el principal problema de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) es no haber sub-ordinado el contenido a la forma.

De hecho, como enfatizaron los autores de *Anthropology as Cultural Critique* al abordar indirectamente la problemática foucaultiana de cómo hablar en contra del poder sin salirse del

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

lenguaje del poder, "la eficacia de la crítica depende a menudo tanto de la manera en que el mensaje se transmite como de su contenido" (Marcus y Fischer, 1986: 137). ¿Qué lugar ocupa el autor de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) en esta discusión? Su posición es ciertamente ambigua: aun cuando se centra en los que "ellos" dicen acerca de "nosotros", su argumento es demasiado lógico y su retórica demasiado realista. Dos textos escritos algunos años después despejaron cualquier duda. En "The Rise and Fall of Marxist Anthropology" (Taussig, 1987) y "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature" (Taussig, 1989), rechazó el lenguaje reificado de la ciencia social positivista que, al adoptar un modo de representación que asume acríticamente la realidad del Otro y no cuestiona el acto de representar, se vinculó de tal forma con la ontología y la epistemología capitalistas que cavó su propia tumba.

**La crítica de segundo orden al nivel de la forma**

Quizás la mejor manera de presentar *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), una etnografía laberíntica escrita en forma de montaje, es replicando el gesto de Peter Redfield (2004: 357), quien al intentar inventariar los objetos expuestos en el museo de Taussig reunió los títulos de los 31 capítulos del libro en un solo bloque de texto:

Mi museo de cocaína. Color. Calor. Viento & tiempo. Lluvia. Aburrimiento. Buceo. Agua en el agua. La lápida de Julio Arboleda. Minas. Entropía. Aguardiente. La parte maldita. Un perro gruñe. La costa ya no está aburrida. La amante paramilitar. Cemento & velocidad. Miasma. Manglar. El derecho a ser perezoso. Playas. Relámpago. Bocanegra. Piedra. Mal de ojo. [El monstruo] Gorgona. [La isla] Gorgona. Islas. Montañas debajo del agua. El perezoso.

El museo imaginario de Taussig recupera dos historias cruzadas que el Museo de Oro del Banco de la República en Bogotá, creado por y para una burguesía desprovista de vida y experiencia, omite: la de los descendientes de los esclavos negros que trabajaron durante la época colonial en las minas de oro y la del oro que logró colocarse en el centro de la economía política del sistema mundial, al igual que la cocaína hoy en día. Dos objetivos se traslucen. Para empezar, se trata de hacerle justicia al desorden ordenado de la experiencia: sin negar la "historia real" (sic) del oro y la cocaína, Taussig esboza un "mundo inmanente" —"el mundo de la física y la química, del sexo y el silencio, de los sueños y las pesadillas" (Taussig, 2004: 314)— poblado de "sustancias transgresoras", que no sólo escapan a la lógica de causa y efecto, sino que son ontológicamente opacos. Apoyándose en un abanico variopinto de autores, entre los que se resaltan Georges Bataille, Walter Benjamin y William

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Burroughs, describe la violencia y el extraño encanto de los manglares, los ríos y las vetas de oro de la costa del Pacífico que en el siglo XVI atrajo a conquistadores como Francisco Pizarro; en el siglo XVII, a piratas británicos como Basil Ringrose; en el siglo XVIII, a propietarios de esclavos negros como Francisco José Arboleda; en el siglo XIX, a cartógrafos como Agustín Codazzi; a comienzos del siglo XX, a los ingenieros franceses de la *New Timbiquí Gold Mines Ltd.*; y, a finales del siglo XX, a mineros rusos, narco-traficantes, guerrilleros y paramilitares. Las voces de los habitantes afrocolombianos de Santa María, cuya pobreza extrema adquiere un matiz muy peculiar por la bonanza de oro que parece estar al alcance de la mano, animan el museo de Taussig. Aparte de trabajar en las minas legales e ilegales, las mujeres “batean” oro y los hombres se sumergen como “buzos” en el agua para explorar los lechos de los ríos. Las descripciones son centelleantes. Al terminar una visita a una mina, curiosamente empecé a sentirme cómodo en la mina, tal vez porque sabía que estaba saliendo y podía comenzar a reflexionar sobre esta experiencia que ahora te paso a ti. [...] Primero el ser humano está tan inmerso en la realidad, en este caso horrorosa, que ella o él no tiene conciencia ni autoconciencia. No hay un Otro, sólo el interior de la mina totalmente oscura que penetra el ser de uno. Luego viene la segunda parte de la historia. Las cosas empiezan a

diferenciarse paulatinamente. El sujeto se separa del objeto posibilitando la conciencia de sí. ¡Ajá! ¡Estoy teniendo una experiencia! (Taussig, 2004: 105; traducción propia).

Tal vez tenga sentido describir *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) como una especie de “Bruno Latour meets Martin Heidegger”, que privilegia la historia de larga duración, que fusiona los mitos y los hechos, sobre la historia de corta duración, que pretende separarlos a cualquier precio (véase también Oppenheim, 2007: 480-481). Mientras que aquellos interesados en los “hechos” sobre la cocaína, la guerrilla y los paramilitares, que hicieron estallar las tradiciones que se tejieron alrededor del oro, quedaron bastante decepcionados (véase, por ejemplo, Gill, 2004: 780), aquellos dispuestos a adentrarse en un universo reencantado en donde el aburrimiento, el calor, el color y la lluvia no son el trasfondo pasivo de una historia dramática, sino elementos de un paisaje insólito que diluye las fronteras entre la historia natural y la historia política, quedaron sumamente fascinados (véase, por ejemplo, Redfield, 2004: 362). De hecho, no es de sorprender que el nombre de Taussig aparece a veces al lado del nombre de Alphonso Lingis (véase, por ejemplo, Stewart, 2007: 6-7; Carlin, 2014: 37, nota 16), quien ha sido descrito como el “fenomenólogo por antonomasia” (Brogan y Risser, 2000: 95) que radicalizó la fenomenología materialista —el método— y el

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

realismo encarnado —la ontología— de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Vásquez, 2011: 77-85) y entre cuyos escritos se resaltan los peculiares ensamblajes de fotografías, micro-ensayos filosóficos y viñetas etnográficas (véase, por ejemplo, Lingis, 2000).

El segundo objetivo del autor de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), que es difícil de disociar del primero, es similar al de sacerdotes kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta en el norte de Colombia como Mamo Luca, quien no deja de “ejercer su pensamiento, masticando coca, para entender por el bien de la comunidad los gastos en que la Madre Tierra ha incurrido debido a las maldades de los seres humanos” (Taussig, 2004: xiv), y Ramón Gil, quien para realizar la “limpia” (*cleansing*) del Museo de Oro solicitó muestras de la sangre menstrual del personal femenino y del semen del personal masculino, lo que le fue negado. Entre sus autores predilectos, uno vuelve a imponerse: Walter Benjamin. ¿Qué puede aportar un filósofo que, como expresó Lisa Fittko (citada en Taussig, 2006: 10), quien le ayudó a cruzar en 1940 la frontera entre la Francia ocupada y la España franquista, “no podía levantar una taza de té caliente sin haber desarrollado primero una teoría al respecto”? La respuesta se encuentra en su teoría de la historia, que pretende minar la objetividad fantasmal con la que el mundo capitalista contemporáneo se rodea. En efecto, se negaba a

abandonar los materiales brutos, los documentos mismos, por contar una buena historia. [No obstante,] no veneraba los ‘hechos en sí’, sino la yuxtaposición de los hechos con el presente. [Según él,] la historia se descomponía en imágenes, no en historias, y la tarea del historiador era localizar estas imágenes —las llamaba imágenes dialécticas— que redimirían el pasado por su resonancia con las circunstancias presentes. ¿Por qué “redimir” y a qué se refiere? Es como si el presente estuviera en deuda con el pasado, cualquiera de cuyos aspectos estuviera esperando a ser redimido [...] Tal operación de rescate podría tomar la forma de un despertar de la conciencia que se produciría a partir del mero mostrar. Era el método del montaje (Taussig, 2004: 90; traducción propia).

Ahora bien, falta explicitar la estrategia con la que enfrentó los objetivos anteriormente esbozados. Como admite Richard Kernaghan (2009: 267), uno de sus ex estudiantes de doctorado, “Mick [sic] me enseñó sobre todo a ser cada vez más exigente con mi escritura, ya que todo lo importante encontraría allí su última expresión”. En el caso del propio Taussig, este llamamiento condujo al desarrollo de una “escritura sistemática-mente nerviosa” (*Nervous System writing* o *NS writing*), que presta tanta atención a la escritura como a aquello sobre lo que se escribe y que rehúye la racionalidad cartesiana y los pronunciamentos programáticos de la “escritura

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

agroindustrial" (*agribusiness writing*) de la academia tradicional (véase también Taussig, 2015: 1-11). Los posdata de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) son la excepción que confirma la regla:

he sido atento a las llamadas de la antropología reflexiva, ya que me parece evidente que ningún registro objetivo trasciende lo que primero ha sido recorrido y experimentado por el observador. Tal experiencia antecede a la representación, pero es la responsabilidad del autor frente al lector de explorar todos los medios y modos [de escritura] para enriquecer esta experiencia tanto como se pueda. [...] De hecho, ¿qué es la antropología sino una especie de traducción que será tanto más honesta, tanto más verídica y tanto más interesante si expone el exponer, es decir, si expone los medios de su producción? La tarea que tenemos enfrente es, pues, darnos cuenta de lo que ha hecho la antropología desde siempre; a saber, contar las historias de otros y, al desestimar la tarea del cuentacuentos, arruinar-los en el camino. No tenemos "informantes". Convivimos con cuentacuentos, que hemos traicionado demasiadas veces por el bien de una ciencia ilusoria. La tarea que tenemos enfrente es, pues, cruzar el puente y convertirse también en cuentacuentos, aclarando que, por lo menos en mi caso, se trata de un contar con un matiz "modernista", el tipo de entrega tartamudeante que Benjamin recomendó, receptáculo, sin duda,

de sus amadas "imágenes dialécticas" (Taussig, 2004: 313-314; traducción propia).

### **La disolución de las fronteras entre el contenido y la forma**

Sin negar el salto cualitativo de la crítica al nivel del contenido de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), su tercer libro, a la crítica al nivel de la forma de *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004), su décimo libro, coincido con Matthew Carlin (2010: 30-66; 2014) en que hay por lo menos tres vetas que atraviesan la obra de Taussig, que ya abarca más de cuatro décadas: la crítica marxista del capitalismo, la crítica anarquista del Estado y la crítica fenomenológica del lenguaje. En cuanto a la primera, Taussig se alimenta del auto-declarado "marxismo vulgar" de Bertolt Brecht (véase, por ejemplo, Jameson, 1998: 24-25), el marxismo mesiánico de Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Goldstein, 2001), el marxismo hegeliano de Georges Bataille (véase, por ejemplo, Baugh, 2007: 379) y, sobre todo, las fisuras creadas por el propio Marx mediante la introducción de conceptos desestabilizadores como el de "fetichismo de la mercancía" (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 31-36; Carlin, 2014: 15-20).

Respecto a la segunda veta, ésta adquiere un lugar más prominente en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) en detrimento de la primera, que se caracteriza por su tendencia

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

hacia la abstracción y con la que el anarquismo suele entrar en una tensión incómoda pero productiva por su inclinación hacia lo particular. Como apunta el propio Taussig en una nota a pie de página sorprendentemente explícita que aparece en la versión original de "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (Taussig, 2012), pero no en la versión que fue incluida en *The Corn Wolf* (Taussig, 2015: 15-30),

A pesar de toda su preocupación por el trabajo, ni Marx ni Engels ni los marxistas en general tratan el trabajo al nivel íntimo de la interacción con las cosas, [...] el marxismo salta por encima de los detalles sucios de la vida y el trabajo para escalar las alturas heladas de la llamada teoría. Esta atracción por la abstracción es intrínseca al marxismo, siempre listo para sucumbir ante aquello que por lo demás critica, a saber, no el trabajo pero la fuerza de trabajo, el trabajo como una mercancía que encarna el "valor de cambio" [...] En cambio, el anarquismo parece acoplarse naturalmente al trabajo como una interacción compleja, cambiante y concreta entre la mano y el ojo. Éste es el resultado, me aventuraría a decir, de su empirismo intrínseco, su cimentación histórica en el oficio más que en la fábrica, y su realismo decidido (Taussig, 2012: s/p, nota 10; traducción propia).

En lo que concierne a Taussig, se nutre sobre todo del anarquismo romántico de, otra vez, Walter Benjamin (véase, por ejemplo, Löwy, 1985), el anarquismo más individualista de

Jean Genet (véase, por ejemplo, White, 1993: 104-105), el anarquismo más comunitario del autor que se oculta tras el seudónimo de B. Traven (véase, por ejemplo, Guthke, 1991) y el "anarquismo posanarquista" de Hakim Bey (2011), también conocido como Peter Lamborn Wilson.

Respecto a la tercera veta, que parece estar en sintonía perfecta con la segunda, sus últimos libros en general y *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) en particular encuentran un claro eco en la filosofía encarnada de Alphonso Lingis, quien radicalizó la fenomenología materialista de Maurice Merleau-Ponty (véase, por ejemplo, Carlin, 2010: 45, 51-56; Carlin, 2014: 29, 35-39). William Burroughs, por último, merece una mención aparte, ya que llevó el *collage* o el montaje a aguas ignotas en sus *cut-ups* (véase, por ejemplo, Cran, 2014: 85-133). En efecto, de la misma forma que el montaje en general constituye, en las palabras de Clement Greenberg (1986: 259), "la clave singular más sucinta y directa de la estética del arte genuinamente moderno", el montaje literario en particular constituye la clave singular más sucinta y directa de la autodenominada "antropología preventiva-mente apocalíptica" de Taussig (2009: 255), clave que hizo que las vetas marxista, anarquista y fenómeno-lógica se unieran en una sola trenza.

En este contexto, cabe mencionar también a Bruno Latour, quien, aunque se distanció abierta-mente de la fenomenología (véase, por

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

ejemplo, Latour, 1995: 57-58), acuñó un concepto preñado de fuerza que resulta nada desdeñable para los fenomenólogos contemporáneos: el concepto de "factiche" (*faitiche* en francés, *factish* en inglés), un neologismo que une los términos de "hecho" (*fait* en francés, *fact* en inglés) y "fetiche" (*fétiche* en francés, *fetish* en inglés). En las palabras de Latour, que además ponen en perspectiva la supuesta iconoclasia de Taussig,

Yo, ¿un iconoclasta?! Nada me molesta más que ser presentado como un provocador o, incluso, como un crítico. [...] La amarga ironía es que a iconófilos [sic] como yo no nos queda de otra que defendernos de los iconoclastas. ¿Cómo hacer esto? [...] *Suspendiendo* el golpe demovedor del martillo. [...] Si añadimos a los hechos su fabricación en el laboratorio y si añadimos a los fetiches su fabricación explícita y reflexiva por parte de aquellos que los producen, los dos principales recursos de la crítica se esfuman: tanto el martillo como el yunque. [...] Lo que aparece en su lugar es aquello que fue roto por el gesto iconoclasta, pero que siempre había estado allí; aquello que siempre se tiene que esculpir de nuevo y que es indispensable para actuar y pensar. Esto es lo que llamo el *factiche* (Latour, 1999: 268, 273-274; traducción propia; cursivas en el original).

De hecho, a mi juicio, aun cuando el proyecto de Taussig está innegablemente en deuda con la teoría de la ideología de Philip Abrams (1988), que se basó

en *La ideología alemana* de Marx y Engels para exponer el poder ideológico de la idea del Estado, su teoría implícita del fetichismo es mucho más afín a la teoría del fetichismo implícita en la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) de Latour (2005), porque en los libros posteriores a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980) ya no aparece ningún rastro de una tesis que Abrams sin duda suscribiría: la tesis de que "la liberación humana requiere de una comprensión no fetichizada de las relaciones humanas" (Taussig, 1980: 230). Empero, hasta aquí las similitudes: no sería fácil encontrar a dos "iconófilos" que discreparan más tajantemente en torno a la apuesta política subyacente de sus respectivos proyectos. En efecto, mientras que el primero no esconde su escepticismo radical frente a la extrema izquierda —refiriéndose a Slavoj Žižek, por ejemplo, señaló que se trata de "un viejo cretino, [...] fruto del agotamiento de la extrema izquierda, de su decadencia final" (Latour, 2013: s/p)— y reivindica al "factiche" a nombre de un "parlamento de las cosas" no moderno que paradójicamente tiene un sabor marcadamente habermasiano, el segundo abraza al "fetiche" en un gesto que reúne a Marx, Benjamin y Bataille, entre otros, para redimirnos a todos de una sociedad putrefacta que acuñó el concepto para distanciarse de sus Otros y rodearse a sí misma con una objetividad fantasmal. Pero no sólo eso. Como apunta

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Matthew Carlin en una nota a pie de página, que implícitamente pone en duda la congruencia de un abordaje no marxista del fetiche,

La obra de Taussig podría servir como el núcleo de un argumento más amplio; a saber, [el argumento de] que el concepto de fetichismo no sólo es el puente original entre Marx y la antropología, sino también el vínculo más natural entre ambos, a pesar del predominio de formas de análisis de economía política en esta disciplina. La adopción implícita de un método literario por parte de Marx, a saber, su uso de la metáfora, que se ejemplifica en su uso del fetiche para describir la mercancía y de la cámara oscura para describir la ideología, es la que establece el vínculo más fluido entre su obra y la orientación textual de la etnografía (Carlin, 2010: 35, nota 13; traducción propia; véase también Carlin 2014: 18, nota 4).

**Comentarios finales**

Lo anteriormente expuesto pone en tela de juicio aquellas historias canónicas de la antropología que describen el paso de la década de 1970 a la de 1980 como una ruptura paradigmática radical en donde las antropologías interpretativas se imponen sobre las explicativas (véase, por ejemplo, Reynoso, 1998). Aun cuando sin duda hay una continuidad entre, por ejemplo, la antropología interpretativa de Clifford Geertz y el proyecto de los nueve autores de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986), la continuidad entre la antropología marxista de la

década de 1970 y la antropología reflexiva en general, que excede por mucho el ombliguismo posmodernista, es menos obvia pero no menos significativa. De hecho, este escrito no sólo puso al descubierto la necesidad de complementar la crítica de primer orden al nivel del contenido con la de segundo orden al nivel de la forma, sino también la irresponsabilidad de una antropología crítica que se limita a la primera, ya que existe el riesgo de que los efectos que produce sean opuestos a los deseados.

Respecto a Michael Taussig, el marxismo peculiar que se trasluce en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Taussig, 1980), una etnografía relativamente ortodoxa que fue elogiada, entre otros, por el conocido historiador marxista Eric Hobsbawm (1980: 3-4), es sin duda afín a lo que Raymond Firth (1975) propuso llamar el "marxismo visceral". Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Michel-Rolph Trouillot (1986: 89), no se trata de una "variante 'marxista' del discurso sobre la reflexividad". Efectivamente, no es suficiente pasar de lo que "nosotros" expresamos acerca de "ellos" a lo que "ellos" expresan acerca de "nosotros". Desde esta perspectiva, *My Cocaine Museum* (Taussig, 2004) resulta más satisfactoria. De hecho, en esta etnografía desconcertante escrita en forma de montaje se resalta una veta fenomenológica que aleja a Taussig del marxismo y lo acerca al anarquismo. Sea

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

como fuere, el hecho de que suprimió una nota a pie de página sorprendentemente crítica del marxismo de la versión de "The Stories Things Tell and Why They Tell Them" (Taussig, 2012: s/p, nota 10) que fue incluida en *The Corn Wolf*

(Taussig, 2015: 15-30) parece indicar que está consciente de que no se trata de elegir entre el marxismo o el anarquismo, sino de mantener a raya la tensión incómoda pero productiva entre ambos.

**Bibliografía**

1. Abrams, Philip. 1988 [1977]. "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.
2. Baugh, Bruce. 2007. "The Hegelian Legacy". En *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Constantin V. Boundas, ed. Pp. 375-388. Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Bey, Hakim. 2011 [1987]. "Post-Anarchism Anarchy". En *Post-Anarchism: A Reader*. Duane Rousselle y Süreyyya (sic) Evren, eds. Pp. 69-71. Londres: Pluto Press.
4. Brogan, Walter, y James Risser, eds. 2000. *American Continental Philosophy: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
5. Carlin, Matthew. 2010. "The Image of the Anti-State: Magic, the Sacred, and Terrestrial Violence in the Zapatista Movement". Tesis de doctorado en Antropología y Educación, Columbia University, Nueva York.
6. Carlin, Matthew. 2014. "El fetiche etnográfico de Michael Taussig". *EntreDiversidades* 2: 13-44.
7. Chevalier, Jacques M. 1987. "The Chevalier-Taussig Debate: Who Will Rise to the Bait?" *Social Analysis* 21: 92-100.
8. Clifford, James, y George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
9. Cran, Rona. 2014. *Collage in Twentieth-Century Art, Literature, and Culture: Joseph Cornell, William Burroughs, Frank O'Hara, and Bob Dylan*. Farnham: Ashgate.
10. Gill, Lesley. 2004. Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *American Anthropologist* 106 (4): 780-781.
11. Goldstein, Warren S. 2001. "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization". *Critical Sociology* 27 (2): 246-281.
12. Greenberg, Clement. 1986. *The Collected Essays and Criticism*. Vol. 2: *Arrogant Purpose, 1945-1949*. John O'Brian, ed. Chicago: University of Chicago Press.
13. Guthke, Karl S. 1991 [1987]. *B. Traven: The Life behind the Legends*. Robert C. Sprung, trad. Nueva York: Lawrence Hill Books.
14. Hastrup, Kirsten. 2005. "Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?" *Social Anthropology* 13 (2): 133-149.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

15. Hobsbawm, Eric. 1980. "Pact with the Devil". Reseña de *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *New York Review of Books* 27 (20): 3-4.
16. Jameson, Fredric. 1998. *Brecht and Method*. Londres: Verso.
17. Kernaghan, Richard. 2009. *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford: Stanford University Press.
18. Latour, Bruno. 1995 [1991]. *We Have Never Been Modern*. 3ª reimp. Catherine Porter, trad. Cambridge: Harvard University Press.
19. Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
20. Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nueva York: Oxford University Press.
21. Latour, Bruno. 2013. "No estaba escrito que la ecología fuera un partido". Entrevista de Miguel Mora a Bruno Latour. *El País Semanal*, 25 de marzo: s/p. Documento electrónico, <[http://elpais.com/elpais/2013/03/25/eps/1364208764\\_064054.html](http://elpais.com/elpais/2013/03/25/eps/1364208764_064054.html)>, consultado el 4 de enero de 2017.
22. Lingis, Alphonso. 2000. *Dangerous Emotions*. Berkeley: University of California Press.
23. Löwy, Michael. 1985. "Revolution against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism". *New Left Review* 152: 42-59.
24. Marcus, George E., y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
25. Moszowski Van Loon, Aäron. En prensa. *El diablo y Michael Taussig: La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
26. Nash, June. 1989. Reseña de *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* de Michael Taussig. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 193-196.
27. Oppenheim, Robert. 2007. "Actor-Network Theory and Anthropology After Science, Technology, and Society". *Anthropological Theory* 7 (4): 471-493.
28. Redfield, Peter. 2004. "A Few of His Favorite Things". Reseña de *My Cocaine Museum* de Michael Taussig. *Anthropological Quarterly* 77 (2): 355-363.
29. Roseberry, William. 1988. "Political Economy". *Annual Review of Anthropology* 17: 161-185.
30. Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.
31. Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
32. Taussig, Michael. 1987. "The Rise and Fall of Marxist Anthropology". *Social Analysis* 21: 101-113.
33. Taussig, Michael. 1989. "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature". Reseña de *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* de Sidney W. Mintz y *Europe and the People without History* de Eric R. Wolf. *Critique of Anthropology* 9 (1): 7-23.

**Symposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

34. Taussig, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press.
35. Taussig, Michael. 2006. *Walter Benjamin's Grave*. Chicago: University of Chicago Press.
36. Taussig, Michael. 2008. Transcripción de la entrevista de Martin Thomas a Michael Taussig, realizada el 2 de mayo de 2008. Oral History Collection, National Library of Australia, Canberra.
37. Taussig, Michael. 2009. *What Color Is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press.
38. Taussig, Michael. 2012. "The Stories Things Tell and Why They Tell Them". *E-flux Journal* 36: s/p. Documento electrónico, <<http://www.e-flux.com/journal/36/61256/the-stories-things-tell-and-why-they-tell-them>>, consultado el 4 de enero de 2017.
39. Taussig, Michael. 2015. *The Corn Wolf*. Chicago: University of Chicago Press.
40. Turner, Terence. 1986. "Production, Exploitation and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'." Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig. *Social Analysis* 19: 91-115.
41. Vásquez, Manuel A. 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
42. White, Edmund. 1993. *Genet: A Biography*. Nueva York: Vintage Books.

Pedro José Hinojosa Gutiérrez

## **Nikolai Berdiaev: las relaciones entre el comunismo ruso y la religión cristiana**

At the 100 years anniversary of the Russian revolution, the Nikolai Berdiaev's studies about the Marxism, reveals many new elements to understand better the Marx's thinking and his messianic and religious backgrounds. In this small writing some contributions are taken into account that the author cited expresses in one of his little-known works in Latin America: *Christian Affirmation and Contemporary Social Reality* (1936), especially in his chapter entitled "Marxism and Religion". One of them is curiously the assertion that Russian Marxism would become deeply virulent against established religion because deep down it established itself as a new religion, within the mentality and vision of the Russian people. Russian Marxism is proposed as a new system of dogmas that, when presented as supreme, denies even human freedom. Both starting from the European social reality of the 19th century, and from the German Philosophy, the main postulates of Marx are presented. Based on these contributions, Berdiev to makes a contrast between the "scientific" Marxism, the objective pillars of the Marxism. To later, make a contrast with the subjective pillar of Marxism. Among the first is dialectical materialism or the exploitation of man by man. While among the latter he can point out the Hebrew messianic longing of which Marx himself was heir, though unconsciously. Exploring the philosophical roots of the Marx' thinking and the Hebraic legate in the Messianic Marx, the lector will can discover how do the dogmas conform that will permit see now the Marxism how a new religion, that looked at make disappear the Christianity. What new ways can acquire today this model discovered here by Berdiaev?

**Palabras-clave:** Marx, Berdiaev, marxismo ruso, religión, dogma, cristianismo

Pedro José Hinojosa Gutiérrez es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Introducción

El comunismo ruso fue una de las ideologías y sistemas de pensamiento más influyentes de los siglos XIX y XX. Y se caracterizó por buscar "liberar" al ser humano, de las fuerzas enajenantes que se han impuesto a lo largo de la historia de la humanidad. Entre las cuales está la religión. Desde la afirmación de Marx sobre la religión como "opio del pueblo", los seguidores del marxismo y del comunismo iniciaron un ataque sistemático contra la religión y su influencia en la sociedad. Y sin embargo, bien puede decirse que el comunismo ruso adquirió el carácter de ser tan militante, como ciertos movimientos religiosos.

Varios autores han estudiado la interrelación entre el marxismo y el aspecto religioso, incluso han llegado a hacer argumentaciones que plantean nuevos horizontes para la comprensión no solo del marxismo, sino de todo los pensamientos o propuestas que parten de los postulados marxistas y que se hacen presentes como visiones y corrientes liberales, progresistas o "de avanzada" De entre ellos se ha de considerar en este trabajo las propuestas del filósofo ruso Nikolai Berdiaev (1874-1948), quien fue recuperado en su patria, durante la década de los 90 del siglo pasado, debido a que en cierto modo previó lo que acontecería con el sistema soviético cuando la población ya no aceptara el sistema.

En la conmemoración de los cien años de las revoluciones rusas de febrero y de octubre;

sobre todo en la de octubre, es necesario el no olvidar que cambios en la visión del mundo originó la irrupción del marxismo en el ámbito político-social como tentativa real, así como que elementos fueron tan seductores para que la gente aceptara el marxismo y lo defendiera durante bastante tiempo en el siglo XX. Tales estudios pueden servir para comprender como algunos movimientos de nuestros tiempos parecen repetir fenómenos de difusión, adhesión y exigencia, aunque no con la misma envergadura social e histórica, aunque con una militancia agresiva y que curiosamente son tomadas como bandera por las fuerzas que se consideran a sí mismas de izquierda, en el ámbito la civilización occidental.

Como preparación para esos posibles estudios, este trabajo plantea algo más modesto, pero que puede ser considerado bastante iluminador con respecto al fundamento del marxismo que se estableció en Russia. Se recuperan los aportes de Berdiaev – prácticamente desconocido en el ámbito del pensamiento y filosofía de la América latina-, con respecto al marxismo ruso y su diferencia con el marxismo europeo, con respecto a su ambigüedad moral y como finalmente se vuelve una nueva "religión", en cuanto que manifiesta de manera atractiva, la idea mesiánica de "reino de los cielos" en la tierra. Tomando como base el capítulo titulado "Marxismo y religión", dentro de la obra titulada. *La afirmación cristiana y realidad social contemporánea.*

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Marxismo y religión

Berdiaev comienza este capítulo con una frase muy curiosa. "Es imposible conocer lo que se nos impone por la fuerza" (Berdiaev, 1936. 13). Lo aplica tanto para los que siguen el marxismo en su natal Rusia, como para los creyentes de la ortodoxia que aceptaban la "imposición de la fe" desde lo alto, y podría seguirse aplicando a cualquier creencia, fe, o idea o ideología que se difundan por nuestros días como progresistas o avanzadas.

Pero la mala comprensión del marxismo ruso, así como de cualquier movimiento semejante, nos pone en desventaja frente a él. Con todo hace aclaraciones previas, si bien el marxismo puede ser ridiculizado y rechazado actualmente como fracasado, no por eso dejara de ser un fenómeno histórico de importancia para la historia de la humanidad y contemporánea:

El marxismo es, en todo caso, un fenómeno serio en el destino histórico de la humanidad; el comunismo ruso tiene sus razones muy profundas. Los marxistas son a menudo vulgares y obtusos, pero Carlos Marx era un pensador genial y fino, de tipo clásico. El marxismo original es ya anticuado y no corresponde ni a la realidad social contemporánea, ni al nivel de los conocimientos científicos y filosóficos. (Berdiaev, 1936, 13-14)

Hay que identificar que las obras originales de Marx fueron reflejo de la problemática social y política de la primera parte del siglo XIX, misma que cambió en

los años posteriores. Por lo que se podría señalar aquí un primer postulado crítico para con el marxismo ruso: No es el mismo marxismo que el de Marx. Si el marxismo dentro de la Europa occidental comenzó una adaptación del pensamiento original a las nuevas condiciones, originando visiones que fueron después presentadas en la "social democracia" europea o las diversas posibilidades de izquierda, ya diferentes del marxismo "primario", curiosamente Berdiaev, se centra en mencionar que el marxismo ruso fue una adaptación a "un medio histórico diferente (Berdiaev, *op cit.*, p 14). Deja de lado las adaptaciones que autores como Lenin y otros hicieron con Marx. Lo cual no obstante también revelaría que diferencia de apreciación tendría nuestro autor, para con Marx y Lenin respectivamente.

Berdiaev parecería ser bastante parcial cuando afirma que el comunismo ruso "no respetó e él (el marxismo) más que su espíritu esencialmente antirreligioso" (Berdiaev, 1934, p. 14). Dejando de lado la polémica de esta afirmación, no por eso se minimizará el gran número de miembros del clero ortodoxo (y de otras denominaciones cristianas también), entre obispos, presbíteros, seminaristas y demás, que serían perseguidos, exiliados e incluso torturados y asesinados por el nuevo régimen bolchevique. ¿Cómo explicar este impulso antirreligioso entre los revolucionarios rusos? Si se analizara el marxismo podría verse que

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

podrían haberse dado otras medidas para acabar con la religión. Pero dado el propio planteamiento del marxismo (desde el propio Marx), no podría ser de otra forma entre los revolucionarios rusos. Se trataba en un ámbito más profundo, de sustituir la religión tradicional, por una nueva religión.

El marxismo pretende ser una concepción universal, integral, que responde a todas las cuestiones primordiales y da sentido a la vida. El marxismo es a la vez una política, una moral, una ciencia y una filosofía. Es una religión nueva que tiende a reemplazar al cristianismo. Los verdaderos marxistas son, según su tipo, dogmáticos fervientes; no son ni escépticos, ni críticos; confiesan el sistema de los dogmas. (Berdiaev, 1936, p 14)

¿Sistema de dogmas? Y no cualquiera, sino del tipo más radical, difícil y que llega incluso a propiciar fanatismo más extremista: el dogmatismo que niega la libertad humana. Como cristiano Berdiaev nos recuerda que en su esencia última, el cristianismo, en su propuesta del reino de los cielos, no excluye, sino incluye la libre decisión del hombre. La salvación humana, es también, una decisión libre y personal. En contraste el marxismo considera que se puede lograr un orden social perfecto, una noción propia del "Reino de Dios en la tierra" que "puede alcanzarse no solamente sin Dios, sino sin la libertad humana por la simple aplicación a la vida de los dogmas marxistas" (ibíd.). Apareciendo

una verdad que es tan suprema que todo queda subordinado a él. Nuestro autor también señalará que este carácter también aparece en el capitalismo, como el propio Marx ha señalado (el capital, el mercado, la libertad económica).

En la siguiente parte del capítulo, Berdiaev, señala que el dogmatismo marxista presenta dos fuentes importantes: 1) la fuente Viva, que se fundamenta en la realidad social de la Europa del siglo XIX. 2) la fuente Filosófica: La filosofía Alemana. En este rubro hace importantes señalizaciones sobre los postulados que Marx toma de Hegel y Fichte, así como las diferencias con respecto a estos postulados.

Fichte postula que el "yo" crea el mundo, como postulado abstracto. Mientras que para Marx y Engels, exigen que el "sujeto" sea el "creador" del mundo y a la vez someta a la naturaleza. El "sujeto", no es un hombre o el hombre, sino la clase proletaria, el Proletariado.

Hegel afirma que "lo real es racional. Para Marx la realidad debe "hacerse racional", pero eso conlleva que sea re-creada, poseída por la fuerza del trabajo humano.

Hegel señala que el Ser reposa en la Idea. El ser se desarrolla a través de la dialéctica: tesis, antítesis- síntesis. La vida universal es la demostración de la idea, la materialización del pensamiento. La dialéctica es considerada como "la evolución del pensamiento, desarrollándose a través de los contrarios que en él se manifiestan... La dialéctica

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

se aplica exclusivamente al pensamiento, a la idea, al espíritu." (Berdiaev, 1934, 15)

Marx afirma que la base del Ser residía no en el pensamiento ni en la idea, sino en la materia. La dialéctica sigue aplicándose, pero ahora para desarrollar la materia. Aquí surge el primer dogma del marxismo: *El Materialismo Dialéctico*.

Aquí aparece una fuerte crítica de Berdiaev al dogma de la materia. Considerando la materia como el producto del choque accidental de átomos, como un elemento irracional. ¿Por qué los marxistas le atribuyen la cualidad que se reconoce al espíritu? En la Materia "desprovista de pensamiento, de sentido y de espíritu, se manifiesta la razón, el pensamiento y el sentido". (Berdiaev, 1936, 16) Marx realiza una unión o atribución de elementos contrarios y los presenta como base para su proyecto: atribuye a lo pasivo, lo activo, y a lo inerte, el carácter creador. No se molesta en fundamentarlo y sin más lo expresa así, de manera "cándida" (Ibíd.)

Marx no se interesa en la resolución del clásico problema de la relación mente-cuerpo, o espíritu-cuerpo. Simplemente da por supuesto que las propiedades creativas, evolutivas y desarrolladoras que Hegel identificaba en la idea, siguen presentes en la realidad, pero solo en la materia. Para nuestro autor, Marx no se interesa en los problemas generales de la filosofía, sino únicamente en el aspecto de la

problemática social. Y como se ha mencionado arriba, considera que tales realidades y problemas tienen como base la materia inerte. Y es en la canalización de esa materia donde se haya la resolución del problema social. Al considerar que "Un proceso puramente social y material se halla dirigido hacia el fin más alto, hacia las más altas condiciones de vida y de justicia social, hacia el triunfo de la razón en la realidad. Tal era la fe de Marx (Berdiaev, 1936, p. 17).

Nuestro autor rechaza tal principio, tal dogma. No se puede esperar que lo material, surja lo existencial, tal como Marx lo presenta en su proyecto. Pero ningún marxista se ha atrevido a cuestionar o al menos a señalar las incoherencias y debilidades que tal planteamiento hace y que los marxistas militantes afirman de manera dogmática y tajante.

**Los elementos objetivo y subjetivo del marxismo**

Nuestro autor afirma que el marxismo tiene dos elementos fundamentales: uno Objetivo y otro de ellos Subjetivo. El elemento objetivo ya ha sido presentado en el aspecto del materialismo. No obstante es presentado ahora de modo más diversificado, ya que aparece como un elemento que ayuda a interpretar las realidades sociales concretas o perceptibles de la "realidad". Se presenta aquí el materialismo histórico, el materialismo económico, a la par del materialismo dialéctico. "A la base del proceso histórico existe un desenvolvimiento de fuerzas

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

materiales productivas. La vida de la sociedad no es otra cosa que una lucha colectiva que el hombre emprende contra la naturaleza para poder existir y satisfacer sus necesidades vitales". (Berdiaev, 1936, 19)

Esta lucha para sobrevivir, variará con respecto al devenir del tiempo, pero este devenir conlleva también una base natural, materialista. "El ser determina la conciencia, no es la conciencia la que determina al ser". La economía es al final de cuentas el medio de lucha para sobrevivir en el mundo. El marxismo afirma que en contraste, la vida social y las creaciones intelectuales, artísticas y filosóficas, son formadas con la base económica, son la "superestructura" que se crea a partir del modo de producción. Ya que son reflejos imperfectos de la vida auténtica que es la vida económica.

La debilidad humana en la lucha contra la naturaleza, la organización insuficiente del trabajo humano y la división de la sociedad en clases, una de las cuales explota a la otra, engendran las ilusiones religiosas e ideológicas. Así, en las creencias religiosas se reflejan las relaciones de dominación que existen en la realidad humana, la esclavitud del hombre a la naturaleza, del hombre al hombre, y de la clase a la clase. Lo que nosotros llamamos el espíritu y la vida espiritual, no es otra cosa que la ilusión creada por la familia humana, por la insuficiencia del desarrollo de las fuerzas productivas, por la opre-

sión social". (Berdiaev, 1934, 20). Marx considera que su misión es ayudar a desenmascarar esas ilusiones, que por otro lado, no son elaboraciones conscientes, sino productos reflejo de las insuficiencias de los modos de producción. Su deber es mostrar primero la vacuidad de las ilusiones, señalando sus bases en los reflejos de los modos de producción. Las ilusiones religiosas e ideológicas, habían sido necesarias en el pasado, pero ahora, si se logra perfeccionar la fuerza organizativa de los hombres, por el desarrollo de las fuerzas productivas, las condiciones cambiarán.

Aquí es donde se perfecciona, se refina, se define mejor el carácter objetivo del marxismo: "el marxismo se inspira en el desarrollo del poder organizado del colectivo social que domina al mundo y con él inspira a las masas." (Berdiaev, 1936, 21) Por tanto, no es con ninguna idea, con ninguna moral, con que se cambiará la realidad, sino con el poder de la colectividad social.

Aquí aparece también ese aspecto peligroso del marxismo, ya que su objetivo es el poder, "El marxismo es imperialista" Su inspiración no es la "piedad hacia el proletariado humillado, pobre y débil, sino la adoración, la divinización del proletariado fuerte, rico, dominador del mundo. Mientras que el socialismo "populista" ruso está animado por un sentimiento de compasión hacia el pueblo, por un deseo de sacrificio en aras de su liberación." (Ibíd, 23). El socialismo marxista ve en el

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

proletariado al nuevo dios que sustituirá al Dios cristiano y quitará el velo de las ilusiones.

Berdiaev reconoce que hay parte de verdad en el argumento marxista sobre el aspecto económico. La economía es la base de la sociedad humana. Y no se puede evitar la necesidad de la actividad económica, incluso el considera que la humanidad está "condenada" a la problemática económica, como consecuencia de la caída bíblica. El hombre necesita satisfacer necesidades siempre, pero esta condición humana, no es sinónimo del sentido de la vida. Y el marxismo, hace eso precisamente. Considera que la condición humana es el sentido último de la existencia.

Frente a la argumentación de la conformación social apartir de la economía y de la social, la conformación de clase, y psicológica de los miembros de la clase y de sus integrantes. Berdiaev contrasta el carácter "espiritual" de la ciencia, el arte, la filosofía, la moral. "el pensamiento de un hombre, su estado espiritual, pueden ser deformados o ahogados por la pobreza o la riqueza, por la miseria o la abundancia; pero no pueden ser engendrados o determinados por ellas" (p 24). Y más adelante, recupera los postulados de autores como Webber y Zombart, quienes señalan que la actividad económica no determina la y la visión religiosa, sino que al contrario, la actividad económica puede ser favorecida o no por la visión

religiosa. Y en ese contexto, Marx y sus afirmaciones, han sido superadas en el tiempo.,

El elemento objetivo del marxismo no explica sin embargo la hostilidad de Marx contra la religión -Marx se revela como un ateo ferviente, no un indiferente- y sus ataques contra ella, mismos que serán intensificados por los bolcheviques cuando se instaure el llamado "socialismo real". Solo podemos comprenderlo mejor cuando recordamos la otra raíz, la otra variante de pensamiento que influyó en Marx. La crítica de la religión de Feuerbach, otro hegeliano de izquierda, con quien se va apreciando el tránsito del idealismo al materialismo. Feuerbach aporta una reflexión importante al plantear su antropología frente a la teología tradicional. La fe en Dios "perjudicial al hombre y lo empobrece. La religión es un obstáculo al cumplimiento de las aspiraciones y deseos humanos y al desarrollo de las fuerzas y la felicidad del hombre en la tierra" (Berdiaev, 1936, 26)

Se puede observar como ambos pensamientos, tanto el de la organización y perfección de las fuerzas productivas del materialismo dialectico, y de la fe religiosa como aspecto perjudicial y enajenante de las potencialidades humanas, de Feuerbach, se conjugan. El concepto de religión de Feuerbach será el que Marx tome como base para hacer la suya como "el opio de los pueblos" en su "Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel" para luego plantear

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

como es que se vuelve el opio, al impedir el desarrollo de la actividad humana, de su fuerza y organización de la vida social, al enajenar la conciencia humana.

Aquí es donde aparece el segundo dogma marxista. La base de toda la historia humana tiene como base el hecho de la *Explotación*, la opresión de una clase por otra. La explotación, no obstante, es presentada de una manera extraña que podría uno creer a primera vista.

Contra lo que podría esperarse, Marx acepta la existencia de formas de explotación ya que son partes de las fuerzas de producción, son consecuencia de la organización de las fuerzas humanas para controlar la naturaleza, por tanto son inevitables. (Berdiaev, op cit, 29) Y no las condena desde una perspectiva moral, sino, paradójicamente, económica. Toda forma de explotación debe ser destruida, si y solo si, se ha vuelto una fuerza que impide el desarrollo de una nueva organización, de nuevas formas de aprovechar la materia, y a la vez nuevas formas de organización de la sociedad.

El comunismo ruso al buscar establecer el marxismo, acentuó el carácter antirreligioso que ya está presente como motivación, como pathos en el marxismo original, Marx no menciona abiertamente el llegar a la persecución de la iglesia y de los creyentes como lo harán los bolcheviques. Para Berdiaev, la oposición entre marxismo y cristianismo se presenta por a) ser una derivación el primero, del

capitalismo, solo que llevando más adelante, más radicalmente, los postulados que ya se manifestaban en el capitalismo y se contraponían con el cristianismo. Y b) porque ya el marxismo tiene una pretensión religiosa. Quiere ponerse en lugar del cristianismo, y es en cierto modo, la rebelión del reino terrestre frente al reino de Dios. Aunque con tristeza y a la vez con seriedad, recuerda que ha sido el acomodo de los cristianos, la indiferencia y desinterés de los que se dicen seguir la enseñanzas del Cristo, lo que ha permitido que los ateos y antirreligiosos hayan tomado la estafeta de la justicia social. Tal situación adquiere la categoría de ser "un gran reproche, un aviso y una amenaza" frente a las fallas de los cristianos. "La verdad cristiana no puede pertenecer a una clase, pero su deformación por una clase puede existir y se ha manifestado. Si el movimiento socialista obrero se ha vuelto hacia el ateísmo y el materialismo, se debe en gran parte a la deformación de la verdad cristiana por las clases" con lo que la propia religión cristiana se ha vuelto otro de los medios o formas de explotación que deben desaparecer. (Berdiaev, loc cit, 31)

Tras decir todo esto el filósofo ruso nos llama la atención con respecto a las contradicciones inherentes de los postulados básicos del marxismo. Incluso dentro del ámbito filosófico, los postulados marxistas pueden ser cuestionados y sus argumentaciones adquieren un carácter

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

bastante endeble. Y algunos de los puntos presentados son bastante ilustrativos. Se mencionaron en este trabajo. A) el relativismo de las argumentaciones e ideologías históricas. Si todo es reflejo de la vida económica que es lo auténtico y objetivo ¿Es posible considerar la crítica marxista al capitalismo de nuestros tiempos también un reflejo de ese capitalismo y nada más? ¿Cómo pretende hacer que su crítica sea algo más que eso frente al modo de producción imperante? ¿Es en última instancia el materialismo histórico y el descubrimiento de las fuerzas organizativas sociales sobre la economía únicamente un aporte relativo a este momento histórico? ¿Por qué entonces se presenta como la gran revelación que impulsara el cambio hacia la liberación humana?

Aquí se cae en una aparente paradoja de la que se sale al advertir ya el segundo elemento que fundamenta el marxismo. Berdiaev primero presenta que Marx presenta sus postulados como un descubrimiento, de la verdad fuera de las ilusiones, y por tanto, de que existe algo absoluto. Sus postulados son seguidos como dogmas, así las críticas y divergencias se vuelven "herejías". Aquí el marxismo "representa sin embargo una creencia religiosa; aspira a la misión universal de liberador y de salvador de la humanidad" (Berdiaev, op. Cit, 34). Sin embargo el propio Marx parece proyectar algo más profundo y "espiritual" en lo que su

pensamiento materialista descubre y presenta ante los demás.

Los descubrimientos que hace sobre el capitalismo y el aspecto económico podrían ser considerados únicamente de acuerdo al momento histórico en que los percibió, así como también estar implicados dentro del desarrollo del capitalismo como se ha presentado hasta ahora. Pero Marx hace estos principios categorías con las que evalúa y critica toda la historia y todas las sociedades humanas. "Reprodujo Marx bastante bien el "economismo" de su siglo, la disminución de la espiritualidad, el desarrollo de la lucha entre clases que no están ya sometidas a ningún prejuicio espiritual y moral. De ello dedujo que este "economismo" era la base de toda vida humana y se regocijó cínicamente de ese descubrimiento. El marxismo es una patología no una fisiología de la sociedad humana..." (Berdiaev, loc. Cit, 35).

Es decir, tomo como algo inamovible y fundamental, lo que descubrió en un momento determinado con una cosmovisión establecida, que predominaba en su tiempo.

Finalmente aparece señalada la cuestión más contradictoria de todas. Hasta hora Marx presenta una argumentación que conforma el sustrato de su llamado "socialismo científico". Como contraposición a los socialistas utópicos que apelan a la moral (justicia y verdad social) para que los burgueses busquen la mejor redistribución de la riqueza y suprimir la explotación. Se centra en que su socialismo

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

será un proceso indispensable, un desarrollo "natural", no por el capricho o "buena voluntad" de unos cuantos, sino como la marcha inexorable de la historia, de una fuerza inamovible de la humanidad. Con lo cual señala que es la colectividad la que hará los cambios, absorbiendo o minimizando la iniciativa individual.

Pero con lo anterior presente, ¿Cómo es que el hace ahora juicios morales: "La teoría del marxismo no deja lugar ni a la apreciación ni a la indignación moral, ni siquiera a la distinción entre la justicia y la injusticia. Sin embargo Marx y los marxistas se llenan de indignación contra la injusticia social y condenan rigurosamente a los explotadores malvados". (Ibíd, p 36) ¿De dónde surge esta indignación moral, cuando en las exposiciones previas, se plantea que incluso la moral se crea para justificar la explotación de las clases de acuerdo al modo de producción vigente. Si el propio Marx considera que es indispensable para el avance económico, ¿Por qué ahora despotrica contra "la explotación del hombre por el hombre"? para comprender esto, es necesario ahora señalar el postulado que será el tercer dogma del marxismo en este trabajo: el dogma de la IGUALDAD (Berdiaev, loc. Cit. 37) pero al establecer la igualdad como la piedra de toque de lo social y económico, nuestro autor señala que Marx confunde las condiciones de origen, con las de valoración.

Al final, señala que en este punto se aprecia la base moral

de Marx, aun cuando buscara ser más "científico", su valoración moral se hace presente, aun con las modificaciones que sus descubrimientos. Para lograr la superación y una mejor manera de producir, que conlleve a una sociedad igualitaria, es necesario intensificar las contradicciones, intensificar la explotación de los trabajadores, hasta que la exasperación y la ira conlleven al estallido revolucionario. Que de la maximización de la injusticia actual, del mal presente, surgirá algo mejor, a través de la "dictadura del proletariado", de la revolución comunista". Pero el cómo se presenta esto, ya no es únicamente como una teoría, sino como un plan, como el nuevo evangelio que sustituirá al cristianismo.

### **El carácter subjetivo del marxismo**

Este carácter puede ser ya comprendido de mejor manera cuando señalamos el carácter "liberador" del marxismo, y la indignación moral con base en la noción de igualdad, pero se precisa ahora mejor, en contraste con la visión científica y objetiva. De marxismo hay que decir que: "su lado subjetivo, moral y religioso está ligado a la idea de la misión universal del proletariado, a la lucha de clases y justicia absoluta que nacerá de esa lucha. La idea del mesianismo proletario..." (Berdiaev, 1936, p. 39) el proletariado es el Mesías, el libertador y salvador de la humanidad.

Esta idea es explicable por la ascendencia judía de Marx, aun con el ateísmo que ya hemos

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

señalado antes, aun con la influencia de Feuerbach, aparece el anhelo mesiánico propio del pueblo de Israel, Marx seguía siendo israelita de raza y de subconsciente. En el cual aparece nuevamente este anhelo, a pesar de su elección consciente por la materia. "pero la imagen espiritual del hombre no puede ser determinada por sus teorías intelectuales" (Berdiaev, 1936, 40).

Este anhelo mesiánico es también el que reviste de carácter más utópico a la teoría marxista, a la vez que le confiere un carácter teleológico, fuera de todo aspecto racional. Con lo que se reviste de un aspecto profundamente religioso, el marxismo adquiere aquí su carácter de nueva religión mesiánica, y donde ese Mesías no será pobre ni humilde, sino orgulloso y arrogante, donde no será un individuo, sino una clase completa. Que por su lucha logrará hacer que se revele la verdadera condición del mundo y de la realidad, haciendo caer los velos de las falsas ilusiones. Aunque este proletariado esta tan idealizado, que no puede verse su concreción en ningún grupo concreto, con lo cual el proletariado se vuelve otra idea sin confirmación real, el ideal sagrado a ser alcanzado. A través de un nuevo mito, que conducirá a la superación de los males presentes. Conjuntando elementos tanto racionales y "científicos", como también reelaborando aspiraciones, deseos y mitos de redención antiguos. Esta mezcla responde a

los anhelos humanos, a la vez que tiende a desplazar las propuestas anteriores, que ya son consideradas con carácter de falsedad y prejuicio burgués o ideología que favorece la enajenación.

Con este dogma de materialismo dialectico, materialismo económico, lucha de clases por la igualdad, la perfección de la actividad organizativa humana sobre la naturaleza que a su vez permitirá el nacimiento del proletariado mesiánico, se podrá ver como el marxismo adquiere elementos que un perfil que propiamente lo hace religioso, a pesar de la paradoja de auto-presentarse como ateo y liberador de todas las ilusiones religiosas. Es interesante como Berdiaev, después de presentar este diagnóstico "espiritual" del marxismo, también sea bastante crítico con los cristianos actuales, con las instituciones cristianas y plantee que es necesario renovar, actualizar los medios para que las verdades espirituales del cristianismo puedan dar batalla ante tendencias como el marxismo. ¿Por qué lo hace así? Porque detrás del aparente mesianismo proletario, se encuentra una esclavitud más peligrosa que las históricamente anteriores. No solo por la subordinación o desaparición del individuo en la comunidad, no solo por la desaparición o subordinación de los criterios de valor morales al interés de la lucha revolucionaria, sino también porque se excluye la caridad, la dignidad del ser humano tal como el cristianismo

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

presentó desde su aparición. Que los cristianos no evadan su responsabilidad, ya que los retos siguen presentes y pueden adoptar formas más peligrosas de seducción.

### Conclusiones

El marxismo ruso ha caído, de las propuestas comunistas que se establecieron en los periodos de Lenin, se llegó a la concentración del poder visto en Stalin, a la partidocracia posterior y finalmente al derrumbe a finales de los años 80's del siglo XX. No únicamente por las contradicciones del socialismo real, sino – como dice Berdiaev – por la pérdida de la fe en el sistema, en la idea, en la meta. Autores como Mijail Malishev, han hecho interesantes comparaciones como el socialismo real adquirió el carácter de un credo, con toda una institucionalidad religiosa aunque vestida de modo secular, y como el “evangelio” de la revolución y el futuro radiante”, sirvió de motor y confería esperanza a las gentes que lo aceptaron y dieron todo con la esperanza de alcanzar un futuro mejor, si no para ellos o sus hijos, si para sus nietos y las demás generaciones por venir.

La realidad no obstante ha mostrado que las contradicciones internas y la condición humana siguen presentes y una propuesta como esta ha terminado cayendo. De ahí que actualmente muchos desechen a Marx y sus críticas como sin sentido, desfasadas o caducas. Berdiaev no es tan radical como muchos intelectuales actuales. Siempre ha señalado que la crítica

marxista ha sido ( a pesar de sus limitaciones) reveladora de las contradicciones, incoherencias e injusticias del capitalismo contemporáneo. En cuanto medio crítico y filosófico, no puede ser ignorado. Si su proyecto mesiánico no se ha podido lograr, siempre deberá preguntarse el porqué.

Como se decía al principio, al presentar como de un estudio filosófico y económico se llega a un argumento mítico-religioso militante, activo agresivo, con influencia en la sociedad y con la aceptación de las masas; este trabajo intenta percibir aquellos aspectos que se pueden seguir haciendo presentes en muchos movimientos actuales contemporáneos, que parecen difundirse en gran medida y cuestionar las propuestas y valores aceptados hasta ahora.

¿Podemos considerar que movimientos abanderados por las actuales izquierdas (sobre todo las occidentales), a favor de los derechos de las minorías, siguen el planteamiento socialista original, o por el contrario se vuelven los últimos baluartes de una doctrina que está en sus últimas fuerzas? ¿Qué decir de la cuarta ola del feminismo o el movimiento lgbt -y otros- que en su pelea por los derechos de su grupo, imponen a las mayorías sus exigencias y piden que la ley las proteja? ¿Por qué nadie cuestiona los valores del liberalismo económico y la tendencia siempre creciente de subordinar todas las actividades humanas a la economía? Estas son solo algunas áreas donde lo aquí presentado puede ser de

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

utilidad. Cuando un argumento plausible, comprensible y hasta cierto grado fundamentado, que incluso puede revelar una realidad desagradable o injusta ( la explotación, la discriminación, la avaricia de pocos, los juegos políticos turbios), se reviste de la gran respuesta, de la nueva verdad que se debe de establecer (aun con la crítica de la postmodernidad, o inclusive contando con el relativismo de la misma postmodernidad) ¿podemos esperar que ahora se yerga con un perfil parecido al perfil seductor que el marxismo tuvo hace dos siglos? Si eso puede ser identificado ¿Que valores, perfil del hombre, dignidad humana presenta, promueve y ofrece ante el hombre contemporáneo? ¿Favorece la auténtica libertad humana o solo la considera con su perfil básico a conveniencia de una modelo deshumanizante y enajenante peor que el

socialismo real? ¿Es libertador o es la nueva idolatría que exige nuevamente sacrificios como los dioses paganos de la antigüedad? La pregunta sigue abierta.

Así, en la conmemoración de los cien años de la revolución rusa, sirva este pequeño trabajo, para iniciar nuevamente reflexiones como las que los marxistas y sus detractores hicieron antes y durante la revolución, un acontecimiento tan importante en la historia de la humanidad, a pesar de sus excesos y errores, ha aportado elementos bastante reveladores sobre como los anhelos más profundos del hombre se hacen presentes, a pesar de que haya ideas o teorías que parezcan regirla conciencia. Y aun los modelos que parecen ser liberadores, deberán examinarse con cuidado, so riesgo de caer en nuevas vorágines que repitan tristemente viejos crímenes, revestidos de nuevas banderas presuntamente liberadoras.

### Bibliografía

1. Berdiaev, Nikolai. *Afirmación cristiana y realidad social contemporánea*. México, Ed. Alba, 1936. Este libro fue conformado con los siguientes cuatro libros: I *Marxismo y Religión*. II *Cristianismo y lucha de clases*. III *Cristianismo y actividad del hombre*. IV. *Dignidad del cristianismo, Indignidad de los cristianos*. Presentamos a continuación las ediciones en castellano de dichos títulos que por separado fueron publicadas en tiempo posterior a esta obra.
2. Berdiaev, Nikolai, *Marxismo y Religión*. México. Espasa-Calpe, 1949.
3. Berdiaev, Nikolai, *Cristianismo y lucha de clases*. México, Espasa-Calpe. 1949.
4. Berdiaev, Nikolai, *Cristianismo y actividad del hombre*. México. Espasa-Calpe, 1954.
5. Berdiaev, Nikolai, *Dignidad del cristianismo, indignidad de los cristianos*. México, Espasa-Calpe, 1953.
6. Berdiaev, Nikolai, *El cristianismo y el problema del comunismo*. Espasa-Calpe, 1968.
7. Para complementar lo expuesto en el artículo.

Óscar Juárez Zaragoza

## Karl Marx y el pensamiento como *crítica*

El presente escrito es el resultado tanto de un acercamiento como de un distanciamiento de la obra de Marx y los intentos de ponerla en práctica, con la finalidad de poder vislumbrar aquellos elementos de la misma que, desde nuestra perspectiva, resultan vigentes, enfocándonos especialmente a la *crítica*. Actitud fundamental que, desde nuestro punto de vista, representa y representará siempre lo más vigente de la filosofía en cualquier época que se haya efectuado. No son los constructos teóricos efectuados por los filósofos los que deben ser objeto de revisión, es decir, no es la obra de Marx la que debe ser el centro de atención de los estudios actuales, pues esto no es otra cosa que ideología; como pensador siempre manifestó que el objeto de atención de toda filosofía debe ser la realidad, las condiciones histórico-materiales en las cuales se desenvuelve la vida de los seres humanos que nos toca vivir en ella; analizarla, estudiarla, comprenderla para poder sacar a la luz los engaños en los que se fundamenta, los abusos e injusticias que conlleva es la verdadera función de la filosofía como crítica, aunada a la exigencia de incidir en su transformación. Si la realidad está cambiando constantemente el peor extravío respecto a la filosofía consiste en querer criticarla recuperando ejercicios de otro tiempo. Conmemorar a Marx significa efectuar la crítica a nuestro tiempo, para ello, ciertamente, hay necesidad de crear nuevas formas para poder realizarla, nuevas formas de seguir efectuando la filosofía de la sospecha que toda época requiere pues inevitablemente la realidad se sustenta en el engaño y el abuso .

**Palabras-claves:** Marx, filosofía, pensamiento, crítica, filósofo, rebelión, realidad, sospecha, engaño, abuso.

Óscar Juárez Zaragoza es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Marx y la crítica

Una de las aristas del hacer filosófico consiste en la *revisión crítica* de los modos comunes de existencia de su tiempo y contexto. El pensador, el filósofo se distingue de los no filósofos en la medida en que no sólo *padece* los diversos discursos de verdad vigentes, pues inevitablemente nace y vive en su interior, sino que es capaz de *sustraerse* de la *reproducción pasiva* de los mismos para estudiarlos, analizarlos, comprenderlos, desarticularlos, cuestionarlos y desmascararlos, en otras palabras de sentir *incomodidad* de tener que vivir en ellos, de experimentar hasta la náusea la estupidez y los abusos que conllevan. *Padecimiento* e *incomodidad* son los dos estados en los que se desenvuelve el pensador; por el primero se *somete* a tener que vivir en ésta y no en otra época, no está en sus posibilidades elegir otra, no tiene más remedio que desplegar su existencia en estas condiciones y en este contexto; por el segundo se *rebela* al sentirse incomodo de efectuar determinado modo de existencia. En palabras de Antonio Escohotado:

Favorecido por el entusiasmo de un sueño favorable, el filósofo es el hombre de exceso en la experiencia, el que siente lo inmediato y dice su sentir para el infinito escándalo de quienes tienen ya establecido qué ver, qué oír, qué decir, qué hacer, dónde encaminarse y qué desear. Por eso mismo, su enemigo no es este o aquel grupo de individuos, ni esta o aquella cultura, sino el grupo en

general y la cultura en general, todos los miembros del rebaño en cuanto tales, y sólo en cuanto tales (1, 1975, 18-19).

Los motivos de *incomodidad* y, por ende de *rebelión*, pueden ser diversos. La historia de la filosofía nos da una amplia gama de posibilidades, cada época tiene los suyos, de la misma manera que cada filósofo tiene una sensibilidad propia que le permite rechazar algunos mientras deja de lado a otros e, incluso, reaccionar de manera distinta ante la misma problemática; los filósofos presocráticos lo hicieron ante lo cuestionable de que sus contemporáneos determinaran su vida a través de mitos que, a ellos, les parecían sin fundamento alguno y causantes de actitudes y conductas sumamente absurdas, ante esto proponen la búsqueda de un principio natural, descartando cualquier intervención divina, con las características que quiera postularse esta divinidad, se atienden, por el contrario, a la naturaleza como *physis* como algo obvio e inmediato y se proponen explicar racionalmente su génesis para que los seres humanos puedan desprenderse del miedo y locura que el mito hace posible; *el amplio mosaico de principios propuestos por esta pléyade de pensadores reafirma la extensa gama de posibilidades de reaccionar ante una misma situación, gran número de ellos pugnan contra el mito, pero cada uno lo hace a su estilo y con sus propias particularidades*; Platón se indignó ante el hecho

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

de que las mayorías determinaran el sentido de la *polis*, de que la democracia arraigara en la Atenas que le toca vivir, reacciona desacreditando cualquier saber de mayorías, del rebaño e intenta fundamentar un saber propio de un solo hombre, el filósofo-rey, quien al poseer la verdad posee, también, la posibilidad de hacer un uso correcto del poder; más cercano a nosotros el filósofo alemán Immanuel Kant reacciona ante el incorrecto uso que los seres humanos efectúan de la razón, que justifica la postulación de "verdades" no susceptibles de comprobación por vía de la experiencia, pero, no obstante sostenidas contra viento y marea por el dogmatismo filosófico, la religión y el sentido común, se propone como meta delimitar con la mayor precisión un uso correcto de la razón en sus diversos ámbitos de influencia, que, por cierto, abarcan la totalidad del hacer humano, pues lo que hace que los humanos sean eso y no otra cosa es su capacidad racional, el problema, según él, radica en el uso indebido de la capacidad racional que causa el extravío de la humanidad en su conjunto; el filósofo que nos ocupa, Karl Marx, encuentra su motivo de *indignación* en la forma como se presenta la génesis y el primer desarrollo del capitalismo industrial en Europa, sobre todo en la aparición de una nueva clase que encarna toda la miseria de la alienación del trabajo tal como se despliega en el naciente capitalismo, dedica

toda su capacidad intelectual al desentrañamiento de esta moderna forma de sociedad para vislumbrar su transformación, de encaminarla hacia posibilidades menos abusivas y violentas para con una determinada clase social.

Reconocemos, en este sentido, la inexistencia de un criterio que nos permita decidarnos objetivamente por una u otra crítica, para poder aplicar los criterios morales de buena o mala, profunda o superficial. Sucede que la crítica se efectúa desde las entrañas de cada uno de los pensadores, en cada uno son singularísimas, quizá el apego o rechazo que podamos experimentar por alguna se debe más a una cierta empatía o antipatía que a cualquier otra causa. Compartimos cierta semejanza de sensibilidad con algún pensador y nos vinculamos con su ejercicio crítico, sin olvidar la distancia que nos separa así como el contexto distinto en que nos ubicamos. Lo que asemeja a los pensadores es el ejercicio crítico en contra de la verdad o verdades en circulación, independientemente de que lo haga desde la trinchera del idealismo, empirismo, materialismo, cinismo u otras. *No tener como conducta de vida la sumisión es lo que enmarca el ejercicio del pensamiento, de la crítica*, rasgo que se puede constatar en todos los que hasta ahora llamamos pensadores, seres *inconformes* con los modos de vida que les toca vivir y sus fundamentaciones; irónicos, escépticos, irascibles no hacen

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

otra cosa que reiterar la naturaleza indomable de algunos seres humanos, su negativa a la domesticación que cualquier sistema de verdad impone, al terror que representa, la estupidez que estandariza y los abusos que conlleva.

Así entonces el ejercicio *crítico* efectuado por el pensador alemán sigue siendo tan *vigente* como el de cualquier otro en un período distinto. Efectuarlo contra la época y sociedad en donde el pensador vive es lo propio de la filosofía, arremeter en contra de la violencia generada a partir de la vigencia de ciertas verdades es el gesto más contestatario que puede darse a nivel de los seres humanos; denunciar las trampas, los subterfugios de la realidad es el motor de toda crítica. Cada época, a su manera, crea los constructos teóricos que la justifican y la hacen posible; mito, religión, ciencia, sentido común o la filosofía, en cierta vertiente, son algunos de los recursos más reiterados. Una mirada somera a cualquiera de ellas nos muestra el nivel de absurdidad que conlleva, la nuestra no está exenta; la filosofía, como crítica, representa aquella actividad que impide que el somnífero de la verdad establecida, del sentido común, lo institucionalizado tome posesión total de la vida colectiva y la condene a un sometimiento irreflexivo; sociedad en la que todos los seres humanos parecerían un rebaño que obedece mansamente todo aquello que se le imponga, independientemente de que atente contra su dignidad.

Actividad de escándalo, de molestia, como en su momento la describía Sócrates con la figura del tábano, insecto que molesta a los rebaños que pastan sin mayor preocupación en las praderas de lo establecido, reduciéndolos a miembros de un rebaño cuyo pastor puede llevarlos por donde quiera y como quiera, sabiendo que cuenta con la aceptación pasiva de cada uno de ellos; tizón que quema a quienes protegidos por las verdades comunes han encontrado la temperatura colectiva que los resguarda de la exposición directa al fuego del pensar, tal como lo anunciaba Nietzsche.

En ese sentido la enseñanza de Marx, como la de cualquier otro pensador, consiste en la efectucción de la *crítica*, es decir, en la *rebelión* respecto al *sometimiento* que todo sistema de verdad postula como inamovible, producto de una supuesta fuerza imparable: Dios, el Destino, el Progreso, entre tantos otros constructos. La *vigencia* de Marx no puede consistir en la reiteración ortodoxa de sus conceptos, el capitalismo ha dado muestras de una gran vitalidad en los últimos tiempos transformándose de manera vertiginosa, llegando al extremo de ponerlo a su servicio, reiterar el constructo teórico efectuado por el pensador alemán habla en contra de los que se hacen pasar por sus legítimos discípulos; Marx mismo fue capaz de separarse de cualquier tipo de socialismo o comunismo anterior a él, en

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

ningún momento podemos constatar en su obra un simple retomar o defender la obra de los comunistas pretéritos como verbo inamovible que sólo habremos de reiterar para esperar su efectucción, lo mismo sucede con el materialismo "contemplativo" de los griegos al que tanta atención le dedicó y con la filosofía hegeliana que fue la fuente de nutrición del Marx juvenil, en estos tres casos es patente el esfuerzo del pensador por crear, recrear e innovar en los elementos conceptuales que son necesarios para llevar a cabo la crítica al naciente capitalismo; la época y el enfoque de su crítica le exigía, por una parte, un análisis muy preciso de las determinaciones económicas que la posibilitaban, nunca antes la humanidad había experimentado semejantes peculiaridades, y por otra, hacer uso de los recursos, para este análisis, de lo que la misma le proporcionaba como herramientas de pensamiento: la ciencia, la filosofía y la economía. En ese ejercicio crítico se nota el descomunal esfuerzo de un pensador para proporcionarse los elementos que harán posible su crítica: materialismo, dialéctica, alienación, capitalismo, propiedad privada, proletariado son algunos de los conceptos creados, recreados o transformados por el pensador en ese afán de poder aprehender el objeto que está por pensarse. La *incomodidad* del filósofo se muestra como *incomodidad creativa* en diversas direcciones: como creación-recreación de uno o varios métodos, ya sea el

materialismo histórico, el método genético-estructural o el método dialéctico totalizador; como creación-recreación de los conceptos y juicios que le permitan desenmascarar los discursos vigentes, o como creación de una posibilidad distinta de vivir a la que en este momento padece, independientemente de que esta última sea tan cuestionable como la que está siendo revisada, sería una miopía extrema querer pasar por alto las consecuencias que se suscitaron a partir de que la teoría marxista fue puesta en práctica en diversos países y contextos.

Esta experiencia requiere de un análisis detenido pues atañe a la esencia misma de la *crítica* y a la *actitud* que nosotros debemos mantener con ella. *Paradigmática* es la *praxis* que la teoría marxiana demanda; exigencia que nace de sus propias entrañas, no podía quedarse como una cuestión meramente teórica, convertirse en ideología; el pensador lo plantea de forma clara y precisa: Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo* (4, 1970, 148). Invitación que, paradójicamente, conlleva a la irreflexión de quienes se atienen a esta invitación sin asomo alguno a la *crítica*. Tomar al marxismo como expresión de un verbo incuestionable es lo que sucedió en muchos países en donde se intentó llevar a la *praxis*. Medievalismo de Marx en la época del capitalismo: *lo ha*

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

*dicho el filósofo (Aristóteles), era el recurso de los incapacitados para el pensamiento en aquella época, lo ha escrito el filósofo es la versión actualizada de semejante incapacidad. Absortos en la praxis que Marx exigía a la filosofía se olvidan de la crítica; apóstoles del nuevo evangelio tienen como misión prioritaria su difusión y actualización, nunca cuestionan los supuestos de los que parte, las condiciones y las consecuencias a las que la dialéctica materialista conlleva. Entrega incondicional ante la seducción que la nueva teoría provoca y la urgencia que señala de la transformación del mundo, ésta última susceptible de efectuarse como producto de los ejércitos proletarios dirigidos por la elaboración intelectual del pensador. Lo cual hace significativo pensar el maridaje que Marx establece entre teoría y praxis pues por ahí se desliza de forma imperceptible la estupidez de la ausencia de crítica, tomemos tres alternativas para realizarlo: 1) que la teoría quede perfectamente establecida por el pensador y, por tanto, a los no pensadores les corresponda exclusivamente su praxis, sin tener la posibilidad de modificarla; lo cual no hace sino sustituir una verdad por otra, considerando que la anterior es falsa y la nueva es correcta, en donde con toda claridad se observa que el maridaje entre verdad y violencia, verdad y terror queda impensado, es decir, que con el simple hecho de cambiar lo falso por lo "supuestamente" verdadero no se elimina la violencia o*

*el terror, lo único que se hace es desplazarla a otras posibilidades de efectuación: el socialismo real nos dio suficientes muestras de estos desplazamientos y, por lo mismo, de la reiteración de la violencia o el terror hacia otras clases con recursos distintos; 2) que la teoría muestre fallos, lo cual es lo más frecuente, y, por ende, la praxis exija nuevos desarrollos teóricos que los no pensadores no pueden realizar en virtud de su incapacidad para el pensamiento y la crítica; Marx se vuelve pastor de un rebaño incapaz de modificar lo mínimo la palabra del pensador, con lo cual el maridaje entre verdad y estupidez queda impensado, pues sólo alguien lo bastante estúpido se niega a reconocer que la teoría no explica lo suficiente ni la realidad que se intenta transformar ni el cómo efectuarlo, además de negar el movimiento de la realidad misma que exige constantes transformaciones en la teoría, la estupidez se desliza en forma de fe irracional ante la teoría; 3) que se haga caso omiso de las condiciones particulares de cada uno de los países en donde el socialismo se quiere poner en práctica, forzándolos a entrar en las determinaciones teóricas del pensador, creando con esto una condición caricaturesca del traje teórico que se impone, como si a un habitante de Ecuador se le obligase a usar un abrigo de piel de oso, argumentándole que la teoría del maestro así lo determina, el maridaje entre verdad y estupidez queda impensado, pues se considera*

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

más pertinente violentar la realidad que a la teoría, haciendo caso omiso de la recomendación marxiana de partir de las condiciones materiales.

Dado que la realidad que nos toca vivir difiere en mucho con la que Marx padeció y criticó, si realmente queremos hacerlo vigente no nos queda otro camino que crear aquellos métodos, conceptos, juicios y herramientas que nos permitan efectuar la crítica en este tiempo; *vigencia de la actitud más que de la elaboración teórica del pensador alemán, vigencia de la filosofía más que de las teorías de los filósofos*; considerando que la teoría marxiana es susceptible de aplicarse, con breves o profundos retoques, en nuestra circunstancia hacemos patente nuestra incapacidad para sentirnos incómodos ante las verdades que nos han heredado; la obra teórica y práctica de Marx también pasó a formar parte de los discursos que hoy en día se dispensan en las diversas sucursales que el capitalismo dispone para introyectarnos la "verdad" a los habitantes de este tiempo: Universidad, bibliotecas, congresos, coloquios, librerías, páginas de internet, entre otros del amplio abanico de posibilidades; una discusión centrada en la obra de Marx termina por *reiterar* lo que con lucidez denunciaba en la *Ideología Alemana*, un asunto reducido a discusiones en la esfera del pensamiento puro (5, 1958, 17). Los eventos en donde se discute la vigencia de la obra de Marx, centrados exclusiva-

mente en ella, la convierten en un cadáver del cual gustosamente, como los animales carroñeros, matarifes o carniceros, extraen las partes que más les gustan y se sacian a través de esta gula por lo inerte, como si disputarse segmentos de un cuerpo fuera el sino de la filosofía, ejercicio, no obstante, continuamente reiterado.

Ajena a su contexto y sus urgencias hacemos de la obra del pensador alemán, y de cualquier otro que idolatremos, palabra incuestionable que debemos apropiarnos de la mejor manera, convirtiéndola en objeto único de nuestra atención, actitud sumamente cuestionable que conlleva la pérdida del objeto realmente importante: *en lugar de mirar nuestro contexto y sospechar de él encontramos más significativo concentrarnos en el conocimiento de un autor pretérito para hacernos pasar por los portadores de su verbo*. Contrario a esta actitud Marx pensaba la realidad del surgimiento del capitalismo, dirigía su mirada hacia fuera, como maestro de la sospecha calculaba que esa realidad, justificada por diversos discursos, escondía trampas, engaños, subterfugios susceptibles de desenmascarse, utiliza ciertamente diversos recursos teóricos de otros pensadores pero no para concentrarse exclusivamente en su discusión, sino para pensar la situación social que se le presenta, de ahí que la mayor exigencia de la crítica marxiana sea el ejercicio crítico respecto a nuestro tiempo.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Nuestro punto de partida sí que no es arbitrario. No es ningún dogma. Se halla en la realidad. Sólo mediante el pensamiento cabe abstraer de él. Nuestro punto de partida son los individuos reales; su acción y condiciones de vida materiales, tanto las que encuentran realizadas como las que se realizan merced a aquella. Punto de partida, pues, de cuya existencia es dable cerciorarse por pura vía empírica (5, 1958, 26)

La mirada filosófica marxiana consiste en concentrarse en la comprensión de la realidad material, sobre todo, en los seres humanos en sus actitudes cotidianas, en aquello que se da por bien sabido y se reitera diariamente en los diversos ámbitos de desenvolvimiento.

Quien considera que filosofar es ocuparse de la obra de un autor y desentrañarla hasta postularse como el único que la comprende, en ese mismo afán, muestra de su incompreensión de la crítica marxiana, de su total incapacidad para la filosofía, de un extravío sumamente cuestionable. Intimidados ante la magnitud y complejidad de las condiciones de la vida del sentido común, de la realidad optan por dirigir la mirada hacia un objeto menos exigente, la obra de un pensador; ésta, por extensa e intrincada que sea, no se aproxima, en lo mínimo, a la complejidad que conlleva, en cualquier época, la vida colectiva de los seres humanos, de ahí que su condición timorata decida enfrentarse a una "problemática" de menor

envergadura, apoyándose además en el orden que el propio pensador le dio, no olvidemos que pensar es dar orden a lo que en un primer momento se presenta caótico; preferir la quietud de la letra muerta a la dinámica de la vida colectiva, convierte el pensar, por principio, en actividad carroñera, gusto por arrancar las entrañas de la obra de un pensador para vomitarla en otros escritos, con la agravante de no haberla digerido, ni mucho menos contextualizado. Quizá sea pertinente recordar el interesante gesto de Luciano de Samósata (1981), quien siendo un cínico no para de burlarse de los cínicos anteriores, de someterlos a crítica, pues sólo así el pensamiento se desembaraza de los lastres de la irreflexión.

Hasta en el enfoque y objeto de la mirada Marx se distingue con mucha claridad de otros ejercicios filosóficos. Mientras algunos la dirigen a las alturas, al firmamento, perdiendo, intencionalmente, de vista lo que ocurre a su alrededor, denunciando, con ese simple gesto, la *insignificancia* que tiene lo que ocurre a lado o enfrente, pues, consideran, el verdadero objeto filosófico es lo que no cambia, lo firme; y otros la dirigen a la comprensión de la divinidad, *desechando* a lo mundano como *indigno* de atención, como propio para intelectuales lisiados, incapaces de elevarse a las exigencia de la comprensión de lo divino; y algunos más prefieren efectuar un ejercicio de introspección y encontrar la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

fuerza de lo firme en el interior de la facultad de la razón, ya sea como verdades claras y distintas o como sujeto trascendental; nuestro autor dirige la mirada a la realidad, a las condiciones materiales de los seres humanos, pero no se satisface con la simple descripción de lo que aparece, sospecha que detrás de esa apariencia se esconde un subterfugio no susceptible de desenmascarse por medio de una mirada meramente frontal, de ahí que si bien hay que mirar de frente, hay, en un esfuerzo mayor, que sacar a la luz lo que ese frente oculta, sólo en ese desocultamiento se puede desarticular el engaño que el discurso fundamento del capitalismo disfraza. Mirando el anverso y el reverso de la realidad Marx conjugaba los dos esfuerzos teóricos entre los que se movía: la ciencia y la filosofía. Con la ciencia observa el anverso, con la filosofía el reverso. Esfuerzo magnánimo que Foucault (1995) caracterizó, junto con Freud y Nietzsche, de maestro de la sospecha. Actitud que no obstante queda atrapada en su irreflexividad ante la ciencia, pues nunca le pasó por la mente el cuestionarla en sus fundamentos mismos, quizá

convencido por el esfuerzo de fundamentación de la ciencia que el filósofo Kant ya habían realizado, cosa que si efectúo, al menos, con la filosofía del idealismo alemán que conoció.

Queda entonces la pregunta ¿cómo hemos de actualizar la crítica marxiana en este tiempo? Si bien ésta depende de los intereses de cada uno de los posibles pensadores, de su sensibilidad, del objeto de su atención no podemos pasar por alto que debe crear o recrear un método, unos conceptos, juicios y las herramientas que le permitan cuestionar de forma frontal la realidad instituida por los discursos dominantes, de otra forma la crítica pierde toda su fuerza, convirtiéndose en una especie de eunuco incapaz de fracturar los cimientos de la misma. Es más urgente pensar que rememorar, la rememoración supone una Verdad eterna, ya sea de Dios, el Ser o Marx que hay que reencontrar en su estado puro para ponerla en práctica sin los errores cometidos, ejercicio que denota la ausencia de pensamiento, no porque no se oponga al presente, sino porque lo hace acudiendo a otra verdad incuestionada.

### Bibliografía

1. Escohotado, Antonio. (1995). *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona, Anagrama.
2. Foucault, Michel. (1985). *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona, Anagrama.
3. Luciano. (1981). *Obras*. Madrid, Gredos.
4. Marx, Karl. (1970). *Tesis sobre Feuerbach*. México, Quinto Sol.
5. Marx, Karl. (1958). *Ideología Alemana*. Buenos Aires, Vida Nueva.

Rolando Miranda Caballero

## **El pensamiento de la Internacional Situacionista: Raoul Vaneigem y Guy Debord**

El siguiente artículo pretende introducir al lector en los planteamientos de la Internacional Situacionista. La Internacional Situacionista es un movimiento crítico desarrollado en Francia en la década de los sesentas, su diagnóstico de la vida cotidiana en la sociedad del espectáculo le permitió convertirse en uno de los mayores referentes ideológicos en el movimiento revolucionario desarrollado en Francia en 1968 conocido como el Mayo Francés. La Internacional Situacionista estaba formada por setenta intelectuales de diferentes partes de Europa, pero en este artículo tomaremos en cuenta los postulados emitidos por Raoul Vaneigem y Guy Debord, pues son los intelectuales más influyentes de dicho movimiento. Los situacionistas trataron de analizar la evolución de la sociedad desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta su época (Guerra Fría y la Guerra de Vietnam), Raoul Vaneigem y Guy Debord denominaron a esta sociedad como: espectáculo-mercantil, pues estaba dominada y unificada por la economía. Ambos autores situacionistas tenían una fuerte influencia marxista y fueron críticos contundentes del marxismo planteado por Stalin. La Internacional Situacionista defendía el ideal marxista de dotar al obrero de un aparato teórico para despertar su conciencia y transformar su realidad, La Internacional Situacionista defendía el ideal marxista de dotar al obrero de un aparato teórico para despertar su conciencia y transformar su realidad; sus críticas al arte y la política fueron fundamentales en la primavera del movimiento juvenil.

**Palabras-clave:** espectáculo, situacionismo, crítica, subjetividad, vida cotidiana.

Rolando Miranda Caballero es estudiante del Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, Mexico

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

### **La Internacional Situacionista**

La Internacional Situacionista (I.S.) nació de la mezcla de tres colectivos: la Internacional Letrista (IL), el Comité de psicogeográfico de Londres (CPL) y la Bahaus Imaginista (BI), en dicho proyecto se albergaron en sus inicios setenta intelectuales de diferentes naciones de Europa, aunque en Francia se desarrollaron la mayor parte de sus proyectos. Si bien, el colectivo tenía como único punto en común la publicación de una revista homónima (Internacional Situacionista) -cuya periodicidad duró de 1957 a 1972-. A través de esta publicación los situacionistas lograban transmitir a sus lectores una doble visión:

1. La Internacional Situacionista tenía una fuerte esencia teórica muy relacionada a una lectura de Marx. Todos los situacionistas consideraban que desde finales del siglo XIX habían existido intelectuales y movimientos revolucionarios capaces de dotarlos de una serie de principios que les permitiría formar una ideología propia, entre los principales predecesores ideológicos se encontraban: Rosa Luxemburgo, György Lukács, Anton Panenekoek, también compartían los objetivos de terminar con el sistema opresivo de la sociedad de clases y romper con el sistema ideológico que dominaba la mayor parte de la sociedad occidental a principios de los años sesenta (el capitalismo), así como su futuras repercusiones, fueron uno de los primeros grupos en generar un activismo contra la globalización,

basado en la crítica, la burla y la intervención de todos los aspectos de la vida cotidiana, dichos elementos marcaran un símil entre su postura y la de los grupos stalinistas y la izquierda francesa.

2. Documentaba las intervenciones (prácticas) realizadas en diferentes ciudades de Europa. Las intervenciones más importantes se presentaron en las ocupaciones de la Sorbona y las fábricas de Renault en el Mayo del 68.

Los antecedentes de los tres movimientos (IL, BI y CPL) que precedieron al situacionismo pueden enmarcar uno de los objetivos de los situacionistas: la superación del arte, a través de las vanguardias. Más allá de la crítica del arte el situacionismo planteaba una revolución diferente a la postulada por Marx y sus seguidores, aunque éstos buscaban generar una conciencia para afianzar el movimiento obrero, a través de sus trabajos, pocas veces se acercaban a dialogar con los obreros.

Para los situacionistas las teorías duras de los marxistas eran intraducibles para los trabajadores, consideraban que era más oportuno hacer una serie de diagnósticos de la vida cotidiana donde pudieran denunciar las injusticias a las que eran sometidos los trabajadores por los dueños de las fábricas, sólo a través de dicho análisis podrían buscar reinterpretar el valor de la vida cotidiana.

La I.S. de los primeros años proponía desistematizar las percepciones de lo real, a partir de la construcción de situaciones,

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

la psicogeografía, el *détournement* (desvío) y un urbanismo unitario (construir y edificar las ciudades a partir de un nuevo orden), todas estas herramientas con la única intención de superar el mundo de supervivencia y la separación de la condición natural de la humanidad por la coerción que ejercen las instituciones del Estado sobre los individuos.

**Los situacionistas y su tiempo:  
Sociedad del Espectáculo**

Los situacionistas formularon una crítica radical a la sociedad de la posguerra, misma que se encontraba envuelta en la Guerra Fría y la Guerra de Vietnam, denominaron a esta sociedad espectacular-mercantil (dominada y unificada por la economía). Para su proclamado líder: Guy Debord el concepto espectáculo formaba parte de una etapa histórica del capitalismo donde las relaciones humanas estaban reguladas exclusivamente con las relaciones económicas mercantiles. En el mundo del espectáculo existe una negación de la vida auténtica y de toda su oportunidad de realización: la participación política, la comunicación interpersonal y la realización de cada individuo: su ser se niegan cuando admiten que aquello que los hace ser es su profesión u oficio, sin embargo el sistema capitalista del espectáculo los hace pensar que están en condiciones de posibilidad de realizar alguna de estas actividades inventando simulacros: La realización individual va encaminada al reconocimiento de los títulos de

la jerarquía social, donde cada ser humano intenta ascender en una sociedad burocratizada, donde los títulos (puestos) siempre están en posibilidad de transformarse.

La comunicación interpersonal esta siempre referida al trabajo en la familia (la base de la sociedad). El padre sólo se habla sobre cuanto trabajo se realizó durante el día, cuanto trabajo falta por hacer. La madre habla sobre las labores domésticas realizadas, cuantas restan por realizar, en los menores el trabajo se experimenta a través de la escuela, cuantas tareas se realizaron, cuantos materiales se ocuparon y cuantas se realizaran el día de mañana, en fin la producción diaria es el tema sobre el que se dialoga en la familia, los amigos, los compañeros de trabajo. Los únicos temas afines que comparten estos individuos fuera de la producción diaria son los consumidos por los *mass media*: espectáculos deportivos, artísticos, políticos, etc. La comunicación interpersonal está regulada por la producción, distribución y consumo de espectáculos de los miembros de la sociedad.

Participación política: La política es entendida como la elección entre los candidatos impuestos por los partidos políticos, el ciudadano de la sociedad del espectáculo considera que la política se ejerce sólo en tiempo de elecciones, también en determinados espacios de participación (de los representantes electos). Los agentes políticos son los únicos que

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

pueden velar por los intereses ciudadanos, al igual que los representantes de los sindicatos obreros.

Con estos tres enfoques los situacionistas demostraban que la única actividad real que le era permitida al hombre en la sociedad era el consumo de los bienes. La ilusión de transformar sus condiciones materiales es lo que mueve al hombre a abrirse paso en la sociedad de la supervivencia. El intercambio, constante, de mercancías condiciona su propia esencia al transformarlo en una mercancía.

No existe una esencia del situacionismo, ya que no es una doctrina ni una corriente filosófica y tampoco tiene un *corpus* en el que encajen todos los autores. No obstante todos autores convergen en la transformación de la sociedad espectacular-mercantil. En *La sociedad del Espectáculo* y en el *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones* tratan de hacer un diagnóstico de la sociedad para transformar la realidad de la misma. Ambos textos se plantean el proyecto de construir una sociedad autónoma, rechazando toda posible mediación, pues a través de la mediación se materializa el sometimiento.

El marxismo de los situacionistas, ya no sólo demarca la obtención de utilidades por parte de los capitalistas gracias a la plusvalía (explotación del trabajador), sino la denuncia como se relaciona el espectador (ente pasivo) frente al fetichismo de las mercancías. La mercancía se ha apropiado de su vida cotidiana del proletario obligándolo a

relacionarse con sus semejantes en un eterno ciclo de producir y consumir, Vaneigem lo expresa de la siguiente manera:

El antiguo proletariado vendía su fuerza de trabajo para subsistir, su reducido tiempo de ocio se pasaba –mejor o peor– en discusiones, peleas, juegos de taberna, de amor, caminos fiestas y motines. El nuevo proletariado vende su fuerza de trabajo para consumir. Cuando no busca en el trabajo forzado una promoción jerárquica, el trabajador es invitado comprar objetos (automóvil, corbata, cultura...) que le sitúan en la escala social. Este es el momento en el que la ideología de consumo se transforma en consumo de ideología. ¡Que nadie subestime las relaciones Este-Oeste! De un lado, el *homo consumator* compra un litro de whisky y recibe como prima la mentira que la acompaña. Del otro, un hombre comunista compra ideología y recibe como prima un litro de vodka (Vaneigem, 1998:74)

Dicha dialéctica convierte la realidad del hombre en un hecho social plagado de imágenes, donde este debe asumir diferentes roles para erigirse como individuo. El proletario es para los situacionistas un ente pasivo desinteresado de la política, carente de creatividad, que apuesta su vida en reproducir objetos, cuyo valor de uso siempre va en declive, al respecto Vaneigem señalaba “Trabajar para sobrevivir, sobrevivir consumiendo y para consumir, se cierra el círculo infernal. Bajo el reino del economismo, sobrevivir es a la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

vez necesario y suficiente" (Vaneigem, 1998; 71). Para la I. S. el hombre contemporáneo es educado para cuidar su energía para no hacer uso perjudicial de sus fuerzas, es decir, el individuo en sociedad espectacular-mercantil debe desprenderse de su energía en el trabajo, de otro modo será incapaz de soportar las jornadas laborales. A partir de la disciplina las instituciones del Estado convierten la animalidad del hombre en una humanidad que obedece a los modos de integración en la sociedad mercantil. El hombre debe invertir su tiempo en actividades útiles, pero los situacionistas parecen coincidir cuando preguntan: ¿de dónde viene esa utilidad? En un sentido muy básico la palabra utilidad se usa como sinónimo de beneficioso o provechoso, mas si entendemos dicho concepto para referirnos a los objetos diríamos: un objeto es útil cuando está diseñado para facilitarme una tarea, lo que nos obligaría a preguntar ¿Cómo se demarca la utilidad en el hombre? ¿Cuándo una actividad puede considerarse útil o no para la vida cotidiana? ¿Quién indica lo que es útil en una sociedad? Para la sociedad del consumo un hombre es útil cuando es hábil en la realización de una actividad, cuando es capaz de realizar la misma en tiempo y forma (cumpliendo con una ley o un plazo). Por lo tanto, una cosa o una persona serán útiles cuando sirvan para lo que han sido creadas, dicho de otra manera, cuando son capaces de reproducir una serie de cosas y actividades sin la necesidad de una supervisión.

Todos los situacionistas señalan como la sociedad de mediados del siglo pasado, tanto en el capitalismo como en el socialismo tiene como elemento fundamental en la carencia o la limitación de la subjetividad. Raoul Vaneigem señala en el apartado Rechazo Inútil:

¿Qué es el socialismo? Una manera de salvaguardar al liberalismo de su contradicción, es decir, de la salvaguarda y la destrucción de la libertad individual. Impedir a los individuos que se nieguen por interferencia es una decisión plausible, pero el socialismo desemboca en otra solución completamente diferente. Suprime las interferencias sin liberar al individuo; aún más sustenta la libertad individual en la mediocridad colectiva. Es verdad que sólo un sector económico se convierte en el objeto de su reforma, y el arrabismo, el liberalismo de la vida cotidiana se acomoda suficientemente a una planificación burocrática, controlando el conjunto de las actividades, promoción del militante rivalidades de los dirigentes (*Ibidem*, 178)

Aunque el Socialismo ruso experimenta una severa crítica en la obra de Vaneigem, es el capitalismo el sistema al que más ataca el situacionismo, pero en las categorías de primer y segundo mundo caen ante la carencia de subjetividad en ambos mundos.

**Subjetividad**

En una sociedad capitalista donde lo que impera es el fetichismo mercantil los individuos son incapaces de reconocer la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

capacidad que tienen de controlar el trayecto de su vida. Esta incapacidad de relacionarse más allá de la producción y consumo de bienes, así como la cosificación de sus semejantes no permitía la relación entre los pares más allá de los trabajos realizados en las horas extras, o lo que era aun peor, el estrés de terminar en tiempo y forma con las tareas diarias llevado a casa y su tiempo libre el trabajo –al menos, en su cabeza-. Dicho impedimento de establecer relaciones comunes (de verse como como comunidad) los ensimismaba y ante su vacío no tenían otra elección que invertir su tiempo de vida en adquirir las mercancías expuestas en todos extractos sociales con la intención de crearse un estatus. En resumen, los situacionistas observan que el hombre contemporáneo colocaba a los gadgets mercantiles en la posición que anteriormente había ocupado dios. Para los situacionistas las posibilidades de superar la sociedad capitalista radican en que dicho sistema no es esencial en el ser humano. Aunque el hombre no logre percatarse de ello, por estar diferenciado a los objetos y a las relaciones de poder con sus semejantes –a los que ve como objetos-, posee una voluntad libre que persigue necesidades y deseos concretos enmarcados por su subjetividad (la realización individual). Lo que nubla la capacidad de reconocer en los otros como sus semejantes es su alienación, ya que el capitalismo le ha indicado que la realización individual (comodidad, confort y

bienestar) sólo es asequible a los que se esfuerzan más. La defensa de la subjetividad radica, precisamente, en el esfuerzo del hombre de cumplir con sus necesidades, aun cuando éstas difieran entre sí, son idénticas en el sentido de posibilidad de realización. En este sentido la Internacional Situacionista retoma las palabras de Saint-Just: “la sub-jetividad será colectiva o no será”.

Los situacionistas y en especial Raoul Vaneigem señalan que el sujeto capitalista se define a partir del temor (abstención) al placer y a partir de su praxis alienada, al estar condicionado a consumir y producir su personalidad se encuentra separada y no logra asumir cuales son las necesidades y deseos concretos de su cuerpo, es decir, el hombre desatiende su único medio para acercarse al mundo. Sin embargo, busca identificar y atender a los pseudoplaceres mercantilizados que logra obtener como gratificación a su trabajo, al negarse a sí mismo el hombre intenta crearse una vida alterna donde se le juzgue a partir de sus roles sociales.

Al negar su subjetividad, al negar la capacidad de reaccionar frente al mundo a partir de emociones el hombre vive frustrado y adquiere actitudes agresivas e inhumanas en contra de sus semejantes.

### **Arte y política**

La crítica emitida por los situacionistas a los representantes artísticos de su época radicaba en la pasividad de sus exposiciones, encontraban chocante la actitud pequeño burguesa de exponer sus obras en museos, de

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

enfocar su arte a un pequeño sector de la población. Para los situacionistas la interpretación de una obra artística no se encontraba separada de la vida cotidiana, al contrario, era precisamente de la vida de donde emergían las críticas que el artista debía hacer a sus contemporáneos, el arte para los situacionistas debía provocar conflictos en los espectadores, dicho de otro modo, si el arte perdía la capacidad de transmitir valores subjetivos, de romper con la monotonía del mercado, de poner una resistencia contra el estado de cosas, el arte se convertiría en un entretenimiento de consumo más.

El concepto *détournement* (tergiversación) es fundamental para entender el proyecto Situacionista, dicho concepto abre una posibilidad política y artística de transformar los elementos (objetos) creados por el capitalismo o el sistema político hegemónico (socialismo) para transformar su significado y generar ordenes nuevos de jerarquía. *Détournement* se subdivide a la vez en dos: desvío y subversión. El desvío desvaloriza los elementos de la sociedad del consumo, al denunciar su falso valor respecto a la vida y demarcar su falsedad al ser producto de una ideología, es decir, de una creencia que encuentra su verdad en denunciar que su sociedad o en su sistema económico se vive mejor que en el contrario. La subversión como su nombre lo indica quería transfigurar los elementos creados por el hombre productor consumidor para

otorgarles otro sentido a partir del significado, a partir de la creación de nuevo sistema de valores enfocados en disminuir las jornadas laborales y otorgar al hombre la capacidad de recrearse en actividades fuera del consumo.

Para los situacionistas la vida del hombre en cualquier ciudad está delimitada por un ambiente urbano que lo limita a transitar por espacios bien demarcados. El hombre se mueve en la ciudad siguiendo determinados fines (objetivos) donde éste tiene la intención de producir o consumir algo. Basta ver al individuo salir de casa, dirigirse al trabajo, la escuela, el supermercado, los centros de entretenimiento, etc. para reconocer en sus recorridos diarios formas cerradas que se superponen, la falta de voluntad en actividades tan comunes como caminar son consideradas por los situacionistas como pruebas de la existencia de un condicionamiento urbano. Ante este condicionamiento urbano encausado en la dialéctica de la producción y el consumo los situacionistas plantearan la idea de la deriva. La deriva es una actividad artística, ya que pone en duda la reproducción automatizada del orden impuesto y autoimpuesto en nuestro tránsito por la ciudad. También es un ejercicio que consiste en tomar rumbos distintos (perderse en la ciudad) con el único propósito de analizarla, si bien, el hombre no puede desprenderse de las actividades de producción y consumo más primigenias, si logrará al menos transformar los espacios de tránsito en elementos

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

dignos de estudio y reflexión. Al desprenderse de los horarios específicos el hombre pierde un tiempo útil, para ganar un tiempo lúdico. La transformación antropológica a partir de la deriva establecería la siguiente conclusión: el hombre pierde el tiempo (útil) para ganar espacio.

En la Sociedad del Espectáculo Guy Debord establece una dura crítica a los marxistas dogmáticos y los acusa de creyentes ortodoxos, encuentra en la mayoría de sus obras una firme creencia en la actitud científicista de Marx, es decir, encuentra que el desarrollo de los modos de producción parece estar determinado o se identifica con una secuencia lineal, aun cuando siempre se plantea como un espiral dialectico. En el postulado 95 de su obra se puede leer:

“El “marxismo ortodoxo” de la Internacional es la ideología científica de la revolución socialista, que identifica toda su verdad al proceso objetivo de la economía y al progreso de un reconocimiento de esta necesidad en la clase obrera educada por la organización. Esta ideología encuentra de nuevo la confianza en la demostración pedagógica que había caracterizado al socialismo utópico, pero acompañada de una referencia *contemplativa* al transcurso de la historia: sin embargo, esta actitud ha perdido tanto la dimensión hegeliana de una historia total como la imagen inmóvil de la totalidad presente en la crítica utopista (al más alto grado en Fourier). Es de esta actitud científica, que no podía menos que relanzar en simetría las

opciones éticas, que proceden las desabridas preocupaciones de Hilferding cuando éste precisa que reconocer la necesidad del socialismo no da ninguna “indicación sobre la actitud práctica a adoptar. Pues una cosa es reconocer una necesidad y otra cosa es ponerse al servicio de esta necesidad” (*El Capital financiero*). Aquellos que desconocieron que el pensamiento unitario de la historia, para Marx y para el proletariado revolucionario, *no era nada distinto de una actitud práctica a adoptar*, fueron normalmente víctimas de la práctica que ellos habían simultáneamente adoptado”.

Después de la Segunda Guerra Mundial algunos de los marxistas no lograban identificar como en sus sociedades se gestaba un proletario consumidor y como este encontraba en las nuevas jerarquías (surgimiento de escalafones de clases medias) la posibilidad de readaptarse en la sociedad. La crítica del pensador belga es contundente más que romper con el antagonismo de las clases sociales la clase media es una afirmación de una nueva manera de asumir la pobreza a partir de un estatus ficticio. Ya desde 1967 Raoul Vaneigem planteaba la necesidad de analizar como las sociedades de consumo se transformarían en sociedades cibernéticas donde las jerarquías harían parecer a los individuos con leves dosis de poder. Vivimos en una sociedad donde se inventan puestos en los trabajos con la intención de que el trabajador crea que está en potencia de subir escalafones labores y encuentre grandeza en

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

el reconocimiento de sus subordinados:

Los grados son cada vez más numerosos y más pequeños, la separación entre ricos y pobres disminuye de hecho, amalgamando a la humanidad en las únicas variaciones de pobreza. El punto culminante será la sociedad cibernética compuesta de especialistas jerarquizados según su aptitud para consumir y hacer consumir las dosis de poder necesarias para el funcionamiento de una gigantesca máquina social de la que sería a la vez programa y respuesta. Una sociedad de explotadores-explotados por una desigualdad de esclavitud (Vaneigem, 1998; 75).

El estatuto de la clase media provee al proletariado una seguridad que en el pasado el capitalista no había incentivado: la capacidad de transformar su realidad concreta a corto plazo. A diferencia de los proletariados del siglo XX el proletariado del siglo XIX sabía que no perdería casi nada si se encaminaba en la lucha por transformar su realidad a partir de la revolución, es decir, el obrero al que iba dirigido el mensaje de Marx sólo podía costearse la alimentación, no poseía en la mayoría de los casos una vivienda, estaba al borde de la miseria y rentabilizaba su fuerza de trabajo y la de algunos miembros de su familia para sobrevivir, por ello en algunos casos este tipo de hombres hacían un análisis de su situación y motivados porque lo que perderían en la huelga (su vida y su miseria) o en la revolución era menor a lo que ganarían si estés

lograban tener éxito. Mientras el proletariado de la sociedad del espectáculo (jerarquizada) sabe que sometándose y obedeciendo los designios del patrón podrá en un momento oportuno competir por una nueva plaza, pero en dicha competencia buscará denigrar los méritos de sus rivales con la única intención de estar más cerca del patrón en la escala social. Al respecto, Jean -Marc Mandosio -ferviente crítico de los planteamientos situacionistas- considera que uno de los más grandes méritos de los situacionistas consiste en señalar como la sociedad espectáculo-mercantil separa en roles sociales a sus individuos:

La separación de los roles sociales se encamina en la división del trabajo; la división no se limita a la esfera de los intercambios económicos tradicionales, sino que se extiende a toda forma de especialización de las actividades (productivas, artísticas, intelectuales, políticas...), ninguna de las cuales puede pretender escapar al flujo de la economía. Una actividad separada es por lo tanto un actividad alienante, que convierte a quien la ejerce en un instrumento, un simple engranaje dentro de intercambios mercantiles generalizado. La separación de los roles conduce a la reificación de los individuos, reducidos al estado de mercancías, convertidos en cosas por el mismo proceso que las hace creer que son sujetos autónomos. Separados unos de otros también están separados de sí mismos. EL etiquetado social,

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

al definir al individuo por su función, sella su disolución en la intercambiabilidad universal de las mercancías, a la manera de código de barras, sin el cual no puede fijarse el valor de un producto al pasar por la caja. (Mandosio, 2006; 13-14)

Hasta la fecha la separación sigue vigente, ya que toda crítica otorgada desde cada uno de los campos del saber sólo intenta dar cuenta de una parcela de la realidad. Sólo hace falta echar una mirada a las librerías a diario se producen y consumen miles de libros que intentan denunciar el estado de cosas, pero en ninguno de ellos puede leerse un ataque a las bases de la sociedad (la separación de roles sociales), pues todos parecen identificar la reificación con la alienación. No obstante dichos conceptos aunque no difieren entre sí, tienen una proporción distinta en la teoría marxista. La alienación denuncia como desde el punto de vista del capitalista el proletario son es una persona en sí misma, sino que es mano de obra que puede representarse en su equivalente económico: el dinero, es decir, el proletario es una determinada cantidad de dinero, que se utiliza como mano de obra para reproducirse en sí mismo. La reificación se da cuando los seres humanos se transforman en cosas y no se comportan como personas, sino que sólo atienden al orden prestablecido sin cuestionar su realidad. La reificación es el máximo estadio donde se puede hallar la alienación, es decir, los situacionistas consideran que el

hombre contemporáneo ha desaparecido en un mundo de cosas y es incapaz de distinguirse del resto de ellas.

Los postulados emitidos por la Internacional Situacionista como se podido vislumbrar, hasta el momento, descansan bajo la idea marxista de que es necesario que las estructuras de producción pasen de los capitalistas a los proletarios, para construir una sociedad que modifique la relación cualitativa del trabajo en las fábricas, ahí descansa toda la denuncia de Vaneigem y Debord sobre la vida cotidiana y la sociedad del espectáculo, respectivamente. Pero dichos postulados parecen plantear -de manera indirecta- que existe una posibilidad de transformación y cambio en denunciar la alienación del hombre, es decir, como si fuese suficiente que el hombre se percatara de los errores del sistema capitalista y el mero tránsito de las estructuras de producción al invertirse lograran anular la ambición del hombre.

Los situacionistas eran demasiado optimistas al considerar que al dotar a la sociedad de un aparato crítico (sus postulados) lograrían eliminar las superestructuras larvarias del capitalismo, es decir, su intención era sustituir el sistema cambiando de manos del capitalista al proletario, pero lo que verdaderamente debían atacar era el sistema de necesidades establecido por la industria, ya que al no hacerlo el sistema de producción en sí mismo no cambiaría. Aun cuando se

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

hubiera podido dar el tránsito como apelaban los situacionistas, la realidad no se hubiera transformado, pues si no se

disolvía la sociedad industrial y sus necesidades, la sociedad del espectacular-mercantil no se eliminaría.

**Bibliografía**

1. Berlín, Isaiah, (2003) Karl Marx. Su vida y su entorno. Alianza, Madrid
2. Debord, Guy, (1995) La sociedad del espectáculo, Ediciones Naufragio, Santiago de Chile.
3. Internacional Situacionista. (2001). El comienzo de una época. 20/05/2017, de Archivo Situacionista Hispano Sitio web: <https://www.sindominio.net/ash/is1201.htm>
4. Mandosio, Jean-Marc, (2006), En el caldero de lo negativo, Pepitas de calabaza, España.
5. Vaneigem, Raoul, (1998) El tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones, Anagrama, Barcelona.

Marco Urdapilleta Muñoz

## Las propuestas de la crítica literaria marxista acerca de la relación entre la representación *diegética* del relato literario y la realidad social

En el artículo se estudia la relación entre el mundo representado en la *diégesis* y el contexto social del que emerge el texto literario desde la perspectiva marxista. Se abordó particularmente la manera en que plantearon las diversas teorías de filiación marxista el añejo problema de la representación literaria y su vínculo con la realidad social. Se trata de un tópico de crítica literaria fijado a partir de la idea de mimesis, vista en términos aristotélicos como la reproducción poética de la realidad. Implica el abordaje del estatuto representacional de la ficción y la verosimilitud, esto es, la apariencia de representación "verdadera" que el autor persigue y obtiene en su texto literario. También toca cómo la teoría marxista del arte señala que la obra de arte en general y particularmente la literatura poseen un componente considerado cognoscitivo, pues desde su perspectiva el arte estaba encaminado a mostrar -y hasta explicar figurativamente- la realidad social y, de esta forma, contribuir a que el lector la entienda mediante la intermediación estética. Pero, más específicamente, la literatura y el arte en general constituye un espacio para el juego, en forma simbólica, de la lucha de clases y el lector debía tener cómo núcleo de su lectura este conflicto. Sin embargo, no hay que perder de vista que tal postulación conlleva un componente moral decisivo: el arte debía ser moral y políticamente correcto de acuerdo con los valores que propugnados por el marxismo. Todos los autores estudiados participan de esta perspectiva, pero con notables diferencias. Nuestro estudio aborda estos grandes matices.

**Palabras-clave:** *diégesis*, estética marxista, mimesis, realismo literario, reflejo artístico, crítica

Marco Urdapilleta Muñoz es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

El marxismo es una teoría que pretende explicar los fenómenos sociales de manera científica, guiado por el materialismo histórico. Esta interpretación y análisis van acompañados o implicados, por lo menos en el plano de los principios, de una praxis revolucionaria, un deseo y esfuerzo orientado al cambio de la realidad social en la que predominan las relaciones sociales clasistas basadas en la explotación del hombre por el hombre. Por supuesto, hay variadas manifestaciones del pensamiento marxista en diversas geografías y tiempos, formas de acercarse e interpretar y cambiar la realidad desde este modelo de pensamiento y acción. Pero en ocasiones las divergencias llegaron a ser consideradas heréticas y tuvieron consecuencias dramáticas cuando el marxismo se erigió como pensamiento dogmático, unidireccional.

En lo que atañe al arte, y en particular a la literatura, lo novedoso de la perspectiva marxista radicó en entender que la generación de las ideas, representaciones y conciencia están vinculadas estrechamente con la producción de la vida material. De esta forma la literatura aparece ante todo, como un hecho social porque se le consideraba una institución social que se maneja por una serie de regulaciones establecidas por la sociedad. Pero, más específicamente, la literatura y el arte en general es un espacio para el juego, en forma simbólica, de la lucha de clases. Dicho con otras palabras, se

sustenta que la literatura está profundamente condicionada por las fuerzas económicas, políticas y sociales; esto es, el contenido de los textos y la visión del mundo del escritor están ensamblados intrínsecamente en el criterio literario.

Sintéticamente Sánchez Vázquez explica la importancia de Marx en el ámbito estético: "La gran aportación de Marx a la Estética consiste en haber puesto de relieve que lo estético, con relación peculiar entre el hombre y la realidad, se ha ido forjando histórica y socialmente en el proceso de transformación de la naturaleza y de creación de un mundo de objetos humanos" (1972: 50). El marxismo responderá nítidamente a esta inquietud proponiendo el estudio del hecho artístico a través de un conjunto de categorías analíticas, teóricas y evaluativas.

En nuestro texto perseguimos observar de manera particular cómo plantearon las diversas teorías de filiación marxista el añejo problema de la representación literaria y su vínculo con la realidad social. Dicho con otras palabras, cómo se establece la relación entre el mundo representado en la diégesis y el contexto social del que emerge el texto literario. Es un problema de crítica literaria que toca, por un lado, la cuestión de la *mímesis*, vista en términos aristotélicos como la imitación de la realidad y, por el otro, la del estatuto representacional de la ficción y la verosimilitud, esto es la apariencia de representación verdadera que el autor persigue y

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

obtiene en su texto literario. Por supuesto estas comprensiones remiten a la noción de *mundo posible*: la construcción semiótica ficticia más o menos próxima al mundo de la realidad física, aunque ontológicamente distinto pues es producido textualmente.

También la teoría marxista del arte señala que la obra de arte en general y particularmente la literatura poseen un componente considerado cognoscitivo, pues desde su perspectiva el arte debía mostrar y hasta explicar figurativamente la realidad social y así contribuir a que el lector la entienda. Sin embargo esta postulación conlleva un componente moral decisivo: el arte debía ser moral y políticamente correcto de acuerdo con los valores que propugnados por el marxismo. Esa es la verdad de la teoría marxista ortodoxa por más que se le hubiera recubierto de un afán cognoscitivo. Otras propuestas fueron más cautelosas y se concentraron más en el análisis social y político del texto literario.

El tópico de la representación ficcional es un problema muy explorado por la teoría literaria que ha admitido múltiples respuestas que dejamos prácticamente de lado para tocar la perspectiva marxista y sus matices a veces muy diferentes entre sí. Podemos decir en principio que los teóricos marxistas abordaron estas teorías a través del concepto de *reflejo*, *mediación* y *homología*. Pero antes de entrar al estudio concreto considero oportuno hacer un trazado preliminar acerca de las diversas posiciones

teóricas del marxismo en torno a la literatura.

**Las diversidades teóricas**

Es muy ambicioso trazar un camino que va desde fines del siglo XIX hasta fines de los años ochenta o principios de los noventa del siglo pasado en torno al problema de la representación literaria, cuando podemos decir que cesaron las aportaciones y reinterpretaciones novedosas de la perspectiva marxista, aunque todavía se sigue evaluando y reconsiderando sus aportes al estudio del hecho literario por lo que concentraremos la atención en las determinaciones teóricas que nos parecen más importantes para delinear el fenómeno literario y con consecuencias aún en el presente.

Cuando hablamos de la perspectiva marxista de la literatura en realidad nos encontramos en este mismo marco con maneras de comprender la relación entre el pensamiento marxista y el fenómeno literario. Son casi 150 años de trayecto teórico en los cuales la manera de interpretar la relación y forma de acercarse al hecho literario fue bastante diversa. Arranca con los seminales comentarios de Karl Marx y Frederick Engels quienes no dejaron obra alguna sobre arte o literatura, aunque el primero anhelara escribir una obra sobre la *Comedia Humana* de Balzac pues consideraba que había aprendido la historia de Francia mejor con la ficción realista que con los historiadores profesionales románticos

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

(Macherey, 1974:37). Pero esto no significa que haya una toma de partido explícita en la narración como manifiesta Engels a Margaret en carta a Margaret Harkness (1888): "Estoy muy lejos de ver un error en el hecho de que usted no haya escrito una novela claramente socialista, una *Tendenzroman*, que decimos los alemanes, para gloriar los puntos de vista políticos y sociales del autor. Mi parecer no es ese en absoluto. Cuanto más opiniones del autor permanezcan ocultas tanto mejor para la obra de arte"

Luego vinieron Georgy Plejanov (*El arte y la vida social*, 1912), Anatoli Lunacharski (*Sobre cultura, arte y literatura*, 1927) y reflexiones como las de Lenin (*Escritos sobre literatura y arte*, edición de artículos compilados en 1932) y Trotski (*Literatura y revolución*, 1923) que consideran a la literatura un arma política. Particularmente piensan que puede ayudar al proletariado a tomar conciencia de su verdadera situación porque contribuye al conocimiento de lo real, y al mismo tiempo también puede permitir elevar la conciencia de la necesidad de modificar la realidad. Así, dice Lenin, "la literatura tiene que convertirse en literatura de partido".

De estas ideas derivó en gran parte la doctrina del realismo socialista concebida como "método artístico". Esta estética señalan Selden y Widdowson (2004:116-117) tiene como principios el "compromiso con la causa obrera del partido" (*partinost*) y la "popularidad" (*narodnost*), categoría que

destaca que una obra de arte de cualquier periodo histórico es tal en la medida en que expresa "un alto nivel de conciencia social", "revela un sentido de las condiciones y sentimientos sociales verdaderos de una época concreta" y mantiene una perspectiva "progresista" que se expresa cuando "se vislumbra el desarrollo futuro a partir de las peculiaridades del presente y muestra las posibilidades ideales de desarrollo social desde el punto de vista de las masas trabajadoras." Podría incluirse en este grupo a Georg Lukács es el primero de los grandes críticos de filiación marxista como lo dejan ver sus grandes obras: *Historia evolutiva del drama moderno*, 1912; *Teoría de la novela*, 1920; *Goethe y su época*, 1947; *El realismo ruso en la literatura universal*, 1949; *Thomas Mann*, 1949; *Realistas alemanes del siglo XIX*, 1951; *La novela histórica*, 1955 pues su crítica está unida, en un principio, a la ortodoxia del realismo socialista, pero es mucho menos burdo.

Este conjunto de autores tenían en común, que llevaban a los extremos las formulaciones iniciales de Marx y Engels que enfatizan la capacidad de la literatura de representar la realidad social y así generar cognición añadiendo a esta idea la noción de compromiso político. En consonancia con esta idea se formuló la tesis de que la *estética realista* es la única fórmula literaria válida para asir la realidad objetivamente más allá de la ideología del autor. Otros planteamientos estéticos simple-

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

mente distorsionaban la representación literaria de la realidad. Esta tesis fue adaptada luego para el realismo socialista que hablaba ya de las masas proletarias y del nuevo futuro del ser humano.

De manera diferente Gramsci observa el papel de la literatura. En diversos ensayos de *Literatura y vida nacional* le parece que el esfuerzo al alcanzar una nueva cultura contribuye también la literatura; piensa que en este desarrollo es esencial la cultura popular. De ahí que sea enfático al concederle un papel preponderante a la literatura que mana del veneno popular.

A esta formulación sigue la propuesta por Escuela de Frankfurt -integrada por Max Horkheimer, Leo Lowenthal, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Ernst Bloch y Walter Benjamin- que rechaza tajantemente el modelo estético del realismo establecido por la teoría marxista dominante y cuya autoridad máxima es Lukács. Esta escuela elabora una teoría crítica desde la tradición filosófica racionalista, el psicoanálisis y marxista a la teoría del realismo. Frente a la tesis del realismo, Adorno, por ejemplo, defiende las vanguardias y otras formas de literatura crítica señalando que son portadoras de la efervescencia revolucionaria, pero por vía "negativa". El mayor aporte de este acercamiento es el concepto de "mediación" pues para Adorno la obra de arte no es un reflejo directo de la realidad social, sino una imagen de está en gran parte'

deformada' por su autor. Adorno, efecto sostiene que las vanguardias esquivan a la realidad social y su hermetismo no es más que una forma más efectiva de protesta (Adorno, 1981:153). Pero Benjamin no cree que necesariamente suceda así, no hay garantía que valga (2003: 97-99).

Es posible delimitar luego un tercer bloque de crítica de filiación marxista integrado fundamentalmente por dos autores Louis Althusser y particularmente Lucien Goldmann (*El dios oculto*, 1955; *Para una sociología de la novela*, 1964), quienes acerca al pensamiento de Lukács, al tomar la categoría de *totalidad* y la concierta con la de *estructura* propone una teoría que llamó *estructuralismo genético*. En síntesis, Goldmann señala que hay existen estructuras significativas propias de las clases sociales privilegiadas que constituyen en conjunto una *visión del mundo* más objetiva que las percepciones de otros grupos a las que se les puede considerar como "ideológicas", deformadas. Las razones últimas de esta objetividad o subjetividad se encuentran en la economía. De esta forma, las obras literarias no resultan meras creaciones de genios individuales sino de estructuras mentales correspondientes a grupos o clases sociales particulares (Goldman, 1986: 33).

Otra dirección de cuño marxista es la que vertebran Raymond Williams (*Marxismo y literatura*, 1977) y Terry Eagleton (*Literatura y crítica marxista*, 1976; *Crítica e ideología*, 1976) en

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Inglaterra, y Fredric Jameson (*Marxismo y forma*, 1971) en Estados Unidos. El primero propone el tratamiento macroestructural de lo artístico. Esto es, es ante todo considera al fenómeno literario como una manifestación de la cultura, como una parte de la sociedad que solo puede comprenderse adecuadamente si se la percibe en un dinamismo que la relaciona con la cultura de un país. Williams arguyó que la literatura forma parte de la cultura que atraviesa toda clase de fenómenos -cine, televisión, cultura popular- y que solo se la puede entender adecuadamente si se inscribe en esa dinámica de interrelaciones multifacéticas. En este sentido también consideraba que la literatura modelaba a la sociedad y los individuos, matizando así el economicismo/materialismo. Es así que le parece que la literatura puede ser un instrumento liberador y cohesivo, y que participa de la idea de la revolución permanente de la sociedad. A Eagleton no le pareció fundada la propuesta de su maestro y opta por la necesidad de poner en la palestra teórica categorías marxistas más puntuales y adaptadas a la comprensión del hecho literario.

Fredric Jameson en *Marxismo y forma* inicia su búsqueda marxista como una forma de abordar tanto el arte como los textos, desde una posición cercana a Althusser aunque después será su crítico certero. En *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica* (1990) persigue un

marxismo viable para la etapa del llamado *capitalismo tardío*. El texto que continúa con las reflexiones del autor sobre la cultura postmoderna global a la que considera como la expresión superestructural de un nuevo período de dominación militar y económica de los Estados Unidos en el mundo.

Por último, es pertinente situar a Mijaíl Bajtín cuya influyente obra cobró una inusitada importancia hacia fines de los años cuando fue dado a conocer en Europa por Julia Kristeva, luego de haber padecido una especie de exilio al interior de la Unión Soviética de 1930 a 1960. No es un autor que tenga una perspectiva netamente marxista pues se observa que salta sobre las limitaciones de este enfoque teórico, aunque está profundamente interesado en el lenguaje la literatura y la ideología como productos y recursos de interacción social y considera a la literatura como un lugar en el que se escenifican los antagonismos socioculturales. Entre sus obras destaca *Problemas de la poética de Dostoievski* (1929), *Marxismo y filosofía del lenguaje* (1929), que apareció con el nombre de su discípulo Valentín Voloshinov, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, tesis de doctorado que finalmente pudo sustentar en 1946, *El problema de los géneros discursivos* (1949) y el conjunto de ensayos reunidos en el volumen *Teoría y estética de la novela*.

### **2. La literatura producto eminentemente social**

La teoría marxista influyó decisivamente en la confor-

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

mación de las teorías y estudios literarios que tienen como objeto sustentar la relación entre la literatura y la sociedad, esto es el medio que la produce, entre el producto artístico y las coordenadas socio históricas en que transcurre la vida del autor. La literatura es, pues un espacio privilegiado en el cual el contexto social sería proyectado, sin que se entienda que la literatura tiene una función documental. Hay una serie de códigos que permiten hablar de una manera oblicua de este proceso. Pero también hay que tener presente que muestra intereses de clase por lo tanto puede estar vinculada a la *ideología*. La ideología es uno de los aspectos más importantes de la dimensión social de la creación literaria, pero también más problemáticos para ciertos tipos de reflexiones marxistas pues se observó que las relaciones entre la literatura y sus contextos socio-cultural no son mecánicas ni extrínsecas sino *orgánicas*. Esto significa fundamentalmente hay para un análisis plausible de un texto literario que tener presente que la expresión estética de esta articulación no puede dejar a un lado ni la cuestión de los géneros literarios, los constructos estructurales y los signos estéticos, etc. Pero por supuesto también se debe tener en cuenta un postulado básico: la autonomía de la esfera de la literatura. Este estatuto es relativo pues la literatura es una construcción social y un producto histórico caracterizado por estructuras objetivas: posiciones de los

variados agentes que intervienen en la producción literaria, en los órganos institucionales y sus normas. Estas son las razones de la problemática relación entre la literatura y su contexto y el de la representación ficcional al que tratarán de dar respuesta los teóricos afiliados con el marxismo.

### **2.1. Base y superestructura**

La teoría marxista propone una distinción crucial entre *base* y *superestructura*. La primera, es el conjunto de relaciones de producción que conforma la organización económica de la sociedad en un momento histórico dado, pues cada formación económico-social tiene una base específica, a la cual corresponde una estructura. La superestructura consiste en el conjunto de ideas e instituciones particulares de un momento histórico, conjunto ocasionado por las relaciones de producción o base correspondientes. Figuran en ese conjunto las concepciones políticas, jurídicas, morales, religiosas, filosóficas y estéticas. Esos elementos, son formas de conciencia social y son el *reflejo* de las distintas relaciones económicas, la *base* de la sociedad. Unas lo hacen de manera directa o como las leyes y la organización política, y otras de manera diferida como el arte y la filosofía. Pero para evitar el mecanicismo o determinismo el marxismo menos ortodoxo propone que la superestructura tiene cierta independencia en su desarrollo; no es un mero reflejo de esa base. Incluso hay que señalar que puede influir sobre ella. Hay, en síntesis, una

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

relación no unilateral sino dialéctica entre la base y la superestructura. Dicho con otras palabras, cada esfera de la superestructura posee su propia autonomía. Hay una serie de relaciones que se entablan entre el proceso histórico de la producción de la vida y de la literatura o la filosofía con la base social, repito, no son unilineales ni automáticas.

### 2.2. Ideología

Este concepto muy elaborado y polémico incluso en el ámbito de lo estudios literarios y hay muchos tratados que han dado cuenta de su evolución. Ante todo en el ámbito marxista indica una comprensión deformada de la realidad que se legitima gracias a distintas formas que cristalizan en la superestructura de una sociedad y que tienen como base las condiciones materiales que son las que determinan las relaciones sociales. Especialmente apunta hacia la idea de que constituye una forma de legitimar el predominio de la clase dominante en una sociedad. En la *Ideología alemana* Marx y Engels plantean que la ideología funciona como una estructura que deforma la realidad y que invierte lo real en pos de algo que oculta o difiere esa realidad: "Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismo, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por

imponerse a su cabeza"(1974:12).

Para comprender el fenómeno artístico dentro de la superestructura social –instituciones, valores, ideas–, determinada "en última instancia" por las condiciones materiales de dominación, está, pues, el concepto de ideología, esa complicada estructura de percepciones sociales que asegura que la situación por la cual una clase tiene el poder sobre otras sea considerada como "natural". Es la tarea del estudioso de la literatura develar ese conjunto de ideas, valores y sensaciones presentes en la obra de arte, tanto su forma como en su contenido.

Dentro del marxismo destaca la propuesta novedosa de Althusser para quien la ideología funciona en la realidad práctica y que es ella misma la propia realidad, es el "cemento social". Así afirma que no se trata de saber si la ideología es una ilusión o no, si es verdad su propio enunciado o erróneo, pues como lo afirma Žižek(1994:13) para el filósofo francés "el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática representacionalista: la ideología no tiene nada que ver con la ilusión, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social". Althusser, señala también Žižek, cuestiona la economía como factor clave para entender la ideología. Para aquella ideología no forma parte de la estructura de la realidad sino del sujeto; es parte de la subjetividad y del inconsciente de éste, esparciéndose en distintos

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

ámbitos de la vida cotidiana y ámbitos sociales.

*Reflejo artístico, mediación, correspondencia y homología*

Sin duda entre la realidad social y el mundo representado en el texto existe una conexión, un puente y muchas veces este sorte a un abismo. Se ha tratado de zanjar esta cuestión de múltiples formas la que nos detendremos en al propuestas generales de la corriente marxista. Se plantea como una relación entre el materialismo y la representación literaria.

La reflexión inicial del marxismo en torno a la comprensión del fenómeno literario radica en la propuesta denominada *teoría del reflejo artístico*. Según esto el desarrollo de la sociedad está dirigido por la forma en que están articulados los medios de producción. Cuando estos medios se modifican, cambian también las formas de la producción artística. En este sentido se puede afirmar que la literatura es un *reflejo* de los conflictos sociales, o mejor dicho de los procesos históricos y sociales esto es, de la base económica de carácter determinante y de la superestructura ideológica. Puede afirmarse entonces que la obra literaria a través de los personajes y sus relaciones entre ellos revelan los conflictos de clase, junto con el sistema socioeconómico y la política del momento pues se supone que los escritores crean una imagen objetiva y compleja de la sociedad.

Lukács supone que si la literatura proporciona la verdad

objetiva expresada en el plano social, el escritor efectúa un proceso de reflexión, puesto que mediante el lenguaje poético el autor propaga una tendencia e ideología correctas, de no ser así únicamente el escritor difundiría meras acciones, hechos arbitrarios o ideas subjetivas de la realidad; el arte sería un reflejo "falso", "distorsionado", que evita el verdadero "reflejo". Como complemento indispensable de su tesis Lukács sostiene que las formas poéticas están determinadas por los contenidos de la visión del mundo, pero no habrá una forma para cada periodo histórico. Aunque sí habrá autores que por su forma tengan una estética incorrecta y no capten la vida social como es.

Pero hay que tener presente que "el espejo no refleja las cosas, en cuyo caso la relación entre el reflejo y su objeto se elaboraría término por término, mecánicamente. La imagen del espejo nos hace captar únicamente las relaciones de contradicción. Mediante imágenes contradictorias el espejo representa, evoca las contradicciones históricas del periodo" (Machery, 1974: 70). Son contradicciones ideológicas que expresan oblicuamente contradicciones sociales. En efecto, existen varias objeciones a la interpretación simplista de teoría del reflejo estético pues no alude exactamente a la imagen del espejo que reproduce cabalmente, fotográficamente lo que se coloca frente a él, sin que entre este espejo y la realidad referida medie la visión subjetiva

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

de quien elabora la transforma *estéticamente*. Pero hay que tener siempre presente que este reflejo no es estrictamente diegético sino que para el húngaro, finalmente los verdaderos conductores de la ideología en el arte son las formas de la propia obra, no el contenido (1984: 123), aunque no descarta sino que le da un importante realce a la representación realista. En efecto, en lo que corresponde a nuestra pregunta acerca del mundo diegético Goldman señala que la relación entre el mundo digético y las estructuras sociales no sucede en el plano de los contenidos reflejados sino en el plano formal; esto es, hay un paralelismo entre la forma y el mundo social. Althusser influyó en los estudios literarios a partir de un grupo de seguidores cuyos miembros más destacados son Etienne Balibar, Renée Balibar, Pierre Machery y Jacques Rancière.

El realismo fundamentalmente es un efecto de realidad y pretende dar una especie de relación de impresión de realidad. No se trata, pues, de un período de la literatura propia del siglo XIX sino de una categoría que pretende fijarse más allá de un espacio tempo-espacial. En primer lugar existe el reconocimiento de que el relato y el realismo en un importante aspecto: en la tendencia cognitiva que hacer de la literatura un instrumento de análisis social. Todo esto sucede porque la novela es capaz de concentrar un gran número de

elementos de la vida y porque su principal tarea es buscar las conexiones, los aspectos más contradictorios de la realidad. De esta forma para Lukács el gran realismo representa al ser humano y la sociedad moviéndose como una totalidad objetiva (1966:231-35). Las categorías de la narrativa como un instrumento básico de análisis y representación. Así se observa el privilegio por las acciones que implican un cambio social, los personajes semejantes a personajes tipo o a caracteres colectivos no reducidos a meros individuos. Pero también se trata de la prosa. Aquí la representación realista es un instrumento modulador el cual ha adquirido una reserva de referencias históricas y sociales inmediatamente sugeridas por el lenguaje pluridiscursivo y la dinámica dialógica, dicho en términos de Bajtín. Estamos aquí ante el caso de la objetividad y el conocimiento de la realidad que puede proveer la literatura. En un principio Lukács que se trataba de reflejar la realidad misma exactamente y objetivamente. Pero ¿cómo es posible lograrlo? Pretende captar la esencia en el fenómeno mismo, de la realidad, adentrándose en una relación dialéctica entre lo singular y lo universal que alcanzan a ser superados en la propuesta de lo típico concreto. La noción de tipificación concreta es una noción de las que más contribuyó a darle a Lukács su fama como promotor del realismo socialista.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Ella no hace sino destacar con precisión la especialidad, la peculiaridad del reflejo en el arte. La aparente unidad de la obra de arte, su aparente imposibilidad de comparación con la realidad, descansa precisamente en el hecho del reflejo de la realidad en el arte. Pues esta imposibilidad es apenas una apariencia, si bien necesaria y propia de la esencia del arte (1966: 80):

El efecto del arte, la absorción completa del receptivo en el efecto de la obra de arte, su total aceptación del "mundo propio" de la obra de arte tiene como fundamento, precisamente, que ésta ofrece un reflejo de la realidad que es, conforme a su esencia, más fiel, más completo, más animado y vivaz que el que posee de ordinario el receptivo, de tal modo, pues, que él es transportado por dicha obra en razón de sus propias experiencias, del acopio y abstracción de su reflejo procedente de la realidad, más allá de los límites de estas experiencias para lograr una intuición concreta de la realidad.

Selden y Widdowson explican de manera bastante acertada la esencia del planteamiento lucáksiano:

La realidad no es sólo un flujo o un choque mecánico de fragmentos; también tiene un "orden" que el novelista expresa en una forma "intensiva". El escritor no impone un orden abstracto al mundo, lo que hace es presentar la lector una imagen de la riqueza y la complejidad de la vida, de donde emerge la sensación de un orden en el

interior de la complejidad y la sutileza de la experiencia vivida. Y ello se consigue si todas las contradicciones y tensiones de la existencia social se realizan en un todo formal (2004: 120).

El arte "moderno" o "vanguardista" lo que hace al atender preponderantemente a los recursos formales a expresar la subjetividad del artista, que reproduce la alienación propia del capitalismo. El artista sólo capta instantáneas subjetivas sin acceder al "orden" y así es reproductor de la ideología dominante. Y para ahondar en la esencia de la realidad social, Lukács cree que la clave está en el recurso a *tipos sociales*, que indican diversas tendencias sociales (cf. Fokkema: 1994:147).

Reiteradamente se sostuvo que la auténtica teoría marxista del reflejo artístico rechaza directamente toda connotación mecanicista, peligro en el que han caído no pocos, y que propició, además, la negación de dichas teorías por críticos marxistas, que ven en ellas más posibles peligros que otra cosa. No es de extrañar, por lo tanto, que abunden los textos en que se pone de manifiesto ese antimecanicismo. El punto de partida de esta crítica puede situarse en la Escuela de Frankfurt.

La mayor contribución de la escuela de Frankfurt sobre el tópico de la relación literatura (o arte) y sociedad estriba en el desarrollo peculiar del concepto de *mediación*, según el cual la obra no es un reflejo directo de la realidad social, sino una imagen en gran medida transformada

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

por su autor que permite un "conocimiento negativo de la realidad" (Adorno, 1982: 56). El arte, pues, está distanciado del entorno social, no tiene un contacto directo con la realidad. Adorno muestra cómo el arte de vanguardia elude la realidad social mediante técnicas de distanciamiento y contraste, y que el hermetismo de la vanguardia es una forma más efectiva de protesta pues le permite evadir las formas de la praxis dominantes (Adorno 1981:153). De esta forma si el uso del monólogo interior es para la Escuela de Frankfurt una clara señal del individualismo alienado típico de la sociedad capitalista, como lo destaca también Lukács, pero a diferencia del húngaro, los alemanes creen que esta técnica narrativa permitirá al individuo expresar su crítica al modelo social dominante. Así, la mediación no debe ser comprendida necesariamente como distorsión o disfraz de algo. Williams, citando a Adorno señala que "La mediación se halla en el propio objeto, no es algo que se halle entre el objeto y lo que este da." Por lo tanto la mediación es un proceso positivo dentro de la realidad social antes que un proceso agregado a ella por medio de la proyección, el encubrimiento o la interpretación (Williams, 119).

### **En consecuencia, piensa, Adorno**

El arte sólo puede ser conocimiento [...] transformando la realidad exterior, partiendo de ella, para hacer surgir una nueva realidad, u obra de arte. El

conocer artístico es fruto de unhacer; el artista convierte el arte en medio de conocimiento no copiando una realidad, sino creando otra nueva (1981: 35).

Con respecto al concepto de homología propuesto por el estructuralismo genético de filiación marxista, queda claro que es un concepto desarrollado por el estructuralismo genético de Goldman retomado por Williams es otro avance importante. La idea de correspondencia o reflejo le parece demasiado simple a Williams. El propone una relación más compleja a partir del concepto de *hegemonía*. Así cuando Goldman establece relaciones directas entre el texto literario y la realidad económico-social hace algo que había sido propuesto por muchos críticos de filiación marxista; más lo que él propone es que hay una relación directa entre los fenómenos literarios y las estructuras sin que los escritores se propongan conscientemente reflejar la realidad social de su época. Así Goldman se plantea la pregunta acerca de cómo el desarrollo de una estructura económica concreta puede engendrar estructuras comparables, análogas en la literatura.

Otra respuesta es la que plantea Jameson acerca de la necesidad de complejizar aún más la mediación, esta vez en la conciencia del crítico que necesita tener la capacidad para asir todos los elementos culturales que emergen del texto y ésta tarea es ya una propuesta política pues ante la especialización y enajenación que deriva

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

del sistema capitalista surge la propuesta de un método que no aísla o abstrae el fenómeno literario de su complejo entorno social: If a more modern characterization of mediation is wanted, we will said that this operation is understood as a process of *trans-coding*: as the invention of a set of terms, the strategic choice of a particular code of language, such that the same terminology

can be used to analyze two different kind of objects or "texts," or two very different structural levels of reality. Mediations are thus a device of the analyst, whereby the fragmentation and automatization, the compartmentalization and the specialization of the various regions of social life [...] is at least locally overcome, on the occasion of a particular analysis (2007:25).

### Bibliografía

1. Adorno, Theodor. (2003). *Obra completa II. Notas sobre literatura*. Madrid, Akal.
2. Benjamin, Walter. (2003). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. México, Ítaca.
3. Fokkema, Douwe Wessel; Kunne-Ibsch, Elrud. (1994). *Teorías de la literatura siglo XX*. Madrid, Cátedra.
4. Goldman, Lucien. (1986). *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*. Madrid, Planeta-Agostini.
5. Jameson, Fredric. (2007). *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. London/ New York, Routledge.
6. Lukács, Georg. (1984). *Significación actual del realismo crítico*. México, Era.
7. Lukács, Georg. (1966). *Problemas del realismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
8. Marx, Karl; Friedrich Engels. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
9. Machery Pierre. (1974). "Lenin crítico de Tolstoy". En (sin editor) *Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
10. Sánchez Vásquez, Adolfo. (1972). "El destino del arte bajo el capitalismo". En *Las ideas estéticas de Marx*. México, Siglo XXI.
11. Selden, Raman; Widdowson, Peter; Brooker, Peter. (2004). *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona, Ariel.
12. Viñas Piquer, David. (2007). *Historia de la crítica literaria*. Madrid, Ariel.
13. Williams, Raymond. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.
14. Žižek, Slavoj. (2003). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Juan Monroy García

## **Adolfo Sánchez Vázquez (1915–2011) y la filosofía de la praxis**

El presente ensayo tiene como finalidad dar a conocer las principales ideas del pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez, cuyas aportaciones fundamentales fueron a partir de una interpretación crítica de la obra de Marx, evitando en todo momento el dogmatismo. Son importantes sus contribuciones en las siguientes áreas de la filosofía, tales como la estética, ética, teoría del conocimiento, filosofía de la historia y filosofía política. Asimismo en temáticas propias del marxismo como la enajenación y la praxis, entendiendo esta última como una relación dialéctica entre teoría y práctica. Su crítica al socialismo real, es sin duda una innovación para su época y contexto intelectual en que vivió. Asimismo cabe subrayar la reivindicación de la utopía dentro de su obra, así como las críticas severas a la sociedad de explotación e injusticia de las sociedades contemporáneas.

**Palabras claves:** Adolfo Sánchez Vázquez, estética, ética, praxis, teoría del conocimiento, ideología, socialismo real, Carlos Marx.

Juan Monroy García es Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### *Datos biográficos:*

Nació el 17 de septiembre de 1915, en Algeciras, provincia de Cádiz, Andalucía, sus padres fueron María Remedios Vázquez Rodríguez y Benedictino Sánchez Calderón. En su infancia vivió en Málaga, desde 1925 hasta 1934, urbe con un ambiente cultural muy rico, de gran presencia literaria, además de cultura política significativa. Existió un hecho político significativo en la vida de nuestro autor, el surgimiento de la Segunda República Española, el 14 de abril de 1931, influyó en su posterior desarrollo político e intelectual. En 1933 publicó su primer obra poética, en la revista *Octubre*, editada por Rafael Alberti. En el mismo año se incorporó al Bloque de Estudiantes Revolucionarios, como parte de la Federación Universitaria Española, asimismo ingresó a la Juventud Socialistas Unificadas, organización del Partido Comunista Español. En 1935 inició sus estudios de Filosofía, en la Universidad Central de Madrid, (hoy Complutense), donde conoció a José Ortega y Gasset.

De julio de 1936 a febrero de 1939, nuestro autor se incorporó como parte de las fuerzas republicanas en contra del franquismo, como miembro del Partido Comunista Español y de las Juventudes Socialista Unificadas, formó parte de la lucha antifranquista editando

precisamente el periódico *Ahora*. Después del triunfo de la derrota republicana, tuvo que emigrar a Francia, donde recibió apoyo de la Unión de Escritores Franceses. En mayo de 1939, de Francia se embarcó con destino a México, arribando al puerto de Veracruz el 13 de junio. Llegó a este país junto con otros intelectuales españoles.

Sobre el exilio y los exiliados españoles Adolfo Sánchez Vázquez expresó: "Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Esta sólo será su tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las esperanzas y sufrimientos de sus habitantes. Y en la medida también en que con su obra-la que hace gracias a ellos y con ellos-, y sin dejar de ser fiel a sus orígenes y raíces, se va integrando en la tierra que le brindó asilo"\*.

El exilio español representó un aporte importante a la cultura, asimismo significó una participación singular para diversas esferas de la sociedad mexicana y latinoamericana en general. Varias publicaciones dan cuenta de la extensa gama de intelectuales, entre los que podemos señalar: artistas, científicos y filósofos, que aportaron a nuestro pensamiento a través de

\* Del exilio español en México, ponencia presentada en el Congreso de la Guerra Civil Española, San Juan de Puerto Rico, del 4 al 8 de octubre de 1989, p. 84. Incluida en el libro, *Del exilio español en México*.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

revistas, libros e instituciones educativas y culturales\*.

En el caso concreto de la filosofía, llegaron importantes intelectuales, tales como: José Gaos, Eduardo Nicol, José Manuel Gallegos Rocafull, Wenceslao Roces, Eugenio Imaz, Juan David García Bacca, Joaquín Xirau, Ramón Xirau y María Zambrano, que efectuaron traducciones muy trascendentes de autores clásicos de la filosofía, además estos intelectuales publicaron libros con sus propias ideas, con cierto grado de originalidad, fueron también maestros de muchas generaciones\*\*.

En el año de 1941, Sánchez Vázquez se fue a vivir a Morelia, trabajando como profesor de filosofía a nivel bachillerato. En el mismo año contrajo nupcias con Aurora Rebolledo, con la que procreó tres hijos: Adolfo, Juan Enrique y María Aurora. Dos años después regresó a la Ciudad de México, donde prosiguió sus estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De 1952 a 1955 es auxiliar de Eli de Gortari en la cátedra de Lógica Dialéctica. En 1955 recibió el título de Maestro en Filosofía, con la tesis intitulada: *Conciencia y realidad en la obra de arte*. A partir de 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo en la UNAM.

Dos acontecimientos importan -tes de la segunda mitad del siglo XX, la Revolución Cubana de 1959 y la invasión de Checoslovaquia en 1968 por los Estados del Pacto de Varsovia, impactaron de manera significativa en su pensamiento filosófico y su respuesta fue volver a la obra original de Marx. En 1965 publicó su primer libro: *Las ideas estéticas de Marx*. Y en 1966 presentó su tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM, bajo el título: *Sobre la praxis*. Que fue publicada posteriormente como libro en 1967, con el título: *Filosofía de la praxis*, lo que constituyó un texto fundamental dentro su obra filosófica. Por su participación dentro del movimiento estudiantil de 1968, fue encarcelado junto con su colega y amigo Eli de Gortari. Impulsó una corriente al interior del marxismo, bajo las premisas de ser abierta, renovadora y crítica, evitando en todo momento el dogmatismo. Murió el 8 de julio de 2011, en la Ciudad de México.

Premios y distinciones:

Adolfo Sánchez Vázquez fue nombrado Maestro Emérito por la UNAM, así como Investigador Emérito por parte del Sistema Nacional de Investigadores, de CONACYT. A lo largo de su vida recibió también múltiples distinciones, como el Premio

\* Un amplio balance general puede encontrarse en el libro (1982) *El exilio español en México*. FCE, México. Véase también, Vargas Lozano, Gabriel, (2005), *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)* y otros ensayos, Conarte y Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, Monterrey.

\*\* El estudio que se publicó sobre este tema es Abellán, José Luis, (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

Nacional en Ciencia y Tecnología en el área de historia, ciencias sociales y filosofía, por parte del Gobierno de México, en 2002: La Gran Cruz de Alfonso X el Sabio, por parte de España, en 1989. Y el Premio María Zambrano, también de España, en 2005. Asimismo fue nombrado Doctor Honoris Causa, por parte de las siguientes universidades: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de Cádiz, Universidad Nacional de Educación a Distancia de España, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Guadalajara y la Universidad de La Habana.

Principales rasgos de su pensamiento:

Nuestro autor fue un filósofo que sostuvo constante análisis y crítica sobre las contradicciones del capitalismo. Efectuó contribuciones significativas en contra del dogmatismo interior de la teoría marxista, sus contribuciones fueron muy importantes tratando de superarla sociedad capitalista, Sánchez Vázquez afirmó que el capitalismo explota y reprime a una parte muy importante de la humanidad, además de atentar contra la supervivencia misma de la humanidad. Su obra ha tenido gran trascendencia para Latinoamérica y occidente en general, fue traducida a alemán, coreano, checo, francés

inglés, italiano, portugués, ruso, rumano y serbocroata.

**Pensamiento filosófico**

La obra filosófica desarrollada por Adolfo Sánchez Vázquez tiene relevancia para la filosofía en México desde diferentes disciplinas como: la estética, la filosofía política, la ética, la filosofía de la historia, así como la crítica literaria\*.

Adolfo Sánchez Vázquez consagró los primeros años de su vida intelectual a la crítica literaria y a la actividad política. Como parte de su actividad literaria, fundó las revistas *Romance*, *España Peregrina*, así como *Ultramar*. Asimismo publicó en 1942 su libro de poesía, escrito durante la década de los años treinta, intitolado *El Pulso ardiendo*. Por otra parte Sánchez Vázquez fue militante del Partido Comunista Español, desde su juventud. En su texto autobiográfico "*Mi obra filosófica*" afirma que: "una troncada práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones estéticas y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecerme cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía"\*\*\*.

En 1941 se trasladó a Morelia en donde se casa y tiene su primer hijo, para regresar en 1943 a la Ciudad de México. Prosigue sus estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, titulándose en 1956, con

\* Un texto que aborda dicha temática es, (2003), *A tiempo y destiempo*, FCE, México

\*\* En *Praxis y filosofía*, p. 436.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

una tesis intitulada *Conciencia y realidad en la obra de arte*, publicada sin su consentimiento en San Salvador, 1965. En 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo en la UNAM.

### Estética

Sobre la estética su primer trabajo fue su tesis, *Conciencia y realidad en la obra de arte*, posteriormente publicó en 1965, el libro *Las ideas estéticas de Marx*, siguiéndole una serie de trabajos, destacando su antología *Estética y Marxismo*, publicada en 1970, nuestro autor también escribió otros textos sobre la misma temática, dando como resultado aportaciones significativas\*.

Adolfo Sánchez Vázquez en su primer libro, publicado en 1965, analiza con rigurosidad y profundidad gran parte de la obra de Marx. Poniendo en duda la interrelación directa entre arte y las condiciones sociales e históricas, siguiendo la tesis de Marx, que es necesario comprender que el arte tiene un alcance y valor universal; que el origen mismo del arte se entiende y se encuentra en el centro, de una concepción transformadora del hombre, que el arte integra la esencia humana en sí misma. Pero como también lo reivindica Marx, Sánchez Vázquez afirma

que el trabajo artístico se ve sometido a la enajenación y contradicciones propias del capitalismo\*. En su antología sobre *Estética y marxismo*, Sánchez Vázquez no sólo muestra la gran diversidad y riqueza de las posiciones expresadas durante el siglo XX en torno al marxismo, sobre todo somete a crítica, varias concepciones marxistas, como la idea del arte como reflejo de Gueorgui Valentínovich Plejanov, el realismo crítico de Georg Lukács; la teoría de la función cognoscitiva y lúdica del arte de Berthold Brecht, así como la estética semántica de Galvano Della Volpe. En contra posición nuestro autor, corrobora su propia concepción de la estética, como una forma específica de la praxis. La temática de la estética en la obra de Sánchez Vázquez fue fundamental, a través de ella refutó la concepción dogmática del *realismo socialista*, oponiéndose también al esquematismo y al marxismo de divulgación escueta.

En 1992, da a conocer su texto: *Invitación a la estética* donde profundiza su demostración sobre el fenómeno estético, afirmando que éste no se reduce al arte, pudiendo tener lugar en las diversas expresiones de la realidad natural o social. Posteriormente, en su obra: *De la*

\* El rechazo a su tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*, fue producto de la evolución del pensamiento de su autor bajo el impacto de dos acontecimientos históricos: El informe secreto de Jrushov al XX Congreso del PCUS y la desestalinización y el efecto de la Revolución Cubana que produce una revolución también en el arte y uno mucho más teórico que fue la profundización sobre la obra de Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

\*\* Una importante reflexión sobre *Las ideas estéticas de Marx*, la encontramos en textos escritos por Ramón Xirau, Luis Cardoza y Aragón y Justino Fernández. Que además discutieron con nuestro autor desde muy diversos ángulos.

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

*estética de la recepción a la estética de la participación*, publicada en 2005, analizará el papel que juega el receptor desde una perspectiva crítica, a partir de los postulados de la Escuela de Constanza y de las ideas de Umberto Eco.

### **La filosofía de la Praxis**

Adolfo Sánchez Vázquez publicó en 1967, un libro esencial en su pensamiento, su tesis doctoral, *Filosofía de la praxis*, dicho texto fue modificado en sus ediciones posteriores. Sánchez Vázquez analizó la relación entre teoría y praxis en la obra de Carlos Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*. Texto escrito por Marx, en la misma época que *La ideología alemana*. Sánchez Vázquez expresó con absoluta claridad las características fundamentales de sus postulados de la filosofía de la praxis, en la su obra que hemos mencionado.

Nuestro autor explica que: "Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo".

En Marx los dos procesos son inseparables, el mundo material puede conocerse en la medida que pueda también transformarse. Por ello el autor del *Capital* ubicó en el centro de todas las relaciones humanas, la acción práctica del ser humano, como transformadora del mundo, es una relación dialéctica teoría/práctica, revolucionando profundamente el conocimiento.

En el siglo pasado existió un extenso debate sobre la

importancia de la filosofía en la obra de Marx. El propio autor no escribió algún texto explícito sobre su concepción de la filosofía, como lo había hecho en el campo de la teoría de la historia o de la economía. Sin embargo, escribió su célebre tesis 11 sobre Feuerbach: "los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo".

A partir de este planteamiento los seguidores del pensamiento de Marx, diseñaron diversas concepciones de la filosofía:

1. Como la expresada por Federico Engels, la filosofía como actividad interdisciplinaria, así como una reflexión dialéctica del mundo natural.

2. Las expuestas por el materialismo dialéctico, que concibió a la filosofía como la ciencia de las ciencias.

3. La Escuela de Frankfurt, conocida también como teoría crítica.

4. El nuevo humanismo de Adam Schaff y Erich Fromm.

5. Las teorías de la práctica teórica y la lucha de clases en el seno de la teoría de Louis Althusser, entre otras. Dichas diferencias teóricas, tenían también sus orígenes en las diversas tradiciones filosóficas y científicas, del análisis e interpretación de la obra de Marx, así como de nuevas temáticas. Desde posiciones teórico-filosóficas disímiles como: el estructuralismo, la fenomenología, el historicismo, el humanismo, el neohegelianismo, que condujeron a concepciones divergentes dentro del mismo marxismo.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Dentro de esta discusión teórica sobre la interpretación de la obra de Marx, es importante destacar las aportaciones de Sánchez Vázquez, el hecho de colocar a la praxis como centro de la reflexión filosófica de la teoría marxista. Asimismo hay que destacar las aportaciones de nuestro autor, quien realizó toda una revolución teórico-práctica. Es necesario analizar y discutir, si tomamos en cuenta al marxismo como un todo, sus elementos históricos, económicos y políticos, ¿cómo entenderla? como una filosofía o una racionalidad práctica, o bien como una filosofía más, con sus diferentes disciplinas de un mismo sistema, integrado por una ontología, una epistemología, una ética y una estética; sin embargo, es de destacar la interpretación *sui generis* de Sánchez Vázquez, cuando afirma: "con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella".

Adolfo Sánchez Vázquez cuando subraya la categoría de la praxis, aportó elementos fundamentales en la discusión, "La introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real. Pero, a su vez, determina la

naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica".

De acuerdo con Sánchez Vázquez, esta situación permitiría establecer la diferencia esencial del planteamiento de Marx con respecto a la filosofía anterior y posterior. Mientras Aristóteles colocó en el centro de su sistema filosófico la categoría del ser, Kant ubicó la *crítica de la razón* y al *hombre*, Hegel su concepto de *espíritu absoluto*, mientras que para Wittgenstein es el *lenguaje*, para Heidegger el *Dasein*, así como para Emmanuel Mounier *la persona*, Marx considera que la praxis es la que permite definir el punto de partida de la construcción social; la diferenciación entre el hombre y la naturaleza; la distinción entre una praxis creadora y una práctica enajenante y la interrelación entre teoría y praxis.

Nuestro autor puntualizó que a partir de la categoría de praxis, se despejaban diversas incertidumbres teóricas, entre ellas la relación entre teoría y praxis, asimismo las diversas formas de praxis, como la creadora, reiterativa, espontánea y la reflexiva. Así también, sobre el tema de la práctica política, se establece la relación dialéctica entre la organización y la conciencia de clase, que establecen claras diferencias con las tesis que estableció Lenin. Finalmente las tesis de

Aquí es importante distinguir dos categorías fundamentales la *poiesis* de Aristóteles y la praxis planteada por Marx, que revolucionó los planteamientos teóricos de la época, al considerar a la praxis como trabajo, que transforma en sí mismo al propio hombre. Y no simplemente como una actividad que tiene un fin en sí misma.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

nuestro autor también repercutieron sobre la relación entre causalidad y teleología en la historia, que originó una fuerte polémica con Luis Villoro, así como un tema crucial para nuestro tiempo, la relación entre praxis y violencia. Cfr. Vargas Lozano, Gabriel, (1995), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM, México. Nota: las notas 14 y 15 son de dicho autor.

Por otra parte, el planteamiento de nuestro autor fue novedoso y original, distinguiéndose de otras interpretaciones de la filosofía, así como dentro del propio marxismo, su posición respecto a la praxis, sigue planteando nuevos derroteros que requieren análisis y crítica. Dentro del marxismo en torno a la categoría de praxis, existió también el punto de vista de Antonio Gramsci, quien debatió sobre la *filosofía de la praxis*, pero con una perspectiva distinta, agregando otros conceptos como bloque histórico, hegemonía, intelectual orgánico, además de ahondar sobre la ideología.

Los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx, fue una obra que trascendió profundamente en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, texto que tradujo al español Wenceslao Roces.

La publicación de *Los Manuscritos* originó una impactante conmoción al interior del marxismo y fue trascendente para diversas disciplinas filosóficas como la antropología, la epistemología y la ontología.

Adolfo Sánchez Vázquez analizó dicho texto, en su libro intitulado *Economía y filosofía en el joven Marx*. De acuerdo con nuestro autor, en la obra juvenil de Marx, es donde el autor del *Capital*, expresó sus tres críticas más rigurosas de la sociedad capitalista:

La afirmación de que el ser humano, a pesar de que con su fuerza de trabajo es el creador de la riqueza que existe en el mundo, sin embargo, como consecuencia de las diversas formas de enajenación, existe un ser humano cada vez más pobre y explotado.

La urgente necesidad de superar las diversas formas de enajenación, que sojuzgan y oprimen a los seres humanos.

Así como la urgente necesidad de liberar al ser humano de su condición enajenante y deshumanizada.

Adolfo Sánchez Vázquez confrontó estas tres tesis con la realidad que le tocó vivir, plagada de un proceso acelerado de deshumanización, producto fundamentalmente de la degradación y enajenación de los seres humanos, así como la destrucción vertiginosa de la naturaleza. Nuestro autor analiza esta situación humana en su obra *La concepción del hombre en el joven Marx*, donde trata de reivindicar al ser humano, para su autorrealización como un ser des-enajenado y libre.

### **Análisis y crítica al socialismo real**

Otra cuestión que ocupó gran parte del trabajo intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez, fue la

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

temática del socialismo real, reflexionó ampliamente sobre los regímenes políticos que intentaron superar el capitalismo, meditó concienzudamente sobre la posibilidad de construir una nueva sociedad más libre y más humana, una nueva forma de convivencia humana bajo los ideales socialistas, sin explotadores ni explotados.

Nuestro autor reivindicó el concepto de *utopía*, así como el *ideal utópico* en la construcción de una nueva forma de convivencia más humana, en particular dentro de su libro *Del Socialismo científico al socialismo utópico*, publicado en 1971, precisamente a contra corriente de un texto escrito por Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, con la clara intención, precisamente de retomar el tema del socialismo como utopía, además de ser una crítica a los regímenes socialistas y a las sociedades capitalistas deshumanizadas. Con dicho texto nuestro autor reivindicó el valor de la utopía, estableciendo sus claras discrepancias con las ideologías dominantes en el mundo.

Cabe destacar, las críticas puntuales que nuestro autor efectuó al socialismo que se desarrolló en su momento en Europa del Este, así como al propio régimen soviético. El análisis y las críticas de nuestro autor hacia el llamado socialismo real fueron de suma importancia, si tomamos en cuenta el contexto internacional, donde prevalecían dos posiciones en torno a los regímenes de Europa del Este, existiendo total censura a

cualquier intento de reflexión crítica sobre el marxismo, fue considerado como *revisionismo*. Dicho dogmatismo inhibió la creatividad y la crítica, que hubieran posibilitado las innovaciones teóricas en aquellos países denominados socialistas, evitando el derrumbe estrepitoso de estos regímenes. La segunda posición la mantuvieron los partidos comunistas del resto del mundo, identificados bajo la órbita del Partido Comunista de la Unión Soviética. Cuyo reproche a cualquier intento de crítica al llamado socialismo real, era tildado de colaborar con el enemigo de la clase trabajadora.

Sin embargo, en Occidente diversos intelectuales considerados de izquierda, realizaron trascendentes análisis y críticas sobre los regímenes del socialismo real, entre ellos: Adam Schaff, Rudolph Bahro, Fernando Claudín, Ernest Mandel, Louis Althusser y Herbert Marcuse, entre otros. Después de analizar en forma crítica estas posiciones, Adolfo Sánchez Vázquez antes del derrumbe del llamado socialismo real, sustentó la tesis que: "el *socialismo real* no es realmente socialista; tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición –no al comunismo, como había previsto Marx- sino al socialismo". Esta tesis provocó fuerte impacto dentro del medio intelectual de la izquierda

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

latinoamericana, desmitificando el modelo soviético de socialismo. Nuestro autor puso a discusión puntos fundamentales sobre la interpretación del pensamiento de Marx. En particular puso en debate las características de las sociedades socialistas en cuestión, contrastándolas con la teoría del propio Marx y Engels, sobre todo las formas en que Marx concibió el socialismo. Nuestro autor también abundó sobre cuál fue el contexto internacional, así como las condiciones históricas propias en que se originó el socialismo en la Unión Soviética, las constantes amenaza y bloqueo del capitalismo, las formas como se originaron los regímenes burocráticos en los países del socialismo real, obstaculizando el proceso democrático. Además Sánchez Vázquez analizó los orígenes de la guerra fría, el surgimiento de bloques y el enfrentamiento entre ambos que dominó gran parte del escenario histórico del siglo XX.

Nuestro autor dedicó una amplia reflexión al pensamiento los clásicos, sobre las posibilidades de una sociedad alternativa al capitalismo y la constante evaluación de las diversas experiencias socialistas, pensando siempre en construir una sociedad más justa y equitativa, cancelando toda

explotación humana, así como la exclusión y marginación de sectores mayoritarios y/o minoritarios de la sociedad, donde impere la justicia y los valores democráticos.

**Comentario final**

La vida y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez constituyen todo un ejemplo de absoluta coherencia entre teórica y práctica, entre sus escritos y su acción política. En sus primeros años de vida intelectual y su actuación como dirigente juvenil fueron para enfrentar el fascismo franquista, de su tierra natal. Posteriormente en el exilio elaboró toda una teoría crítica en torno al socialismo real. Su reflexión filosófica le permitió elaborar nuevas teorías dentro de algunas áreas como la estética, la ética, teoría del conocimiento, filosofía de la historia y filosofía política. Sostuvo un bagaje teórico reivindicando el pensamiento de Marx, pero siempre con una actitud crítica, reconociendo siempre sus limitaciones. Con la preocupación -crítica y autocrítica- búsqueda constante de ideales y valores para la construcción de una nueva forma de convivencia humana más justa, más equitativa, evitando la explotación y marginación de cualquier sector de la humanidad.

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

### **Bibliografía**

- Garzón Valdés, Ernesto, y Salmerón, Fernando, (Editores), (1993), *Epistemología y cultura, En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (1965), *Conciencia y realidad en la obra de arte*. Universitaria, San Salvador.
- \_ (1965), *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética y marxismo*, Era, México.
  - \_ (1967), *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México.
  - \_ (1969), *Ética*, Grijalbo, México.
  - \_ (1969), *Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia*, Grijalbo, México.
  - \_ (1970), *Estética y marxismo. Antología*, Dos volúmenes, Era, México.
  - \_ (1972), *Textos de estética y teoría del arte*, Antología, UNAM.
  - \_ (1974), *La pintura como lenguaje*, UANL, Monterrey.
  - \_ (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México.
  - \_ (1978), *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza Editorial, México.
  - \_ (1979), *Sobre arte y revolución*, Grijalbo, México.
  - \_ (1982), *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, Grijalbo, México.
  - \_ (1983), *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, México.
  - \_ (1983), *Sobre filosofía y marxismo*, UAP, Puebla.
  - \_ (1984), *Ensayos sobre arte y marxismo*, Grijalbo, México.
  - \_ (1985) *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México.
  - \_ (1987), *Escritos de filosofía y política*, Ayuso. FIM, Madrid.
  - \_ (1991), *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, Grijalbo, México.
  - \_ (1992), *Invitación a la estética*, Grijalbo, México.
  - \_ (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, FCE, México.
  - \_ (1997), *Filosofía y circunstancias*, Ánthropos. Barcelona.
  - \_ (1997), *Recuerdos y reflexiones del exilio*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
  - \_ (1998), *Filosofía, praxis y socialismo*, Tesis 11. Buenos Aires.
  - \_ (1999), *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca-Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Puebla.
  - \_ (1999), *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, FCE-UNAM, México.
  - \_ (2000), *El valor del socialismo*, Itaca, México.
  - \_ (2003), *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México.
  - \_ (2005), *Poesía*, FCE-Centro de estudios de la generación del 27, México/Málaga.
  - \_ (2005), *De la estética de la recepción a la estética de la participación*, UNAM, México.
  - \_ (2006), *Una trayectoria intelectual comprometida*, UNAM, México.
  - \_ (2007), *Ética y política*, UNAM-FCE, México.
- Vargas Lozano, Gabriel, (editor), (1995), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM, México.

Vischev I.V.

## **La actitud de la filosofía marxista ante del problema de la muerte y de la inmortalidad del hombre**

En este artículo se analiza la tradición materialista del paradigma ante la finitud humana (Epicuro, La Mettrie, Diderot, Holbach, Feuerbach, Buchner, Herzen y otros), en cuya atmósfera los clásicos del marxismo (K. Marx y F. Engels) elaboraron su actitud ante el problema de la muerte y la inmortalidad del ser humano. Esta actitud no fue unilateral. Por una parte, ellos compartían una visión fatalista y pesimista hacia la inevitabilidad de la muerte, pero, por otra parte, formularon una serie de directrices conceptuales y metodológicas, los cuales coadyuvan a la resolución del problema en una clave optimista adecuada a la época contemporánea, en el contexto de la inmortalidad práctica del ser humano y su resucitación real en los límites de la inmortalología.

**Palabras-clave:** filosofía marxista, problema de la muerte y la inmortalidad del hombre, materialismo de la mortandad, materialismo de la inmortalidad, paradigma inmortal, historicidad de leyes de la naturaleza, concepción de la inmortalidad práctica del ser humano y su resucitación real, clonación, criónica, doctrina sintética del hombre

Vishev Igor Vladimirovich es  
Doctor en las Ciencias Filosóficas,  
Profesor de la Universidad Estatal  
de los Montes Urales del Sur,  
Chelyabinsk, Rusia

Rusakov V.M., Rusakova O.F.

## **Problema y categoría de lo racional y lo irracional en el marxismo clásico**

La contemporaneidad nos obliga a actualizar el problema filosófico de la esencia y la interacción entre lo racional y lo irracional en la política, la economía, el derecho y la educación. Al mismo tiempo, se observan los cambios significativos en la comprensión y la interrelación de estas categorías en el marxismo clásico en comparación con la ideología iluminista que, como se sabe, está dominada por el culto de la razón. El estudio de la obra de Marx y Engels muestra su aspiración a reinterpretar radicalmente el quid del problema de la correlación entre lo racional y lo irracional y superar su mistificación racionalista o irracionalista. Sin embargo, el estudio del problema de la relación de dichas categorías en la filosofía marxista y no marxistas muestra que el potencial dialéctico -materialista de la reformulación de dicho problema no fue realizado en la plena medida, y como consecuencia continúan existiendo los prejuicios racionalistas e irracionalistas. Desde la visión de la metodología marxista esto se puede explicar por causas sociales y gnoseológicas.

**Palabras-clave:** lo racional, lo irracional, interacción entre lo racional y lo irracional, marxismo clásico

Rusakov Vasilii Matveevich es Doctor en Ciencias Filosóficas de la Universidad Estatal Económica, Ekaterinburg, Rusia  
E-mail: dipi@nm.ru

Rusakova Olga Fredovna es Doctora en Ciencias Filosóficas del Instituto de Filosofía y Derecho de La Academia de Ciencias Rusa, Sección de los Montes Urales, Ekaterinburg Rusia E-mail: rusakova\_mail@mail.ru

Miroshnichenko M.I., Zhuravleva V.A

**Como el marxismo se apoderó de las masas:  
el problema de la mitologización  
de las ideas marxistas en la conciencia  
social durante los años veintes hasta  
mediados de los treintas (según los materiales  
de la historia femenina de los Montes Urales)**

La ponencia analiza el contenido del marxismo desde punto de vista de los valores vinculados con el sentido de la vida del ser humano y caracteriza el interés de los historiadores ante este problema. Las autoras investigan la actitud del *socium* femenino con relación al contenido de la teoría marxista como una ideología oficial de la sociedad soviética durante los primeros quince años del poder soviético. Se establece que en las condiciones de analfabetismo casi total, las ideas marxistas se propagaron en formas de consignas breves y su contenido frecuentemente se transformaba y se tergiversaba. Como un ejemplo típico de la mitologización y vulgarización del marxismo se muestra la manipulación de una de las tesis de Lenin, en la resolución de la cuestión femenina, en el proceso de propaganda sobre la interacción entre las capacidades para gobernar al Estado y la pertenencia social del sujeto. A mediados de los años treintas la propaganda leninista fue sustituida por los planteamientos estalinistas y la confianza en las tesis marxistas-leninistas empezó a interpretarse como un criterio de verdad incuestionable, lo cual se convirtió en un factor decisivo de la conversión del marxismo en una religión laica.

**Palabras-clave:** marxismo, leninismo, bolshevismo, mujeres, consignas, mitos

Miroshnichenko Maria Illinichna es Doctora en Ciencias Históricas, Catedrático de la Cátedra de la Historia Nacional y Extranjera de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Cheliabinsk. Rusia  
mmi74@yandex.ru

Zhuravleva Vera Anatolievna es Doctora en Ciencias Históricas, Profesora de la Cátedra de las Ciencias Socio-Jurídicas y Humanitarias de la plantel de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur en ciudad, Zlatoust, Rusia,  
zhuravivvera@yandex.ru

Bredijin S.S.

## **Los fundamentos del enfoque marxista-dialéctico sobre el problema de la revolución**

En la ponencia se analizan los principios teóricos básicos que constituyeron los fundamentos del enfoque marxista dialéctico en las investigaciones de los problemas de la revolución. La base de la comprensión dialéctica de la revolución radica en la filosofía de Hegel. Su método dialéctico que deduce cualquier fenómeno de la necesidad del autodesarrollo histórico universal, que une la conciencia y el ser y que se realiza a través del movimiento, engendrado por la totalidad de contradicciones, y que niega a cualquier facticidad presente y que también elabora el problema del devenir, superación y enajenación, la dialéctica del amo y del esclavo, de la libertad y de la historia, todo esto representa la base de las exploraciones posteriores en los límites de tal enfoque. Pero la actitud política y el dogmatismo parológico pusieron límite a la revolucionaridad crítica de la teoría de Hegel y condicionaron la necesidad de limitarla a su aplicación a la realidad concreta del mundo social. Marx y Lenin por primera vez aplicaron la teoría dialéctica al análisis concreto de la realidad histórica. Marx formuló los fundamentos comunes del enfoque dialéctico: la prioridad de la dialéctica de la historia, que hace el hombre, sometiéndose a la leyes del desarrollo histórico; definición del proletariado que existe como sujeto histórico-universal en calidad de la fuerza revolucionaria principal; la definición de la revolución social como acontecimiento histórico superior. En el artículo se muestra que, a pesar de que en el pensamiento nacional dominan las ideas de que en los trabajos de V. I. Lenin están ausentes logros teóricos significativos, por lo menos, en cuanto a los problemas de la revolución, su ideario enriqueció esencialmente las investigaciones que se realizan en los límites del enfoque dialéctico marxista.

**Palabras-clave:** marxismo, dialéctica, revolución, historia, metodología

Bredikhin SS, Candidato a Filosofía,  
Director de la organización  
municipal "Centro para la Unidad  
Nacional", Chelyabinsk, Rusia

Odiakov S.V.

## **El enfoque de clase y la posibilidad de su aplicación al análisis de las sociedades contemporáneas en proceso de transición**

En el artículo se discute el estado contemporáneo del enfoque de clase como paradigma del análisis de la desigualdad social. A pesar de las concepciones posmodernas, ofrecidas en los últimos años, que tratan de recalcar la importancia de la estratificación horizontal, el autor insiste que el concepto más integral y más idóneo es la concepción de "clase", ya que precisamente las clases constituyen el núcleo de la dinámica y de la reproducción del capitalismo. Apoyándose a la idea de la reproducción de las relaciones de clase, el autor recurre a aquella versión de la lucha de clase que Marx ofreció en su trabajo "El diez y ocho brumario de Luis Bonaparte". Se argumenta que el aparato conceptual que caracterizaba a la sociedad francesa en la fase inestable de su desarrollo, puede ser usado para el análisis de las sociedades en transición.

**Palabras-clave:** desigualdad social, análisis de clase, reproducción social, relaciones de clase, clases sociales, intereses sociales

Odiakov Sergei Viacheslavovich es Doctor en Ciencias Sociológicas, Catedrático de la Cátedra de la Sociología y Politología de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Chelyabinsk, Rusia, sodyakov@list.ru

Jvoschev V.E.

## **La teoría marxista de la actividad**

El informe señala el componente político del marxismo: la teoría de la actividad. El autor considera infravalorado la contribución de Karl Marx en la ciencia política, que estaba en la sombra del análisis económico del capitalismo, y estoy convencido de la actividad de investigación a largo plazo de las personas como la base del desarrollo social. Se llama la atención sobre la crítica dura de Karl Popper en su marxismo activista partes (historicistas), el desacuerdo suave Berdyaev materialismo de Marx y su apoyo a los principios de activismo marxista. En conclusión, se celebra la intimidad, a pesar de sus diferencias, las posiciones del marxismo y el leninismo en la comprensión de la actividad y el enfoque metodológico activista de la productividad en el estudio de los procesos sociales y políticos.

**Palabras-clave:** marxismo, leninismo, activismo, historicismo, aterialismo

Jvoschev V.E. – Profesor de la  
Universidad Estatal de los Montes Urales  
del Sur, Chelyabinsk, Rusia, vek@susu.ru

## DISCURSO POLIFACETICO

Javier Jaimes Cienfuegos

### **“Cultura de Consumo” y “razón tecnológica”: una visión al ser unidimensional de Herbert Marcuse**

El objetivo del presente trabajo es mostrar, en el aspecto analítico y sintético, el concepto de la *razón técnica* en la obra de Herbert Marcuse. Permitiendo entender el concepto de hombre en el siglo XXI al igual que las nuevas formas de sublimación que se estructuran en la sociedad Tecnocientíficas que traen como consecuencia sujetos sin oposición y crítica. Finalmente, se atienden los conceptos que son el eje central del presente estudio, es decir, se abordan con especial cuidado la represión bajo el análisis teórico y contextual del mismo; este último da paso al análisis freudiano de las sociedades al igual que la transformación dialéctica del hombre dentro de la obra de Marcuse, detecta un ser que produce, consume y se encuentra reprimido, poseedor de una falsa conciencia. Su análisis de las sociedades posmodernas inicia bajo la óptica freudiana, en donde se reprimen las pulsiones y se inclinan al tánatos, permitiendo así la construcción de la razón técnica basada en satisfacer los deseos impuestos por la sociedad y no sublimar los primarios, en este sentido la construcción del sujeto se da a partir de su opresión en forma de conciencia colectiva y una deconstrucción a partir del ámbito económico social, en donde la base será la producción y el consumo como forma de satisfacción la mercancía. El sistema capitalista y las nuevas formas de cultura en donde se crea una falsa conciencia para Marcuse, son los culpables de todos los males que aquejan a la sociedad ya que de éste se desprenden las constantes inconformidades que se manifiestan de manera social.

**Palabras-clave:** represión, pensamiento, consumismo, sociedad

Javier Jaimes Cienfuegos es  
Estudiante del Posgrado de la  
Facultad de Humanidades de la  
Universidad Autónoma del Estado  
de México, Toluca, México

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

El autor Herbert Marcuse, se logró distinguir por su capacidad para centrar sus estudios en la realidad. Este hecho es considerable debido a que así se logran encontrar y apropiar las diversas variables por las que se encuentra compuesta la realidad, en este caso, se habla de las variables sociales, laborales, humanas y psicológicas. Su análisis de las sociedades pos modernas inicia bajo la óptica freudiana, en donde se reprimen las pulsiones y se inclinan al *tanatos*, permitiendo así la construcción de la razón técnica basada en satisfacer los deseos impuestos por la sociedad, no sublimar los primarios, en este sentido la construcción del sujeto se da a partir de su opresión en forma de conciencia colectiva, una deconstrucción a partir del ámbito económico social en donde la base será la producción y el consumo como forma de satisfacción.

Con base en lo anterior, la enajenación es el señalamiento de los verdaderos problemas que enmarcan el contexto histórico, social-político en el que vivió este autor y se viven en la actualidad. Al respecto, la postura teórica sobre la que descansan la teoría del hombre unidimensional como producto de la sociedad pos moderna, se encuentra fundamentada en los postulados teóricos de sus predecesores tales como Marx y Freud. Este hecho evidencia un paradigma complementario, es decir, que a las ideas preconcebidas de los predecesores mencionados, se le

agregaron otras, que fueron las de Marcuse.

El presente trabajo tiene como fin determinar cómo es que todo los procesos de explotación y creación de una falsa conciencia recaen en la creación de una cultura de consumo, la cual es el factor principal de dominio de las sociedades pos modernas, en donde el hombre convencido de una supuesta autonomía y libertad reduce su criterio a qué objeto puede elegir, consumir y satisfacer las nuevas necesidades implementadas traducidas en deseos, aparentemente se suplen aquellas pulsiones instintivas manifestadas por Freud con objetos creados por la razón técnica. "Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como fenómeno episódico. Toda persistencia de una situación anhelada por el principio de placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino el contraste, pero sólo en muy escasa medida lo estable" (Freud, 2013: 72).

Con base en la cita anterior los términos, descripciones necesarias que permiten conocer qué es y cómo se presenta la enajenación en el hombre en su vida al igual que las necesidades primarias se transforman por el consumo desmedido, si bien el capitalismo no las satisface crea las herramientas necesarias para

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

sustituirlas con un acceso inmediato, lo que crea en el hombre un placer efímero al adquirir un producto.

Cuando se habla de una cultura de consumo se deben atender aspectos importantes que permitan contextualizarse bajo el momento en el que este concepto fue desarrollado. "Los logros y los fracasos de esta sociedad invalidan su alta cultura. La celebración de la personalidad autónoma, del humanismo, del amor trágico y romántico parece ser el ideal de una etapa anterior del desarrollo. Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa su cultura. El hombre puede hacer hoy más que los héroes y semidioses de la cultura; ha resuelto muchos problemas insolubles. Pero también ha traicionado la esperanza y destruido la verdad que se preservaban en las sublimaciones de la alta cultura" (Marcuse, 2010: 89).

Con el desarrollo de la industrialización y como derivado del proceso histórico evolutivo de la Edad Media, se dio un movimiento progresivo donde el sistema artesanal se fue desplazando poco a poco para dar lugar a un sistema de producción masivo de mercancías. Lo anterior fue factor para el incremento de las labores a gran escala donde se encontraba implicada la aplicación y uso de herramientas que ayudaban a tomar con

mayor eficiencia las labores. Sin embargo, los poseedores de dicha maquinaria eran conocidos por ostentar un gran poder económico, a éstos, se les denominó como capitalistas o burgueses, por otro lado, se encontraban los artesanos mismos que fueron desfasados de poco a poco para, una vez que se habían quedado sin posibilidades de subsistir dentro del medio artesanal, ser incorporados dentro de las grandes industrias capitalistas. De esta forma es como se consolida una relación antagónica sobre la que se levantarían una serie de discusiones por parte de grandes filósofos, quiénes se dieron a la tarea de estudiar los procesos que se daban bajo este sistema. Herbert Marcuse crea sus criterios sobre la nueva cultura y sociedad que se forma a través del desarrollo industrial y tecnológico.

Marcuse se percata de la existencia de problemáticas importantes en las citadas relaciones obrero empresa, existe un sistema que se encuentra explotándola constantemente, determina que dicha explotación se presenta en función del sistema capitalista, en función de la cultura tecno científica de producción y las nuevas formas del universo político como fuente de producción; él menciona que existe una confabulación de estos tres para poder crear una cultura de confort en donde el hombre se adapte a la explotación y no se percate de la misma. El concepto que él guarda de explotación es el abuso que hace el capitalista

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

sobre el trabajador al momento de someterlo a horas extenuantes de trabajo enfocado a producir bienes o servicios de los cuales el trabajador aparentemente se beneficiará y logrará satisfacer sus deseos ya mencionados.

“Este hecho da paso a la inserción del capitalista al sistema económico de la época donde la base de su producción económica no es sino el mismo trabajador, quien vende su fuerza de trabajo con el único objetivo de generar recursos que le permitan ser parte de las formas de consumo, con base a lo anterior, se crea una conciencia de consumo, en donde la primacía humana es satisfacer las demandas sociales transformadas en requerimientos o necesidades. “La perversión apunta al hecho de que la sociedad industrial avanzada se enfrenta a la materialización de los ideales. Las capacidades de esta sociedad están reduciendo progresivamente el campo sublimado en el que la condición del hombre era representada, idealizada y denunciada. La alta cultura se hace parte de la cultura material. En esta transformación, pierde gran parte de su verdad” (Ibíd: 90).

En este sentido la cultura material juega un papel importante pues se ha encargado de someter ideológicamente al hombre con el fin de mantenerlo calmo ante la expectativa de obtener una mejor vida, provista de comodidades, placeres y formas de conocimiento que materializan cada vez más su

realidad, es un modo en el que los que están posicionados en el poder puedan encontrar una mejor forma de vida a expensas de las masas de trabajadores que día a día se venden a sí mismos con objetivos diferentes al del sistema que les oprime.

La cultura *posttecnológica* produce la sensación de aprensión del hombre con respecto al producto de su trabajo, aquí el trabajador no se siente distante e indiferente de sus labores, pretende que lo que produce le pertenece y por lo tanto su interés sobre el mismo va más allá, poseer y generar ingresos que le ayuden a subsistir y satisfacer dentro de su realidad. “La conquista tecnológica y política de los factores trascendentes en la existencia humana, tan característica de la civilización industrial avanzada, se afirma en la esfera instintiva, como satisfacción lograda de un modo que genera sumisión y debilita la racionalidad de la protesta. El grado de satisfacción socialmente permisible y deseable se amplía grandemente, pero mediante esta satisfacción el principio de placer es reducido al privarse de las exigencias que son irreconciliables con la sociedad establecida. El placer, adaptado de este modo genera sumisión” (Ibíd: 105).

En este punto, Marcuse también hace una distinción en las nuevas formas sociales de control instauradas por la cultura, en donde se pone de manifiesto una situación en el que el sistema capitalista en pleno desarrollo se

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

ha percatado que la fuerza de trabajo de los obreros es un factor fundamental para su existencia, no por ello se debe entender que el sistema explotador no puede ser sin el obrero en un sentido particular, sino que, es muy fácil para éste lograr encontrar dicha mano de obra en cualquier parte y a costos realmente bajos. Como ya se decía, el obrero es la fuente de desarrollo para el actual sistema industrializado debido a que éste es el productor de las mercancías que ayudan a incrementar la recapitalización.

Lo anterior llevó a establecer dos formas de tratar a los trabajadores dentro del capitalismo, inicialmente los abusos constantes en el que a los trabajadores se les hacía laborar bajo condiciones extenuantes y a producir bajo las mismas condiciones, en el capitalismo tecnológico se genera la sumisión a partir de la satisfacción de los deseos con los objetos, motivo de la enajenación del obrero hacia el producto de su trabajo.

Bajo las condiciones hostiles de trabajo, el obrero realizaba diversas consideraciones, sobre todo, presentaba algunos sentimientos de insatisfacción, por ello comienza a desprenderse de sí mismo en cuanto a jornadas laborales.

Llama la atención un aspecto esencial en las nuevas formas de producción, el trabajador se mantiene insatisfecho, sin embargo, es el producto realizado el que le ha llevado a alienarse, a sentir que dicho producto es suyo pero no lo es al mismo tiempo, lo es en tanto lo

elabora, pero no lo es en tanto lo produce para otro y por lo tanto le despojan del mismo por comercializarlo, es este último punto lo que le mantiene a la defensiva para sostener la producción y este sentimiento es satisfecho por la cultura *post tecnológica*, en el momento en que puede adquirirlo por fuera de su trabajo a través de su ganancia realizada" (Ibíd: 105).

Las sociedades *post modernas* a partir de la construcción de una cultura de consumo logran hegemonizar el pensamiento, Marcuse se manifiesta en contra acusándola de manipular a las masas *aletargándolas* y resignándolas a resistir sus actuales modos de vida, en los que impera la pobreza no sólo económica sino de pensamiento, puesto que les provee de ideologías falsas como la concepción de felicidad a partir de la adquisición de bienes o la idea de una vida mejor a partir de la satisfacción de los deseos impuestos por la sociedad. El capitalismo actual confabula el conocimiento *tecnológico científico* con el sistema capitalista y entre ambos, como una unidad poderosa, acapararan la realidad por completo y someter a nivel psicológico aquellos sobre los cuales ya ejerce su dominio. Aquí el burgués, hace uso de las herramientas *tecnológicas científicas* para someter al proletariado.

Por lo anterior, se puede decir que las nuevas ideologías creadas en la cultura del siglo XX consisten en el despojo de la personalidad del individuo a fin de someterle bajo ideas ajenas a

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

la realidad. Finalmente, en cuanto a la enajenación económica, Marcuse observa que ésta posee una fuerte interrelación con el sistema económico y que en cierta medida también con la falsa conciencia en cuanto uno determina al otro en las situaciones que ya se han mencionado. "Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso absorber la oposición, en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la conciencia feliz llega a prevalecer. Ésta refleja la creencia de que lo real es racional y de que el sistema establecido, a pesar de todo, proporciona los bienes. La gente es inducida a encontrar en el aparato productivo el agente efectivo del pensamiento y la acción los que sus pensamientos y acciones personales pueden y deben ser sometidos" (Ibíd: 108).

De esta forma, la cultura de consumo sucede en el momento en que el proceso de la circulación de mercancías que elaboró el trabajador se pone en práctica llevando a manifestar los citados sentimientos de satisfacción en lo que el obrero sabe que dicha mercancía produce dinero, es decir que genera la economía y que podrán pertenecerle a él a través del consumo de la misma, es

paradójico observar el hecho que el trabajador produce y consume de la misma forma.

La escuela de Frankfurt revalorizó el papel intelectual creado por las instancias capitalistas, advirtiendo la imposibilidad de una teoría crítica a partir de la tecnología ya que no se puede formar una conciencia subjetiva de una realidad opresiva objetiva, Marcuse señala la necesidad de crear un pensamiento revolucionario independiente, capaz de considerar la naturaleza y eficacia de los movimientos sociales para la emancipación de la razón de lo llamado técnico, en tanto el sistema existente pretende satisfacer las necesidades impuestas por el mismo, le otorga al hombre la capacidad de comprender el mundo a partir de las disciplinas creadas por la razón técnica y las facultades de ser autónomo dentro de una libertad regulada bajo los mismos principios, el hombre posmoderno no percibe el cambio social como una necesidad de ahí la falsa conciencia, se deposita la confianza en sociedades que satisfacen las necesidades, deseos bajo criterios económicos y <racionales> logrando que el hombre se oponga ante el cambio del sistema que lo está oprimiendo es decir a la revolución crítica. A pesar de que en la actividad del hombre sea evidente un impulso a la libertad, deposita su felicidad en ideologías y bases represivas, el avance de la racionalidad instrumental se caracteriza por su

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

represión, maximizando las ganancias económicas como un estándar privilegiado lo que conduce en términos Freudianos ya antes mencionados al principio del *tanatos*, la verdadera sublimación y liberación de los instintos será la base para fragmentar la falsa conciencia. "En un civilización libre de verdad todas las leyes son autoimpuestas por los individuos <dar libertad por la libertad es una ley universal, la voluntad de totalidad se realiza así misma sola a través de la naturaleza del individuo. El orden

es libertad sólo si está fundado y es mantenido por la libre gratificación de los individuos" (Marcuse, 1983: 125).

Para el poder económico la lógica inherente en las diferentes disciplinas de conocimiento es irrelevante su concreción es material, en este sentido el avance del racionalismo instrumental aliena la conciencia transformándola en la masa como un principio universal el cual debe ser seguido, respetado y apreciado.

**Bibliografía**

1. Freud, Sigmund. (2013). *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
2. Marcuse, Herbert. (2010). *El hombre Unidimensional*, Ariel, Madrid.
3. Marcuse, Herbert. (1983). *Eros y civilización*, edit. Sarpe, Santiago de Chile.

Herminio Núñez Villavicencio

## **Una renovación silenciosa: concepción de novela en la obra de Bajtin**

El propósito de estas páginas es el de reconsiderar un hecho trascendente de los años treinta del siglo XX: la acalorada discusión sobre la novela, hecho que marcó un hito revolucionario no sólo en Rusia sino en gran parte del mundo, señaló un cambio no sólo en la comprensión de la novela, sino también en cómo entender la realidad misma. Se dio, no ciertamente por primera vez, el paso de la visión única y absoluta hegeliana a la pluralidad que ofrece la perspectiva de Bajtín. En esa controversia se retomó la cuestión de la literatura y su relación con la realidad en preguntas como: ¿podemos aprehender objetivamente la realidad y traducirla fabricando una intriga y con la invención de personajes? ¿en qué manera los artificios de la novela pueden presentar la verdad? Concluimos diciendo que Bajtín rechaza la «lógica monológica» tradicional, se fundamenta en la filosofía del diálogo y propone una explicación plausible de la novela y de la realidad humana.

**Palabras-clave:** Bajtin, novela, diálogo, realidad humana

Herminio Núñez Villavicencio es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Mexico

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

### Introducción

La interminable cascada de noticias que en nuestros días (inicio de 2017) escuchamos sobre posiciones y alardes en la política internacional hace recordar las discusiones que la relación- propuesta de Gyorg Lukács (1974) encendió en el Instituto de Filosofía de la Academia Comunista en Moscú durante diciembre de 1934 y enero de 1935. En esa ocasión Lukács perseguía como objetivo central la defensa de una visión entonces común (univocal, acabada...) de novela, particularidad que nos mueve a considerar la semejanza de sus posiciones e intenciones con las corrientes políticas actuales que algunos países de Occidente muestran al proponerse retornar a posiciones reduccionistas, aislacionistas y dogmáticas después de haber incentivado por algunas décadas la apertura a la pluralidad y complementación entre naciones: tendencia manifiesta en la llamada globalización.

Pocos años después de la propuesta de Lukács, otro estudioso de la literatura, Mijail Bajtín lee en 1938 en el Instituto de Literatura Mundial A. M. Gorki su relación sobre el mismo tema, escrito que fue publicado treinta años después. No obstante la distancia temporal, el escrito de Bajtín responde al planteamiento mencionado de Lukács, establece con él un diálogo que transparenta el contraste de dos modos no sólo de concebir la novela sino también el mundo en que ésta es producida. En

realidad este diálogo también y de manera enriquecida, corre a cuenta de quienes a distancia mayor leemos sus propuestas que consideramos reveladoras de concepciones que, en alguna medida, sorprenden por el lugar y el tiempo en que se dieron, sobre todo por la profundidad y carga creativa de sus impulsos que en el plano metodológico tienen eco no sólo en los estudios literarios, sino también en ámbitos más amplios del pensamiento contemporáneo. El debate en cuestión parece limitarse al mundo ruso en el que la autarquía ideológica soviético-estaliniana en aquel entonces iniciaba y aún no había instaurado su proteccionismo absoluto, pero la participación de Lukács, nacido y formado en la confusión o desavenencia también teórica en la Europa Occidental, le daba una dimensión no puramente local sino de amplitud europea y de escala occidental; esto se puede ver en el hecho de que aún hoy día se tiene en algunos programas educativos la teoría lukacsiana como la "teoría de la novela".

Pero una consideración de la teoría de la novela a escala verdaderamente occidental requeriría, entre otras posibilidades, la de establecer una relación sincrónica entre las propuestas de estos dos autores con textos como *Aspects of the novel* de Forster, con *The structure of the novel* de Muir, con el ensayo *Ideas sobre la novela* de Ortega y Gasset, con los estudios de Alain y Rivière en Francia y de

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

Walsel y Dibelius en Alemania..., o también con las opiniones de novelistas sobre su propio arte (Proust, Joyce, Döblin, la Stein...). No abrigamos la intención de hacer esta ingente consideración, sólo se quiere señalar que el debate de Moscú de los años treinta, centrado en la discusión sobre *theorie des Romans*, de Lukács causó la propuesta de *Epos y novela. Metodología del estudio de la novela* de Bajtín, trabajo que se distingue por sus altas consideraciones filosóficas y políticas que mantienen eco todavía hoy en día, a diferencia de desarrollos que entonces también tenían lugar –por cierto todos diferentes entre ellos– en el mundo sajón, en Francia o en Alemania, por mencionar algunos lugares. El ambiente literario soviético de ese periodo se encontraba lejos de su coetáneo europeo-occidental, pero no obstante ello, desarrollaba en sintonía investigaciones cercanas, como lo podemos constatar en planteamientos como los del formalismo ruso y de la Nueva Crítica sajona. En esta opaca atmósfera rusa de acercamiento/alejamiento o de igualdad/diferencia con Occidente, el propósito de estas páginas consiste en recordar un hecho de los años treinta del siglo pasado: la discutida doble concepción de novela y la subsiguiente sustitución de una por otra, hecho que marcó un hito revolucionario no sólo en Rusia sino en gran parte del mundo, no sólo en cómo entender la novela, sino en cómo considerar la realidad misma. Se

dio el cambio de una visión única y absoluta hegeliana a la visión de pluralidad que ofrece la concepción bajtiniana de novela. Es placentero tener presente el espíritu de una actividad intelectual de singular cualidad y valor, al igual que recordar la figura de pensadores que pudieron dedicarse a la investigación y la invención en una época de vientos adversos y hostiles a la independencia y creatividad intelectual. Para apreciar la propuesta bajtiniana y su antecedente lukacsiano sobre la novela ocurre hacer un ligero recorrido por los desarrollos de la novela en Occidente y, sobre todo, una somera relación de lo que sucedía principalmente en la tercera y cuarta décadas del siglo pasado en Rusia.

### El concepto de novela

Hasta nuestros días novela se ha venido identificando comúnmente con "ocio", con "vacaciones" tanto del cuerpo como de la imaginación; se le asocia con "diversión" en el sentido que en la diversión nos apartamos de nuestras ocupaciones diarias e inevitables, abandonamos nuestras obligaciones para sumergirnos en un mundo diferente, puramente imaginado. Causa entonces turbación el que se le otorgue importancia. Pero la novela no nos ofrece sólo esa posibilidad sino que, como nos lo indica su historia y en especial el periodo que nos ocupa, aunque parezca paradójico, puede abrirnos la posibilidad de aprehender mejor lo que concebimos como realidad y todas las complicaciones que

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

conlleva. La novela es ciertamente ilusión, pero diríamos que con algún hilo que la sostiene. Aunque no podemos ignorar que como las palabras *poesía* o *teatro* ha tenido a menudo un sentido peyorativo.

Históricamente *romanera* entendido como "lengua común" o popular, por oposición al latín que era su fuente. De esta acepción de *roman* se originó el francés y las lenguas románicas (s. VIII). Después, en el s. XV significó "narrar en francés". En ese entonces el narrador se servía de elementos u obras anteriores (relatos lejanos, leyendas de la literatura latina, de la celta y de otras) a las que daba continuidad o las modificaba. Con el tiempo la palabra *roman* se dilató para designar toda obra en lengua vulgar, incluso aquella no traducida del latín, con ella se denominaba toda obra de ficción que no tuviera bases históricas, designaba la materia literaria por oposición a la materia oral (Bourneuf, Quellet, 1975:159).

En el siglo XII, según Bourneuf y Quellet hubo gran profusión de novelas con Chrétien de Troyes (*Le chevalier de la charrette*) y con Tristan de Béroul (*Roman de Tristan*). Estas obras fueron fuente importante de variaciones sobre el tema del amor imposible. Tres siglos después las narraciones en verso se escribieron en prosa y sucedió que el público del siglo XVI aún se apasionaba por historias de arrojados caballeros que superaban cualquier peligro, se enfrentaban a maleficios o al riesgo de descomunales dragones para hacerse merecedores

de una sonrisa de la amada. Estas son las "novelas de caballerías" que, dice Cervantes, turbaron el espíritu del pobre Don Quijote. Poco después la moda abandonó tales aventuras fabulosas por las de pastores y pastoras cuyos amores eran tan bellos como desgraciados. Esta nueva forma de novela se desarrolló en Italia y España entre los siglos XV y XVI. En otros países la preocupación por la verdad de los sentimientos también prevaleció sobre la aventura, como ya sucedía con *La princesa de Clèves* de fin del siglo XVII. En el siguiente siglo, Montesquieu, Voltaire y Rousseau se sirvieron de la novela en la lucha por el triunfo de las luces. En adelante, *Tom Jones* y *Wilhelm Meister*, *La comédie humaine* y *Le rouge et le noir*, *L' éducation sentimentale* y *Les Rougon-Macquart*, *Los hermanos Karamazov*, *Guerra y paz* y *Los Buddenbrook* llegan a constituirse en universos en los que toda una época se integra en los destinos individuales de los personajes cuya biografía es la condensación de una suma de experiencias en una filosofía de la vida.

En lo hasta aquí mencionado sobre la evolución de la novela, los trabajos más conocidos de historia del género coinciden en que en sus distintas manifestaciones se puede entrever su múltiple relación con la realidad. Pero en este sentido hay más, con *A la recherche du temps perdu* la novela registra un gran cambio, Proust hace de la actividad literaria el único medio –según él- de acceder a la

**Symposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

"verdadera vida, la vida al fin descubierta y puesta en claro, la única vida por consiguiente vivida". En Virginia Woolf y J. Joyce en cambio, la novela participa de manera muy efectiva en la exploración de nuestra vida profunda; eran tiempos del auge del psicoanálisis y, en consonancia, estos escritores se ocuparon de otro aspecto de la realidad. En Malraux y en Solzhenitzin, por otra parte, la novela da testimonio tanto de la lucha individual como de la colectiva, nos presenta el sufrimiento, la fatalidad económica, el sometimiento político o lo inevitable de la muerte. Ha habido amplia producción y se puede decir que la novela del siglo XX tiene, además de su gran variedad, a menudo también una vocación metafísica que se manifiesta de múltiples maneras.

Este recorrido acentuadamente esquemático no incluye otros aspectos del desarrollo de la novela, como por ejemplo, el hecho que del *Roman comique* (Scarron) a *Jacques le fataliste* (Diderot), del *Tristram Shandy* (Sterne) a *Les faux monnayeurs* (A. Gide) se ha desarrollado una contracorriente "irónica" en la que la novela se desdobra. En esta interesante propuesta el novelista actualiza sus procedimientos tanto como sus recursos y destruye al mismo tiempo lo que construye, de tal manera que la reflexión crítica sobre la literatura se acompaña con la creación novelesca. En otros casos se ha denunciado la pretensión del novelista (como lo

veremos más adelante) de intentar representar fielmente la realidad, pero por lo visto podemos preguntarnos en el caso de la novela, de la literatura toda y del conocimiento en general ¿qué es la realidad? ¿podemos aprehenderla objetivamente y traducirla fabricando una intriga y con la invención de personajes ficticios? ¿de qué manera los artificios de la novela pueden presentar la verdad? Paul Valery y André Breton con los surrealistas hicieron campaña contra la novela y consiguieron que esta controversia se animara desde 1920: ¡abajo la novela! Decían, pero en esos días también había quien la defendiera. Estos casos y otros son importantes en la historia de la novela, como lo es también el continuado intento de definirla. En cuanto a su nombre es oportuno mencionar que *roman* es el nombre dado a la relación extensa que en italiano fue llamada *romanzo* y en castellano *novela*, término que con este sentido no tiene más de dos siglos. De modo que cuando Cervantes dio el nombre de novelas ejemplares a su colección de narraciones, adaptó certeramente el término italiano *novela* o narración breve, y nunca dio el nombre de novelas a sus narraciones más extensas como la *Galatea*, el *Quijote* o el *Persiles* (Riquer, 1964).

Al inicio de la segunda mitad del siglo XX Robbe-Grillet afirmaba que en la novela algunas nociones eran caducas, como las de "personaje" e "historia", términos que, en la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

novela heredada del siglo XIX dan una impresión de coherencia que nosotros ya somos incapaces de aprehender; el novelista – agrega-quiere incitar al “compromiso” y conducir al lector a una toma de conciencia de los problemas del propio tiempo, pero les da un sentido arbitrario. Sin embargo y paradójicamente, esta querrela de la novela parece haber tenido por resultado su renovación a profundidad, hecho que podremos constatar en la propuesta de Bajtín y que nos permite entender por qué a las novelas de Balzac, de Zola, de Paul Bourget en Francia (novela fabricada) han sucedido otro tipo de novelas como *A la recherche du tempsperdu*, *Les fauxmonnaieurs*, *L'espoirey* las experiencias del propio Robbe-Grillet, Michel Butor, Nathalie Sarraute y otros.

La novela sigue brotando y poniéndose al día, los ataques que ha sufrido no son pocos ni gratuitos: tanto si tiene la ambición de mostrar y explicar la realidad, como la de enseñar o divertir; en cualquier caso sus medios son potentes y su eco es efectivo. No sólo entiende y explicita los gustos de sus lectores, sino que también los crea. Su poder de fascinación se ha mantenido y crea modos de comportamiento, al igual que de lenguaje, de vestir y otros. A este respecto se dice que, a la publicación de *Werther* en 1774 siguió una ola de suicidios.

**¿Por qué la novela es importante y tiene esos efectos?**

En la novela, por lo general, cristalizan dos tendencias, contrarias pero complementarias

del hombre: la necesidad de lo maravilloso y el padecimiento de la angustia. Sabemos que estas propensiones tienen sus variantes en el tiempo, de manera que los buenos novelistas necesitan comprender su época y expresarla de manera adecuada, porque se llega a esperar de ellos que traten la cuestión a fondo: trátense de los motivos de un conflicto, de la caída de una gran figura o del aburrimiento cotidiano. Para la mayor cantidad de lectores informados, la novela pertenece por sus formas y concepción al siglo XIX, periodo en el que se creía que ésta podía ser la reproducción fiel de la realidad. Hoy, en cambio, pensamos que la realidad se puede entender de varias maneras, que podemos identificarnos con ella o evitarla. La narración, no podemos olvidarlo, en su origen se identifica con el sueño y con frecuencia la tomamos como su prolongación o como la puesta en escena de un estado interior o como la expresión de una afectividad. La vocación de narrador nace probablemente en la actividad imaginativa del niño y, para los humanos se da la necesidad de sustituir las molestias de la cotidianidad, el tedio de cada día por un mundo donde reinen la aventura, el encuentro, el amor y el lujo. Un ligero psicoanálisis nos puede proporcionar una explicación (aunque simplificada) de esta necesidad de leer historias en cualquier edad. Se leen novelas, dice O Lesser, para compensar ciertas lagunas de la experiencia

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

(Lesser, 1962), el lector encuentra en ellas conductas que le prohíben la censura de la sociedad o de la moral, como en los casos de satisfacción de la sexualidad, la ambición de poder y riqueza, la vida al margen de la ley, etc. La novela permite una vida más rica en experiencias fuera de lo común y tentadoras. A estas aspiraciones que tienen con frecuencia el gusto del fruto prohibido, se mezcla también un sentimiento de culpabilidad que la novela puede atenuar y hasta borrar, porque las satisface disfrazándolas lo suficiente para que puedan ser aceptables, para que el lector pueda admitirlas y abandonarse a ellas. Leer novelas nos libera y, en consecuencia, nos revela, en el sentido que esa lectura da una forma a nuestros temores y deseos.

Como en el cine y el teatro, se puede dar con facilidad la identificación del lector con el personaje, pero para facilitarla hace falta cierta soledad o aislamiento, que es lo que crea la oscuridad en la sala de cine o la distancia en la puesta en escena. En circunstancias semejantes (momento y lugar) podrá insertarse el mundo imaginario de la novela, en cuyo caso lo tenido por "real" será colocado entre paréntesis mientras dure la lectura. Se menciona a menudo que la "necesidad de evasión" anima al lector, quien buscando esquivar la incomodidad y hasta la agresión de la rutina cotidiana, la sustituye por un mundo ficticio que no necesariamente es bello y seductor, pero tal vez sí tiene alguna coherencia. En esto hay

algo más de fondo y se podría decir que en el lector dormita la oscura conciencia de sus limitaciones y de la nada, de ahí el inapagable deseo que experimenta. La literatura contemporánea ha convertido esta conciencia en una verdadera obsesión y para escapar a la angustia que crea esta revelación, el humano siente la necesidad de hablar, de "amueblar el silencio" para moderar su miedo o conjurar su muerte. Entonces, el deseo de evasión en el sentido propio de huida no explica toda la complejidad de los móviles del lector, variedad que es de potencialidades insondables, porque crea la soledad, pero al mismo tiempo permite salir de ella; el lector puede vivir las vidas posibles negadas por su condición social, por su época, por sus insuficiencias personales o por el azar. La novela revela la multitud de universos, los mundos desconocidos, lejanos o próximos y de ellos nos sugiere caras desconocidas, individuos hechos de la misma sustancia que nosotros, presos en el mismo tejido del espacio y del tiempo, y que, por una serie de analogías, de semejanzas o de transposiciones, amplifican de pronto el campo de nuestra humanidad.

La novela es acercamiento, hace próximos al lector, al narrador y al personaje, a quienes tiende a hacer coincidir en una conciencia común. La esperanza de la mayor parte de lectores al tomar un libro es la de hallar a un humano de acuerdo con los propios ideales, los lectores

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

buscan vivir las tragedias y alegrías que no tienen el coraje de provocar ellos mismos, soñar historias que hagan la vida más apasionante y, quizá, también descubrir una filosofía de la existencia que nos vuelva más capaces de afrontar los problemas y las pruebas que nos afligen. *La condition humaine* y otras novelas nos ofrecen numerosas páginas de reflexión sobre el arte, el socialismo, el fascismo y el destino del hombre. Desde el siglo XIX se acentuó en la novela esa "ambición panorámica" de la que habla R. Caillois, la de mostrar y buscar una explicación de todo lo referente a una sociedad. Desde *La comédie humaine* se han multiplicado producciones en que "se describe la estructura de colectividades complejas, se intenta dar cuenta de sus transformaciones y se busca seguir y explicar su evolución. En este propósito aparecen personajes históricos, se examina el papel que desarrollan, se interpretan los hechos decisivos en que se encuentran implicados, se discuten los problemas que estos representan: la parte del hombre y la de su voluntad, la del destino, la de las masas anónimas y la de las minorías, la de las cosas inertes, instituciones o mecanismos, que precipitan las catástrofes por la única acción de su propia gravedad" (Caillois, 1942: 21-22). Se dice que la novela tiende a absorber casi todos los otros géneros literarios y las otras artes, nada parece escapar a su voracidad; pero también todo lo compensa, porque si bien toma

prestado de dominios diferentes del arte o del conocimiento, también los enriquece.

El carácter abierto del género, que permite cambios recíprocos con lo que se relacione, su aptitud integradora, siguiendo dosificaciones diferentes de los elementos más dispares – documentos en bruto, fábulas, reflexiones filosóficas, preceptos morales, elaboración poética, descripciones-, en pocas palabras, su ausencia de fronteras contribuye a su éxito: en la novela cada uno acaba de encontrar aquello que busca y por eso se da su larga vida; su extrema ductilidad le permite triunfar en sus crisis. Estos mismos rasgos y otros hacen aventurada también toda tentativa de definirla.

Tomemos en cuenta que la narración implica una o varias elecciones a cada instante: palabras, personajes, acontecimientos, estructuración, etc. La historia es compuesta de algunos elementos simples, éstos pueden ser tratados de múltiples formas. Entonces es preciso buscar en qué consisten esas elecciones y cuál es su razón de ser. Se podría distinguir en qué aspecto de su historia el autor ha puesto el acento, qué procedimientos ha empleado para narrarla. Veamos qué nos dicen al respecto los intelectuales rusos que intentaron explicar la novela en los años treinta del siglo XX.

**Disputa sobre la novela en la Rusia de los años treinta**

Consideremos de manera sucinta las circunstancias en las que se desarrolló el debate sobre

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

la novela en Rusia con G. Lukács y sus seguidores, clima en el que M. Bajtín también elaboró su visión de este género; era un mundo que, como el actual, se veía arrastrado por el monologismo y la imposición. En la historia del pensamiento literario de los años treinta en Rusia se registran dos grandes grupos de investigación sobre la novela y sobre la narratividad: el así llamado de la estética Hegeliana y el de la escuela etnológica. El primero capitaneado por Belinski y el segundo por Veselovski. Belinski estudiaba la novela con las categorías de la estética idealista alemana mezclada con los estímulos de un ferviente realismo social, por eso es necesario recordar a Hegel en este punto. Para el autor de *La filosofía de la historia* la concepción de la novela tiene como fondo la irrecuperable desaparición del mundo épico, hecho que constituye un aspecto del sucederse de las épocas universales, ante cuya inexorable lógica la filosofía no puede sino inclinarse. El mundo y el arte de los antiguos y el mundo y el arte de los modernos se distinguen en este razonamiento como se distingue la juventud de la madurez, lo que las diferencia es la "educación práctica por medio del trabajo"(Hegel, 1965: 176) porque, como lo precisa en su *Filosofía de la historia*, la comparación entre mundo griego y edad juvenil "Se entiende en el sentido que la juventud no es la edad de la actividad del trabajo(...)sino más

bien la concreta fresca vital del espíritu"(Hegel, 1963:5). La posición del adulto es diferente, el estado adulto del mundo "vive en el trabajo con un fin objetivo, al que tiende de manera coherente, aun contra su individualidad"(Hegel, 1963: 5-6). En el mundo moderno, dominado por la universalidad y objetividad del trabajo, en el mundo ya depauperado de la "concreta fresca vital del espíritu, en este mundo nace la novela que Hegel define como la "moderna epopeya burguesa". Ante la edad viril del espíritu, que es arte de la represión de la individualidad en nombre de los "fines objetivos" de la "máquina", la novela es el extremo residuo de poesía que el férreo desarrollo histórico deja a la no poética realidad industrial. De esta realidad la novela logra todavía representar la totalidad, pero se trata de una totalidad degradada en comparación con la auténtica del *epos* propiamente dicho, porque lo que falta a los modernos es "la condición del mundo originariamente poética" (Hegel, 1963: 1447), condición de la que gozaban los antiguos.

En el mundo opresor del trabajo, en este terreno árido, la novela busca otorgar nuevamente a la poesía en los límites de lo posible y con dados presupuestos, el derecho que ha perdido (Hegel, 1963: 1447). El conflicto típico de la novela es, entonces, el choque de la poesía del corazón con la contrastante prosa de relaciones y contingencia de las circunstancias externas.

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

En este terreno de la hegeliana dialéctica novelesca de poesía del corazón se desarrolla la dramática dialéctica de Belinski, propuesta de revuelta y a la vez de conciliación con la realidad rusa hasta resolverse en un presagio de evolución democrática y socialista de ese país. En su visión, Rusia, que ya no era "antigua" pero todavía no llegaba a ser "moderna", (aunque se llegó a llamarle la "tercera Roma"), en el mosaico occidental constituía una anomalía, no congeniaba en el cuadro histórico teorizado por Hegel. La realidad rusa no era aquella de la progresiva racionalización del trabajo burgués, sino la de una estática autocraciabasada en la fatiga servil. La realidad rusa permitía aquellos proyectos de aceleración revolucionaria del proceso histórico que desde la mitad del siglo XIX iniciaron a germinar en ese país. En ese sentido debía variar también una teoría de la novela que era ciertamente alimentada por la reflexión filosófica.

"La epopeya de nuestro tiempo es la novela"(Lukács-Bachtin,1976:XIII), decía Belinski enfatizando la definición de Hegel. Pero mientras que para el alemán la novela era una especie de compensación poética por la pérdida definitiva de la poesía, y de esta carencia y de la nostalgia del pasado perdido hacía surgir su principal conflicto, para Belinski la novela era una conquista positiva en cuanto "por su contenido podía servir a la vida privada, contenido

que de ninguna manera puede ser el de la epopeya griega: porque en el mundo antiguo existían la sociedad, el estado, el pueblo, pero no existía el hombre como personalidad individual privada" (Lukács-Bachtin, 1976: XIII).

Otro autor que debemos mencionar sin falta de esa época, porque con su postura se relacionan frecuentes impugnaciones de Bajtín, pues fue uno de los iniciadores del formalismo, es Alexandr Veselovski, quien se presenta en escena con una forma diferente de pensar que marca un cambio en la forma de estudiar la novela; cambio que consiste en considerarla ya no en un fondo filosófico, sino en el de la actividad de la ciencia. Con este personaje la investigación se desarrolla según nuevos parámetros: en lugar del idealismo dialéctico hegeliano que en Belinski se convirtió en realismo y personalismo, en Veselovski se desarrolla en pos de un objetivismo positivista que quiere llevar al estudio de la literatura sistemas y resultados de disciplinas que entonces ostentaban gran adelanto, como sabemos que sucedió con la lingüística y la etnología. Veselovski reprocha a Hegel su normatividad eurocéntrica, no acepta la unilateral generalización de los hechos del desarrollo literario griego, tomado como norma del desarrollo literario en general (Lukács-Bachtin, 1976: XIX).

A las teorías estéticas especulativas, normativas y deductivas Veselovski opone una poética deductiva, histórica y

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

comparada que llamó "poética del futuro", construida sobre la comparación de un conjunto de hechos considerados en todas direcciones y en todas las esferas del desarrollo poético. Su modelo principal fue el lingüístico y, naturalmente, como hijo de su tiempo, se nutrió en un ambiente cultural positivista; en consonancia con estas circunstancias, busca articular su trabajo según una concepción teórica coherente y precisa.

En la introducción a "Poética Histórica"(1893) Veselovski diagnosticaba de esta manera el estado de la historia de la literatura: "La historia de la literatura hace recordar la zona geográfica que el derecho internacional ha consagrado como *res nullius*, donde van de caza tanto el histórico de la cultura y el especialista en estética, el erudito y el estudioso de las ideas sociales. Cada uno de estos toma de ella lo que puede, según su capacidad y concepciones, poniendo la misma etiqueta en un producto o en un botín que está lejos de ser igual en cuanto a contenido" (Lukács-Bachtin, 1976: XV). Su modelo lingüístico es equilibrado por el interés antropológico y por la literatura, evitó encerrarse en su virginal especificidad absoluta que, por el contrario, la consideraba parte de la cultura, con la que comunicaba productivamente y con fines cambiantes en el tiempo. Veselovski instaura la búsqueda de la literariedad, pero interroga oportunamente a los estudiosos de territorios vecinos para saber algo más de ella.

En un curso de literatura universal en la Universidad de Pietroburgo (1870) Veselovski se preguntaba: ¿la creación poética no es, tal vez, limitada por determinadas fórmulas, por motivos estables que una generación ha recibido de la que le precede y ésta a su vez de su generación precedente y cuyos arquetipos serán encontrados por nosotros en la antigüedad épica y en estadios más atrás, a nivel de mito, en las determinaciones concretas de la palabra primitiva? Por lo menos la historia de la lengua nos propone un fenómeno análogo. No creamos una lengua nueva, la recibimos ya lista cuando nacemos, (...) Cada época cultural enriquece el contenido interno de la palabra con los nuevos sucesos del saber, con los nuevos conceptos de la humanidad" (Lukács-Bachtin, 1976: XVI).

Es notoria la atracción que en este autor ejerce la ciencia. Esta incipiente perspectiva derivó en dos formas de estudiar la literatura, continuó en la línea propiamente histórica en la que se considera el proceso de enriquecimiento interno del contenido y que se refiere a los desarrollos del pensamiento social, filosófico, religioso y a la "poética histórica", facilitada por el método comparativo que indaga "cómo un nuevo contenido de vida, que es el elemento de libertad en cada nueva generación impregna las viejas imágenes, que son las formas de necesidad en las que inevitablemente se ha modelado

## **Symposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

el desarrollo precedente (Lukács-Bachtin, 1976: XVI).

Su estrecha relación con el pensamiento occidental permitía a Veselovski hacer planteamientos semejantes, en "Poética histórica" habla de una *koiné* poética de la lengua que el poeta no crea, pero con la que crea, es una lengua plástica y dúctil que puede ser recombinada según ciertas reglas sintácticas, bajo el choque del momento de libertad individual del hablante, del poeta que, por otra parte, es condicionado por el peso de la tradición. Pero a diferencia de Humboldt, Veselovski privilegia en el dualismo tradición/creación o necesidad/libertad el momento de la *energeia*. Si en relación con Occidente su comparación con Humboldt es contrastante, es necesario hacer mención de otra relación que se revelaría de grandes proporciones: su cercanía con los planteamientos de Ferdinand de Saussure. La dualidad de tradición y creación anticipa, a nivel del lenguaje poético la dualidad *langue* y *parole* del ginebrino que abre una serie de desarrollos productivos análogos; pero no idénticos, porque la palabra poética cristaliza en monumentos y es potencial y relativamente siempre contemporánea al acto de la *parole*.

La poética de la trama es la parte final de su "poética histórica". El punto de vista que había aplicado en el análisis de procedimientos poéticos y que lo había llevado a su sistematización de la *koiné*, la aplica en las

estructuras narrativas que llama motivos y tramas que, según él, son las características generalizables y repetibles desde el mito, el epos, la fábula, la saga local y la novela. Se trata de un léxico de esquemas y situaciones típicas, a las que la fantasía se ha habituado en el ejercicio de dar expresión a un determinado contenido (Lukács-Bachtin, 1976: XVIII).

En fin de cuentas, para Veselovski la novela moderna no es sino un caso de esta inmensa circulación de argumentos. Los motivos son las fórmulas primarias monocelulares, dotadas de productividad interna que las lleva a desarrollarse, transformarse, combinarse, interpretarse y a crecer en la trama.

Pero Veselovski no imaginó que su perspectiva sobre la novela continuaría pocos años después con los trabajos de Victor Sklovski, su rebelde sobrino que en *teoría de la prosa* hizo cuentas con el tío, reclamándole el fundamento histórico y cultural de la teoría de motivos y la prospectiva histórico-comparada de la teoría de las tramas. Para Sklovski no hay más que postular "la existencia de leyes particulares en la composición de las tramas" (Lukács-Bachtin, 1976: XX. Estas leyes no son de naturaleza psicológica, constituyen una especie de estructura trascendental de la conciencia narrativa, una arquitectura interna de la función fabuladora que este investigador busca formular.

Siguiendo el planteamiento de este investigador se puede notar

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

que lo faltante a *Teoría de la prosa* es una convincente visión del tiempo. Sklovski lo concibe de manera mecánica, en su esquema la relación interna que propone de las partes del todo narrativo es mecánica. Esta limitación le impide elaborar una teoría de la novela, de modo que cuando dice que *Guerra y paz* y *Tristram Sandy* "pueden ser definidas como novelas sólo en cuanto violan las leyes de la novela (Lukács-Bachtin, 1976: XXI-XXII) su aserción es al menos oscura, porque estas "leyes" o la especificidad de la novela como género literario, ni Sklovski ni el formalismo las han formulado. Sklovski habla de anomalías sin haber definido una norma, no se dio cuenta que la paradoja de la novela –como lo veremos más adelante– como género literario es la de ser toda una serie de anomalías y de ser libre de cualquier canon.

Algunas observaciones sobre la novela las hace también Eichenbaum, otra figura de primer orden, aunque no llega a formular específicamente una teoría sobre la misma. V.J. A. Propp en sus estudios de teoría general de la narración indirectamente se refiere a la novela, critica a Veselovski y dirige sus investigaciones no en la dirección del formalismo, sino en el horizonte etnológico que amplía en dirección histórico-estructural. Este investigador niega que se pueda aceptar la definición del "motivo" como unidad indivisible de la narración, descubre que se le puede descomponer y que existen

unidades de orden subatómico que él llama "funciones". Esta noción de función abrió fértiles líneas de investigación, como la de los estudios de la "Escuela de Tartu" y la de los estudios franceses (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond) y las investigaciones de su contemporáneo Juri Tynianov quien cuestiona el complejo concepto de función. Para Tynianov una función constructiva es "la correlación de todo elemento de la obra literaria como sistema con los otros elementos y, por tanto, con el sistema todo (Lukács-Bachtin, 1976: XXV). Tynianov observa que en el concepto de función cada uno de sus elementos se relaciona simultáneamente con los de su propio sistema y con elementos análogos de otros sistemas.

En este orden de ideas y a propósito de la interpretación que hace Propp de la fábula, M. Eliade pregunta si todo el problema consiste en saber si el relato describe un sistema de ritos que llevan a un preciso estadio de cultura, o si su escenario iniciático es "imaginario", en el sentido que no está ligado a un contexto histórico-cultural, sino que expresa más bien una conducta a-histórica, arquetípica de la psique (Eliade, 1966: 233). De modo que aun si se reconocen con Propp las "raíces históricas" del mito, del rito y de la fábula, queda por aclarar el modo en que los estadios profundos de la experiencia colectiva continúan transmitiendo su mensaje y operan en el espíritu del hombre moderno.

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

La solución de Jung que se trasluce en la pregunta de Eliade, que es la teoría de los arquetipos, tiene el problema de ampliar a dimensión universal el elemento metodológico-arcaico cuando de hipótesis interpretativa se transforma en metafísica en los límites del ocultismo. La fábula, como momento intermedio entre relato sagrado y relato profano, abre directas posibilidades para el estudio de la novela.

Los años veinte del siglo pasado fueron una época analítica en que en la experimentación formalista la literariedad y en particular la narratividad fueron estudiadas sin tocar con empeño el problema específico de la novela, problema que pudo nacer sólo de una exigencia de reflexión sintética sobre la naturaleza y sobre la prospectiva de la moderna literatura y sociedad en su conjunto. De manera que del espíritu analítico del pensamiento literario de los años veinte fue característico el nexo con el naciente pensamiento cinematográfico, el interés por sus nuevas técnicas de expresión y comunicación. La investigación poética del periodo participó naturalmente en esta orientación analítico-técnica, pero al interior de una esfera propia, orientada hacia varias direcciones y en un terreno cultural todavía abierto a múltiples posibilidades. Para el periodo sucesivo (el de Lukács y Bajfín) la distinción entre teoría y praxis es menos acentuada.

En los últimos años veinte surgió en Rusia un grupo de

literatos, los teóricos de la llamada "literatura del hecho", ellos provenían de las filas del socio-formalismo y del neo-futurismo y sostenían que para la literatura y en particular para la novela no había lugar en la nueva sociedad. De manera especial liquidaban la novela, decían que había necesidad "no de la verosimilitud ingenua y falsa, sino de la más auténtica y más exactamente enunciada verdad (Lúkács-Bachtin, 1976: XXIX). Se trataba de una radical alternativa a la novela que en nombre de una verdad exclusiva, pretendía justificar la desaparición de la narración novelesca en aras del realismo. En este contexto OsipBrik afirma que "toda estructura de trama sin falta violenta el material, tomando de este sólo lo que pueda servir al desarrollo de la trama o lo que se suele llamar la totalidad de la obra (Lukács-Bachtin, 1976: ..., pero se pierde el material o los hechos en su inmediata verdad. En esas fechas DzigaVertov desarrollaba la teoría del "ojo cinematográfico". Tretriakov fue otro seguidor de la literatura del hecho y justificaba en sentido sociopolítico el rechazo de la novela, sostenía que ésta es el fruto de una visión humanista de la literatura que hace del escritor una especie de termómetro en el ambiente social. Pero señalaba que esta posición del escritor en la época del plan social y de la dirección social no es más sostenible y concluye: "Nosotros tenemos los congresos políticos, el partido, el Comité Central. En pocas

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

palabras, un enorme aparato que absorbe los hechos y, después de haberlos elaborado científicamente actúa la previsión política. ¿Cómo admitir al lado de este aparato gigantesco al escritor individualista y humanista que actúa con métodos no científicos, sino más bien irracionales y emotivo-intuitivos? (Lukács-Bachtin, 1976: XXIX) Ningún Tolstoi o Dostoievski será ya posible, porque, afirma Tretriakov que para el escritor que trabaja por su cuenta "es ridículo pensar en su hegemonía filosófica al lado del cerebro colectivo de la revolución (Lukács-Bachtin, 1976: XXX). Sus afirmaciones hacen pensar que este autor se encontraba embelesado por la onda revolucionaria colectiva vista como la solución efectiva a las cuestiones que venían afrontando, no admitía que el escritor o el intelectual puedan tener la función útil de indicar, a quien sabe leerlo, la temperatura de un organismo social.

La idea de la literatura del hecho tenía antecedentes, Schlegel comenta al respecto: "Recuerdo la expresión de un afamado filósofo quien opinaba que en un gobierno verdaderamente perfecto (...) sería absolutamente imposible la novela" (Schlegel, 1974: 227-8). El "afamado filósofo" al que alude Schlegel es Fichte quien había diseñado el modelo de una sociedad perfecta y racional sabiamente administrada por un gobierno fuerte y centralizado.

Los sostenedores de la muerte de la novela seguían el razonamiento fichteano irónica-

mente repetido por Schlegel. En ellos no había el pathos religioso de la filosofía de la historia de Fichte, pero había su dogmatismo racionalista de tonos utilitaristas. En su visión de "estado cerrado", en el que la racionalización industrial sería llevada al extremo y la centralización administrativa sería total, los seguidores de esta visión llegaban a la conclusión que señalaba Schlegel: en el gobierno perfecto la novela es absolutamente imposible. Pero si su razonamiento lógico era impecable, sus premisas teóricas y sus previsiones prácticas no fueron así: pensaban la verdad como hecho y no como mediación y tensión, concebían la trama como frívola mentira y no como instrumento de conocimiento y significación de la realidad. Otro punto a considerar es pensar que en el "estado cerrado" y total el acceso a los hechos y a la comunicación de los mismos fuera necesariamente algo libre y universal. Los prosélitos de la *literatura fakta* no sospecharon que un control censor podría llegar a ser inmanente al proceso cognitivo y comunicativo y podría golpear tanto a los hechos como a las ideas.

Se podría pensar que *la literatura fakta* no es sino un caso particular de aquella muerte del arte de la que habla Hegel en su *Estética*: "nuestro tiempo, por su situación general, no es favorable al arte" y "el pensamiento y la reflexión han superado al bello arte", de manera que "el mismo artista, en el ejercicio de su arte (...) es llamado e influenciado a

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

introducir en su trabajo cada vez más pensamientos por la reflexión que resuena con fuerza a su alrededor" (Hegel, 1963: 16-17).

Hegel acepta la novela como arte adecuado a una época desfavorable al arte, sobre todo porque ve y prevé, sin apreciarlo, el creciente irrumpir del pensamiento y de la reflexión en el arte moderno. En cambio, los de *la literatura fakta* vivían doble utopía: la objetivista de la verdad como intuición e imposición de los hechos y la utopía subjetiva del poder como garante y gerente de la verdad.

Al iniciar los años treinta esta situación histórica se aclaró. En el Primer Congreso de Escritores Soviéticos, en 1934, en la segunda parte de su discurso Andre Zdanov precisó la noción staliniana del escritor como "ingeniero de las almas humanas" (Lukács-Bachtin, 1976: XXXIII). Con esta definición se indicaba el fin del escritor "individualista"; pero con algunas variantes, la novela no debía ser abrogada, sino utilizada como un mecanismo para transmitir cargas de optimismo y determinadas tendencias. En el núcleo de su discurso Zdanov afronta en modo no utópico el tema de la utopía: "Ser ingeniero de almas significa estar con los dos pies en el terreno de la vida real. A su vez, lo que dice significa la ruptura con el romanticismo de viejo cuño, con el romanticismo que refiguraba una vida inexistente y héroes inexistentes, llevando al lector de las contradicciones y de la opresión de la vida en el mundo de lo irrealizable al mundo

de las utopías. En estas palabras Zdanov ha captado un aspecto constitutivo del arte moderno: el de trascender el dato y la promesa compensatoria de felicidad. El arte es utópico no en cuanto construye utopías (novelas utópicas) sino en cuanto ella misma se construye sobre el sentimiento de lo inagotable, lo complejo y lo demoníaco (en la acepción goethiana del término) de la vida que no se aplaca en alguna situación finita. Este arte que es al mismo tiempo romántica y realista, no puede encontrar terreno adecuado en una realidad totalmente racionalizada o que pretenda serlo: en una realidad que crea tener los instrumentos para hacer creer que es teoría que se realiza, por lo que el futuro es ya presente y, como dice Zdanov, cesa de ser utopía porque "es ya hoy preparado por un trabajo consciente y planificado (Lukács-Bachtin, 1976: XXXIII).

En este orden de ideas hemos llegado a un punto muy discutido: algunos sostienen que el "realismo socialista" es una visión repensada fríamente por Stalin, Zdanov y otros políticos para capturar la literatura y domesticarla. Sin embargo, en lo que hasta aquí hemos desarrollado se entrevé que hubo antecedentes y no faltaron planteamientos contrarios a este intento. Es verdad que Stalin y Zdanov participaron de forma decisiva en su formulación final, pero no fue propiamente su invención sino el resultado de un desarrollo literario e ideológico que Stalin tuvo la habilidad de

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

percibir, pervertir e imponer (¿Cómo en su elección Trump aprovechó el descontento de la White supremacy?) Parece necesario seguir estudiando el "realismo socialista" visto al interior de aquel particular ambiente europeo que se llama "los años treinta".

En nuestra travesía ocurre sin falta ver nacer con nueva indumentaria la teoría hegeliana de la novela, en este intento es necesario repasar la aportación de Gyorgy Lukács, que fue lo más importante que sucedió después del discurso de Zdanov y, en especial, porque con ella contrasta la visión de novela bajtiniana. Pero antes vale recordar a otro pensador por varios motivos. La relación de Gorki en el congreso de 1934 tiene raíces en el terreno de su singular cultura heterogénea en la que destaca el fenómeno llamado "la construcción de Dios", que no era sino una religión laica del trabajo y de la humanidad a la que Gorki fue devoto, junto con Lunacharski bajo el influjo de ideas de Bogdanov. En su participación Gorki toca el problema de la novela y del "realismo socialista" al interior de una visión del desarrollo de la humanidad. Este autor decía que de lo alto de la religión proletaria del trabajo redimido y unificado se veía "toda la historia universal como una serie de errores y extravíos de la humanidad" (Lukács-Bachtin, 1976: XXXV). En su participación en el congreso Gorki tiene la misma visión desolada y considera que del pasado se

salva un hilo que desde la prehistoria, a través del caos de la historia, lleva a la meta-historia, de la que él se siente en sus límites. El mito, del que a Gorki escapa la compleja dialéctica, es interpretado en clave tecnológica como expresión de la voluntad de "aligerar el trabajo y aumentar la productividad (Lukács-Bachtin, 1976: XXXV), y el héroe de la nueva literatura debe ser el "trabajo, es decir, el hombre organizado por los procesos de trabajo (Lukács-Bachtin, 1976: XXXV). El paradigma del trabajo es interpretado por Gorki como fuente de orden y disciplina en la nueva sociedad, y no como causa de contradicción entre el acto de intervención tecnológica y las contrafuerzas infinitas que este acto suscita y que no se sujetan a una racionalización total. Es natural, entonces, que Gorki considere como cerrado, para la literatura del "realismo socialista", el tema fundamental del arte moderno, el tema de la "persona que se opone a la sociedad, al estado, a la naturaleza (Lukács-Bachtin, 1976: XXXVI). La nueva sociedad garantiza una inserción armoniosa del individuo en el trabajo organizado, una sociedad que es inmune a lo que Gorki define como "la enfermedad del siglo": el "culto al jefe" (Lukács-Bachtin, 1976: XXXVI) culto que, según Gorki, es fruto del individualismo y que puede darse sólo en el mundo burgués. El "realismo crítico" que ha tenido gran importancia en el pasado, puede servir al "realista socialista" sólo para representar

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

los residuos del pasado, pero no para educar al "nuevo hombre", porque el viejo realismo, concluye Gorki, critica todo y no afirma nada y la nueva sociedad tiene necesidad de certezas positivas.

El paso del realismo crítico y social de Belinski al realismo acrítico y socialista de Gorki cierra un ciclo de historia literaria rusa, al menos a nivel de instituciones y principios, y la literatura, como cualquier otra actividad espiritual, se convierte en instrumento de legitimación de la realidad social y política dada. Sin embargo, en los años treinta se pudieron escribir novelas como las de Platonov, Bulgakov y después también de Pasternak, Trabajos que continúan la gran narrativa problemática rusa.

### **Teoría de la novela de G. Lukács**

El lector se puede preguntar siguiendo este tópico, si el "realismo crítico", fundamento de la novela, no podía ser más la sustancia de la literatura del "realismo socialista", ¿cómo era posible la novela en la sociedad soviética? A los problemas históricos y teóricos de la novela fue dedicada ese mismo año una fundamental discusión centrada en una propuesta de Lukács. En esa discusión de participación limitada a participantes seleccionados, surgieron cuestiones esenciales ignoradas en el Congreso de los escritores. Sucedió en este debate que así como Gorki partía en sus razonamientos de sus ideas del periodo de "la construcción de Dios", también Lukács partía implícitamente de su posición

idealista de *Teoría de la novela*, texto escrito entre 1914 y 1915, publicado en 1920.

*Teoría de la novela* es sin duda uno de los grandes libros del siglo XX, es la obra central de Lukács en doble sentido: con este texto inicia su segunda fase, la marxista de su pensamiento, y también porque novela es la categoría central en el pensamiento del filósofo húngaro quien parece ver el mundo como novela. La armazón de este libro es claramente hegeliana, pero con una esencial contradicción interna. En esta obra es hegeliana la contraposición de eposy novela, de mundo antiguo y mundo moderno desde el punto de vista de las formas narrativas, pero la fórmula usada para definir la edad moderna es fichteana: es la época de la "cumplida pecaminosidad". Aunque en Lukács el pesimismo ético de la expresión fichteana es permeado por una dialéctica kierkegardiana, es la paradójica dialéctica del "salto en la fe" que lleva de un paroxismo de desesperación a un apogeo de esperanza. En este punto Lukács se aleja de la teoría de la novela de Hegel. La nostalgia del mundo griego como juventud radiante de la humanidad en Hegel es superada en el progresivo moverse del espíritu, cuya coronación es el saber absoluto, por lo que el arte mismo se ha extendido a la filosofía. El Lukács de *Teoría de la novela*, en cambio, todavía no tiene un "saber absoluto" y la utopía es el lógico punto de anclaje de su nostalgia cultural. Al inicio de su

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

libro dice que la edad feliz carece de filosofía, porque ésta es "siempre síntoma de la escisión entre interioridad y exterioridad, signo de la intrínseca discrepancia entre el yo y el mundo, indicio de la no conformidad entre alma y acción (Lukács, 1972: 36). En la edad pre-filosófica todos los hombres son filósofos en cuanto el sentido es inmanente a la vida, es una edad épica, es, dice Lukács, el estadio histórico universal del epos, es la edad en que "ser y destino, aventura y cumplimiento, vida y esencia son (...) conceptos idénticos (Lukács, 1972: 37). Entonces, la novela puede ser comprensible sólo a partir de los epos: la epopeya y la novela son las dos objetivaciones de la gran épica y se distinguen una de la otra no ya por la diferente intención creadora, sino por la diferente realidad histórico-filosófica que se les ofrece como materia de elaboración y objeto de refiguración. La novela es la epopeya de una época en la que la totalidad (extensiva) de la vida no se da más en forma sensible, época en la que la inmanencia del sentido en la vida se ha vuelto problemático, pero no por ello anhela menos la totalidad (Lukács, 1972: 68). De esta manera la fórmula hegeliana de novela: "epopeya burguesa" llega a transformarse en Lukács en "la novela es la epopeya del mundo abandonado por los dioses" (Lukács, 1972: 107).

La riqueza de *Teoría de la novela* pide una detenida consideración, aquí sólo mencionamos sus aspectos que

permitan ubicarla en la serie de intentos por presentar una teoría de la novela. Su aportación parece consistir fundamentalmente en lo siguiente: señala que un regreso al epos no es posible sin salir del mundo de la cumplida pecaminosidad, es decir, sin la constitución de una totalidad concreta que no será dada, como en la "cultura cerrada" de la Grecia antigua, sino conquistada. Es este el significado de la referencia final a Dostoievski, en la que se dice "no ha escrito novelas" y es considerado como notificador del "mundo nuevo" (Lukács, 1972: 189), del mundo después de la novela.

La experiencia teórica y práctica que compendia *Historia y conciencia de clase* no hace que Lukács rechace las categorías de *Teoría de la novela*, más bien lo lleva a la superación de lo que en ella había de no hegeliano y a una particular traducción marxista de la confirmada visión hegeliana. Con *Historia y conciencia de clase* Lukács recupera la función del "saber absoluto", así, retoma en Moscú (1934) su *Teoría de la novela*, transfiriéndola del plano metafísico al plano político, declarando ya semi-realizada la utopía y presentando su teoría como la teoría marxista ortodoxa de la novela o, al menos, como un primer paso en esa dirección. En esos días Lukács define la novela como "el fenómeno literario más típico de la sociedad burguesa" y reconfirma que "como refiguración narrativa de la totalidad social es el polo

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

opuesto al epos antiguo. La novela es posible en una unidad orgánica entre vida pública y vida privada, unidad que no existe en la realidad capitalista. La filosofía clásica alemana –dice Lukács– ha puesto en modo correcto y profundo, más que otra teoría burguesa, el problema de la novela, porque ha entendido las condiciones históricas de su posibilidad.

En fin de cuentas, ni Hegel que contraponía epos/novela como dos fases de la historia universal va más allá de una descripción de la oposición visible de individuo y sociedad en la realidad burguesa; tampoco descubre la oposición que subyace entre producción social y apropiación privada. Lukács distingue una periodización de la historia de la novela, esta tiene una fase ascendente que en general llega a 1848 en la Europa Occidental y a 1905 en Rusia. En estos años inicia la fase descendente de las respectivas burguesías y por ello se da la disgregación de la novela. Inicia también el ascenso del proletariado y se abre la perspectiva del “realismo socialista” al interior del cual debe nacer, según Lukács, una tendencia hacia el epos no en cuanto restauración artificial de los elementos de forma y contenido del epos clásico (mitología, etc.) sino como algo que conlleva necesariamente el desarrollo social sin clases. En su visión no ocurre un pleno renacer del epos ni una abrogación completa de la novela porque sobreviven “residuos” del

capitalismo en la realidad y en las conciencias de la nueva sociedad, y las formas de la novela clásica son todavía válido instrumento para luchar contra ellos.

### **La concepción de novela en Bajtín**

¿No se había dicho que la novela era un género literario burgués? El histórico de la literatura no tiende a querer moverse en el cielo sublime de la metafísica, se ve obligado a caminar en el humilde terreno de la empiria y señala que en la Rusia de los años treinta hubo otro cambio revolucionario, el de la novela. Pero como la historia es más caprichosa que la misma literatura, este gran giro fue secreto, pocos se dieron cuenta de él y sólo tres décadas después dio a conocer y causó revuelo: Mijail Bajtín también se ocupó en teorizar sobre la novela y ¡cómo! Su mérito tiene gran reconocimiento porque en esos años supo captar, lejos del mundanal ruido, las cuestiones que entonces se debatían, las estudió en sus particulares circunstancias y ritmos, medios que trabajó con tenacidad y genio. Este nuevo teórico se opone en muchos puntos a Lukács, pero coincide en dos de ellos que son claves: ambos coinciden en la novela como tópico central de sus reflexiones, y ambos tuvieron una profunda asimilación de la cultura filosófica alemana. En Bajtín hay una estrecha relación con Husserl quien entonces llamaba la atención en el ámbito ruso, sobre todo mediante la actividad del

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

fenomenólogo oriundo Gustav Spet (1878-1940) quien tomó ideas de Husserl en la investigación del problema de la historia. En la relación que Bajtín presentó en Moscú en 1938, analiza desde posiciones teóricas nuevas los problemas metodológicos en el estudio de la novela, tomando en cuenta la contraposición planteada por Lukács entre epos y novela. En este punto se da el paso revolucionario en el estudio de este género. Si en Lukács se daba algo así como un elogio fúnebre, constatando la agonía de la novela en el mundo burgués y anunciando su renacer en el mundo socialista mediante una transfusión de epos, Bajtín afirmaba, en cambio, que la originalidad de la novela consiste en ser el único género literario cuyo surgir y duración se ha desarrollado y se desarrolla a plena luz del día histórico; más aún, decía que es el único género literario cuyas potencialidades plásticas se encuentran todavía lejos de su consolidación, además de que esas potencialidades son imprevisibles. En la propuesta de Bajtín no hay la rígida sociología lukacsiana, pero presenta una compleja noción de lo social, falta también el catastrofismo palingenésico y en cambio hay un problemático sentido del futuro, falta el diseño teológico del desarrollo histórico y es notoria una madura teoría del conocimiento histórico. Es necesario señalar un punto en el que Bajtín no encuentra elementos de confrontación con Lukács y, en ese punto, fuera de

la tradición hegeliana, es donde hace del problema de la novela el centro de una filosofía del lenguaje, esta es una de sus contribuciones más importantes al pensamiento contemporáneo (Bajtín, 2000: 13). En esta dirección Bajtín se encuentra lejos de los esquemas del formalismo de tipo sklovskiano al que hace una penetrante crítica, distinguiendo la debilidad metodológica del formalismo en su imposibilidad de explicar teóricamente la novela, no obstante la vitalidad innovadora que esta corriente ha inyectado en los estudios literarios.

En relación al planteamiento de Lukács, Bajtín señala que el mundo épico es el mundo del "pasado absoluto" (términos de Goethe y de Schiller), es el mundo heroico y su fuente es la tradición nacional, no la experiencia personal ni la libre invención que nace de esa experiencia; el mundo épico, entonces, está separado del presente, de la edad del actual autor. Ahora bien, hacer del presente y de su fragmentariedad el punto de partida y el centro de orientación ideo-poética ha sido el gran cambio de la conciencia creadora humana, en eso consistió lo que podríamos llamar la revolución temporal de la novela. En una apretada síntesis es necesario tener en cuenta aquí la visión de Bajtín sobre el pasado de la novela. Según este autor la destrucción de la vieja jerarquía de los tiempos en el mundo europeo tuvo expresión dos veces en los géneros literarios: primero en los límites entre la

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

antigüedad clásica y el helenismo y, luego, entre el tardo medioevo y el Renacimiento. La novela, Según Bajtín, nace como momento de concentración, es manifestación innovadora de toda una serie de formas literarias que van de la sátira menipea al diálogo socrático. En esta perspectiva la relación entre novela antigua y novela moderna se resuelve en el sentido que Bajtín reconoce a la novela antigua toda su importancia, pero al mismo tiempo quita la continuidad de una descendencia exclusiva entre las dos novelas, considera a este género literario en un horizonte mucho más amplio y complejo (Lukács-Bachtin, 1976: XLVI).

Para Bajtín el problema del epos y de la novela está relacionado ante todo con el tiempo que es considerado como categoría axiológica, y la relación entre pasado, presente y futuro es vista como una relación jerárquica. En su forma de ver esta cuestión, para el hombre de la épica el centro de significación y valoración es el pasado absoluto. El presente es transeúnte, es un eterno continuar sin inicio y sin fin, sin totalidad ni esencia. El futuro es pensado como continuación indiferente del presente o como fin y destrucción última. A la sobrevaloración del pasado como principio absoluto y del futuro como catástrofe y eschaton (destino último) se le agrega la devaluación del presente, es decir, de lo no-acabado, de lo abierto y relativo. Esta realidad inferior sin principio

ni fin, esta realidad carente de esencia es relegada a los géneros bajos del arte cómico popular. En la cómica popular se apoyan las remotas raíces folklóricas de la novela, la cultura no oficial es la que destruye la distancia épica y hace del presente el centro de un nuevo sistema de los tiempos. Su característica es la ininterrumpida reinterpretación-resignificación del pasado y del presente, y su apertura al futuro no es profecía sino predicción problemática. La novela que rechaza la distancia absoluta del pasado heroico, crea su propio tipo de heroicidad y sabiduría: es la imagen ambivalente de la docta ignorancia, es la grandiosa figura de Sócrates, figura íntegra y heroica en modo nuevo y complejo (Lukács-Bachtin, 1976: 216)

Bajtín considera que la revolución de la novela no puede realizarse sino mediante una revolución de la conciencia lingüística, sostiene que al monolingüismo de los géneros altos sucede el plurilingüismo de los géneros bajos y así el diálogo se convierte en la nueva forma de conciencia que se opone al monólogo de la cultura oficial y sagrada, encerrada en el mundo del principio y del fin absoluto de la historia. Entonces, mientras la novela está a la altura de la conciencia lingüística relativizada, galileana, la lengua de los géneros poéticos es "un mundo tolemaico unitario y único, fuera del cual no hay nada y de nada hay necesidad. La idea de la multiplicidad de mundos

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

lingüísticos, sensatos y expresivos es orgánicamente inaceptable al estilo poético. Por este motivo "las contradicciones, los conflictos y las dudas quedan en el objeto, en los pensamientos, en la experiencia vivida, en el material, pero no pasan al lenguaje. En la poesía, la palabra sobre la duda debe ser, como palabra, indudable" (Bajtín, 1991: 94). La posición de la novela es radicalmente diferente, su objetivo específico estilísticamente determinante es "el hombre que habla y su palabra" (Bajtín, 1991: 140). El héroe de la novela se diferencia del épico esencialmente porque no se limita a hacer "sino que habla, y su acción no es universal e indiscutible, ni se realiza en el universal e indiscutible mundo épico (Bajtín, 1991:142; es siempre acción ideológicamente iluminada, está siempre ligada a la palabra, a un motivo ideológico (Bajtín, 1991: 142). De modo que es característica de la novela no "la imagen del hombre de por sí", sino "la imagen del lenguaje" (Bajtín, 1991:144). Lenguaje del que el novelista siente la infinita e interna dialogicidad.

En relación a Lukács y a la tradición hegeliana no podía haber distancia más radical que la de Bajtín, no sólo en la descripción fenomenológica del epos y de la novela, sino en el mismo plan teórico-general. Para Bajtín también la dialéctica idealista es una filosofía monológica, que sólo aparentemente dialogiza las posiciones intelectuales vividas y

en realidad las sujeta a una preordenada instancia superior. La dialéctica dispone las "voces", es decir, las concretas actitudes espirituales, a lo largo de un itinerario temporal, haciendo de ellas las etapas siempre superadas por la marcha de un único espíritu hacia un saber absoluto. De aquí la pedagogía dogmática intrínseca al pensamiento dialéctico, fiel a un unívoco principio de verdad total como criterio discriminante respecto de un error absoluto. Entre verdad y error no puede darse diálogo, sólo adoctrinamiento, más o menos tolerante, de parte de quien considera tener la verdad ante quien todavía no la tiene.

Modelo de universo abierto, la novela es entonces el centro de la filosofía del diálogo de Bajtín, entendiendo por filosofía del diálogo no el elemental reconocimiento de logomaquia plural, sino el análisis profundo de las modalidades lingüísticas de la comunicación intersubjetiva a nivel individual y social.

En el modelo de universo post-épico, en el molde centrado en el diálogo, el monólogo mismo se convierte en diálogo interiorizado y su lectura se hace desciframiento de todas las "voces ajenas" que están copresentes. En su libro sobre la poética de Dostoievski, Bajtín ha dado ejemplos magistrales de este tipo de desciframiento y ha expuesto las tesis de su lingüística y estilística del "mensaje sobre el mensaje". Los mismos conflictos psíquicos, sacados a la luz por el psicoanálisis (de los que Bajtín

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

hizo una notable crítica interpretativa en los años veinte), son vistos como conflictos complejos entre las reacciones verbales y no verbales por una parte, por otra, como conflictos no menos enormes en la esfera verbal entre discurso interno y discurso externo y entre diferentes estratos del discurso interno. El inconsciente es interpretado por Bajtín como "conciencia no oficial" y así se relaciona con aquella forma de "conciencia no oficial" colectiva que este autor ha analizado a profundidad en su monografía sobre Rabelais. Bajtín sostiene que "cuanto más amplia y profunda es la ruptura entre conciencia oficial y no oficial, tanto mayor es la dificultad que los motivos del discurso interno encuentran para pasar al discurso externo.

En esta prospectiva, entonces, la muerte de la novela no es un hecho de época, no es algo que suceda en tiempo y espacio determinados, no es algo ligado con fatalidad a una fase del desarrollo del espíritu, es una posibilidad inmanente que se actúa cuando se atrofian o destruyen las auténticas formas dialógicas, abiertas, plurilingües de la conciencia individual y social, su crisis sucede cuando la relación entre conciencia oficial y no oficial se convierte en algo patológicamente represivo.

Lo dialógico es en Bajtín intrínseco al proceso de investigación historiográfica, es algo que no se puede resolver en los esquemas de un historicismo basado en un cientificismo de positivista memoria. El diálogo es sólo un aspecto de la

comunicación entre el yo y el otro, pero es decisivo, es un elemento distintivo del pensamiento bajtiniano, al grado de que todo lo que se refiere a mi persona –dice este investigador– comenzando por mi nombre, llega a mí por boca de otros:

Apenas una persona empieza a cobrar conciencia de sí misma, intrínsecamente, encuentra en seguida los actos de reconocimiento y amor de las personas allegadas, de la madre, actos que le alcanzan desde el exterior: todas las primeras definiciones de sí mismo y de su cuerpo, son recibidas por el niño de la boca de su madre y de las personas cercanas. Es de la boca de ellos y en su tono emocional y volitivo, como el niño oye y empieza a reconocer su *nombre*, la nominación de todos los momentos relativos a su cuerpo y a sus vivencias y estados internos; las primeras y las más calificadas palabras acerca de sí mismo, que por primera vez y desde el exterior determinan su personalidad, palabras que van al encuentro con su propia y oscura percepción intrínseca de sí mismo, a la que dan forma y nombre, a partir de las cuales por primera vez se reconoce y encuentra a sí mismo como *algo*, son las palabras de una persona plena de amor (Bajtín, 2000: 69).

O bien, este otro fragmento del romance anatómico-fenomenológico del yo con el otro:

... sólo al otro se le puede abrazar, rodear por todas partes, tocar amorosamente todas sus fronteras: la frágil finitud, la perfección del otro, su ser-aquí-y-ahora son intrínsecamente

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico**  
**DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

aprehendidos por mí y cobran forma en el abrazo; en este acto el ser externo del otro alcanza una nueva vida, adquiere cierto sentido nuevo, nace en un nuevo plano del ser. Sólo podemos tocar los labios del otro con nuestros labios, sólo sobre el otro se puede colocar las manos en un gesto de bendición, elevarse activamente por encima de él, proyectándose plenamente sobre su totalidad, en todos los momentos de su ser, su cuerpo y el alma *dentro del cuerpo*. No me es dado vivir todo esto respecto de mí mismo, y no se trata tan sólo de la imposibilidad física, sino de la *iniquidad* emocional y volitiva de la orientación de todos estos actos hacia uno mismo (Bajtín, 2000: 60-61).

Bajtín rechaza la idea común que para conocer una cultura extraña uno deba transferirse mentalmente a ella y se le deba considerar con sus propios ojos. No cabe duda que al ubicarse en el lugar del otro, en los límites que esto es posible, constituye un momento necesario del proceso de conocimiento histórico, pero no es suficiente. Por otra parte, si esto fuera suficiente, el resultado no sería sino una estéril repetición que abortaría toda posibilidad de complementación y crecimiento. Gran condición de la posibilidad de comprensión histórica es el "encontrarse fuera" del objeto en sentido temporal, espacial y cultural. Ningún espejo ni fotografía puede permitir al individuo verse a sí mismo; el propio aspecto en su conjunto significativo puede ser captado sólo por los otros y mediante los otros, de manera que sólo a los

ojos de otra cultura la propia se abre a una comprensión más abarcadora y profunda. Esto sucede no por incremento (algo que es ciertamente importante) de destrezas y técnicas de conocimiento, sino por el diálogo que supera la unilateralidad y la clausura de significados propios de la cultura que se conoce, sea por las preguntas que hacemos, sea por el tiempo (la "larga duración" de Braudel) en el que la consideremos. En este diálogo que podemos considerar como hermenéutico, las culturas no se funden ni se confunden: cada una conserva su propia unidad y totalidad abierta, pero las dos se enriquecen recíprocamente y manifiestan sus infinitas potencialidades que, para sus contemporáneos, permanecen ocultas en el fondo de su historia vivida. No se trata, entonces, de una superación dialéctica de etapas, sino de la coexistencia dialógica de tiempos en la apertura del presente.

En la segunda edición de su libro sobre Dostoievski Bajtín alarga su filosofía del diálogo a la visión de la ciencia con palabras que hacen recordar las de Sartre en relación a una novela de Mauriac:

La conciencia *científica* del hombre contemporáneo ha aprendido a orientarse en las complejas condiciones del universo probabilístico, no se deja turbar por alguna "indeterminación", sabe tomarla en cuenta y sabe calcularla. Desde hace tiempo esta conciencia se ha convertido en el habitual mundo de Einstein con su pluralidad de sistemas de referencia. Pero en el

## **Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

campo del conocimiento artístico a veces se continúa exigiendo la más burda y primitiva determinación, la cual se da por descontado que no es verdadera.

De esta manera, a la utopía de la verdad monológica Bajtín opone la verdad dialógica de la utopía, en la que la utopía pierde su pretensión totalitaria y de totalidad, se manifiesta en su ambivalencia y ambigüedad, haciéndose parte de la comunicación intersubjetiva en la búsqueda de un mundo diferente y en la crítica del mundo actual. Los dos autores que Bajtín ha tomado como modelos de su universo abierto, y a los que ha dedicado dos conocidos libros, Dostoievski y Rabelais, llevan en el corazón de su obra el tormento y la alegría de la utopía. De ésta Dostoievski siente la fuerza del llamado a salir del atroz desorden del presente y al mismo tiempo, con febril lucidez, ve posible en la utopía el futuro de un orden tal vez más atroz. Rabelais, todavía serenamente ajeno a las futuras contradicciones, edificó en su novela la abadía de los telemitas, cuya regla de vida consistía en este precepto: "Haz lo que quieras", lapidaria formulación del deseo utópico y del mito humanista. En tiempos de crisis universal Bajtín, con su socrática filosofía del diálogo, supo defender la concreta verdad de la función fabuladora y aquella forma de conciencia que se llama novela, proponiendo tanto un modelo como un problema para aquella comunidad libre, compleja y abierta de la que se sentía naturalmente ciudadano.

Es cierto también que el contraste Lukács/Bajtín en el campo de la novela puede verse sobre todo a la luz de la oposición sociedad cerrada/sociedad abierta, en los significados que este contraste tiene en Bergson y Popper. En las turbulencias de nuestros días en que la posibilidad del diálogo parece retraerse y disgregarse por el fragor monológico y autócrata, podemos hacer nuestro el transparente acto de fe de Bajtín en las potencialidades de la novela y, también a través de ella, de la humanidad. Lo más discernible en nuestro tiempo es que nos estamos dejando arrullar por el susurro del inmediato árbol de las "commodities" que no nos permite ver el bosque, parece que navegamos en la lineal y prometedora visión de la historia que contempla el advenimiento del nuevo mundo gerencial que exigirá, entre sus ofrendas, la libertad y la muerte de la novela. ¿Tenía alguna razón Zdanov cuando con sus "ingenieros de almas" proyectaba una literatura eufórica y manipuladora de una sociedad de masas amorfa pero administrada? Dotado de pensamiento autónomo, Bajtín, limitándose a su campo de trabajo, dista mucho del dogmatismo ingenuo y arrogante que cree que existe un solo método en el estudio del fenómeno literario. La literatura, para él, es un portento, complejo y multilateral en el que se justifican y hasta son necesarios varios puntos de vista, siempre que sean serios y descubran algo nuevo, por tanto, se pronuncia contra el sociologismo que pretende

## Simposium Anual Internacional Científico Práctico DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA

---

explicar la obra literaria reduciéndola a su ambiente histórico inmediato; al mismo tiempo que señala a los formalistas que la literatura, aunque ligada a un especial momento específico, sin embargo, es parte de la cultura y sólo una teoría general de ésta y de su historia puede explicarla en su especificidad. El estudio de la obra en su tiempo y lugar inmediatos no puede abarcar la plenitud del fenómeno estudiado, porque una obra hunde sus raíces en el lejano pasado y es preparado durante siglos, mientras que en la época de su creación "se cosechan sólo los frutos maduros de un largo y complejo proceso de maduración". Si nos limitamos a estudiar una obra en su tiempo próximo, no podremos penetrar jamás en sus

profundidades semánticas. Las grandes obras rompen las fronteras de su tiempo y viven en los siglos, en el *tiempo grande* y, con frecuencia, en una vida más intensa y plena que la de su sociedad contemporánea.

Bajfín formula una lograda y original teoría de la novela de la que los libros sobre Dostoievski y Rabelais son sus columnas. Su teoría consiste en una interpretación de la novela en términos del lenguaje. Sus contemporáneos que descomponían en sus partes el mecanismo narrativo no llegaron a construir un modelo lingüístico de la novela. Bajfín se sirve de la filosofía del "diálogo", rechaza la lógica "monológica" tradicional y propone una visión plausible de novela y de realidad humana.

### Bibliografía

1. Bachtin, M., "Epos e romanzo. Sulla metodologia dello studio del romanzo", en Lukács, G., Bachtin, M., *Problemi di teoria del romanzo. Metodologia literaria e dialetticistica*, Vittorio Strada (ed.), Torino, Einaudi, 1976.
2. Dostoevskij, *Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 1976.
3. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991.
4. *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*, México, Taurus, 2000.
5. Bourneuf, R., Quillet, R., *La novela*, Barcelona, Editorial Ariel, 1975.
6. Caillois, Roger, *Puissances du roman*, Marseille, Saggitaire, 1942.
7. Eliade, M., *Mito e realtà*, Torino, 1966.
8. Hegel, G. F. W., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1965.
9. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. III, Firenze, 1963.
10. *Estetica*, Milano, 1963.
11. Lesser, S. O., *Fiction and the unconscious*, New York, Vintage Books, 1962.
12. Lukács, G., "Il romanzo come epopea borghese", en Lukács, G., Bachtin, M. et altri, *Problemi di teoria del romanzo. Metodologia literaria e dialetticistica*, Vittorio Strada (ed.), Torino, Einaudi, 1976.
13. *Ecrits de Moscou*, Paris, 1974.
14. *Teoría del romanzo*, Roma, Newton Compton, 1972.
15. Riquer, Martí de, *Historia de la literatura catalana II*, Barcelona, Editorial Ariel, 1964.
16. Schlegel, F., *Storia della letteratura antica e moderna*, Torino, 1974.
17. Strada, V., *Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa*, Torino, 1969.

Lezer Victoria

## **Fenomenología de la conciencia Rebelled y libertad: F.M. Dostoievski y LI Shestov**

El informe examina la evolución de las ideas de Shestov sobre el trabajo del gran escritor ruso F.M. Dostoyevsky, el sexto orden de las ideas de la filosofía rusa se muestra. Shestov se caracterizó por el deseo de percibir directamente la vida en su inagotabilidad y, en consecuencia, en lo ilógico, caótico, sin fundamento. El conocimiento de Shestov es el deseo de expresar el pensamiento de una manera amplia y simultáneamente visible que no se descompone en conceptos, tesis y proposiciones. El autor también busca identificar nuevos aspectos en la interpretación de los problemas de la vida y la muerte, Dios y el hombre, la tragedia y la libertad, la fe y la verdad en los textos de Lev Shestov. Obviamente, para el autor del estudio que Shestov era difícil de evitar contradicciones en la interpretación de las obras de Dostoievski, el artículo identifica las contradicciones que no han podido resolver en su antropoditse ni Dostoievski ni Shestov, contradicciones en sus aproximaciones al valor del hombre y de su vida. Si Shestov carecía de fundamento, Dostoievski, por el contrario, solo en unidad con el suelo, con el mundo, con la tierra, ve la salvación del hombre y, en consecuencia, de sí mismo. Postes crearon la imagen del "hombre del abismo", lo que es humano, para elevarse por encima de los vicios y las úlceras del mundo, pero no se disparan con un toque de varita mágica, pero con el coste de la medida y el sufrimiento insoportable, el precio esfuerzo excesivo. Dostoievski también usa a menudo la noción del abismo cuando crea sus personajes. Para Dostoievski, Dios quiso decir el Bien, lo que lo acercó a Tolstoi y lo separó de Séstov. Avance a Dios Dostoievski - que siempre se supera el mal abismo e introducción a la buena, y no sólo un deseo, y la batalla para el bien, sangrienta batalla continua con todo lo que se interponga en el camino. No cree en un solo momento de transfiguración, en el milagro de la realización, que ocurre sin la participación de la persona misma, fuera del trabajo mental pesado. Es poco probable que Dostoievski acepte que solo la fe salva. De acuerdo con su concepto de crear suelo, tanto la fe como las acciones se salvan. En el ejemplo de filosofar Shestov ofrece la oportunidad de explorar el trágico estado de ánimo del siglo XX, en el que el complejo de la ambivalencia conectado mundo y el hombre, su mente, el problema del conocimiento y los valores.

**Palabras-clave:** fenomenología, falta de fundamento, antropodición, existencialismo religioso, rebelión, libertad, filosofía de la tragedia

Leszier Victoria, Ph.D., Presidenta de la asociación educativa sin fines de lucro "Centre for Culture and Cognition", Brinel, Francia

Loginovskiy S.S.

## **A la pregunta de la tipología del misticismo**

En el artículo es examinado el problema de la tipología del misticismo. Sobre el ejemplo del trabajo del filósofo-marxista soviético del V. S. Polikarpova «La Ciencia y el misticismo en XX el siglo» es mostrado que la atribución a todas las doctrinas místicas de la ontología panteísta no es fundamentada. Es demostrado que panteisti-cheskim es sólo un de los tipos del misticismo. Además de él hay otro tipo – теистический. Estos tipos se distinguen por la ontología, así como la antropología, que sigue de ella. V.S. Polikarpov notó muchos momentos verdaderos que son significativos para crear una tipología de misticismo. Y, sobre todo, es la conexión del misticismo con una religión determinada la que da forma a la experiencia religiosa del místico de acuerdo con lo aceptado por esta religión, ontología y antropología. La consideración consecutiva de las doctrinas místicas desde este punto de vista utilizando las enseñanzas de los místicos representativos de una tradición particular permite llegar a la conclusión de que existen dos tipos principales de doctrinas místicas: tipo teísta y tipo panteísta. La diferencia más importante que establece la división de las doctrinas místicas en teístas y panteístas es la comprensión de la correlación del mundo (incluido el hombre como parte de él) y el Absoluto. La identificación (o no discriminación) de sus naturalezas es característica del tipo de misticismo panteísta; su distinción estricta y consistente (sin excluir la posibilidad de comunicación directa) es una característica distintiva del tipo de misticismo teísta.

**Palabras-clave:** La ciencia de las religiones, la religión, el misticismo, la tipología del misticismo, el deísmo, el panteísmo, el marxismo, el V.S. Polikarpov.

Loginovskij Serguei Sergueevich es Doctor en Filosofía, el Catedrático de la Cátedra de la Sociología y Politología de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Chelyabinsk, Rusia

Tregubov N.A.

## **Teoría del poder como instrumento del análisis de los aspectos culturales e informativos de la política externa**

El informe examina las posibilidades de utilizar el potencial heurístico de la ciencia política para estudiar los aspectos culturales y de información de la política exterior. El autor utiliza las principales disposiciones de la teoría del poder para simplificar e interpretar los conceptos científicos sobre los fenómenos del poder blando, la diplomacia pública y la diplomacia cultural. La diplomacia pública (cultural) se interpreta como una forma de ejercer el poder blando. Se analizan ideas científicas sobre temas y objetos de la diplomacia pública. Los objetivos de la diplomacia pública se dividen en general (cambio de valores) y específico (cambio de política), así como los objetivos relacionados con la subordinación y los objetivos relacionados con el logro de resultados. La comparación de los objetivos de la diplomacia pública con los intereses del objeto de impacto se basa en una comparación de las interpretaciones de "conflicto" y "consenso" de las autoridades. Además, el artículo analiza el contenido y las herramientas de la diplomacia pública, las formas y los parámetros de su implementación. Los resultados de la diplomacia pública se comparan con sus objetivos. En la parte final del documento, se consideran los principales componentes del contexto de la diplomacia pública: a) el poder duro del país y las actividades para implementarlo; b) las características esenciales del segundo lado de la interacción; c) normas for-

**Palabras-clave:** política exterior, poder, poder blando, diplomacia pública, diplomacia cultural

El estudio fue apoyado por una beca de la Fundación de Ciencia Rusa (proyecto No. 16-18-10213)

Tregubov Nikita Aleksandrovich,  
Cand. Ciencias Políticas, Profesor  
Asociado de la Universidad Estatal  
del Sur de los Urales, Chelyabinsk,  
Rusia, tregubovna@susu.ru

Sibriakov I.V.

## **El problema de la seguridad de la república Tadjikistán: los desafíos geopolíticos contemporáneos proyectados en el trasfondo de las transformaciones de las épocas históricas**

El informe examina los principales retos geopolíticos que enfrenta Tayikistán moderna en las condiciones de cambio de época. Entre los principales retos son la mayor amenaza para el país, analizados los problemas asociados con la necesidad de preservar la integridad territorial de Tayikistán, las cuestiones relacionadas con la soberanía económica del estado, las dificultades asociadas con el desarrollo de los tayikos propia cultura en una rápida evolución de las tecnologías y la producción. Se presta especial atención al papel que pueden desempeñar en la solución existente en las modernas Tayikistán otros problemas del país, y sobre todo Rusia. Analizado los aspectos más importantes de la cooperación entre Rusia y Tayikistán en diversas etapas de la historia de estos dos países, ha subrayado la importancia de preservar la memoria de nuestros pueblos de imagen objetivo del desarrollo de las relaciones ruso-tayikos en diferentes épocas históricas. Formas de cooperación entre Tayikistán y Rusia en nuevas áreas, principalmente en el primer lugar en la lucha contra las diversas manifestaciones de terrorismo y la discriminación en las relaciones internacionales.

**Palabras-clave:** : desafíos geopolíticos, Rusia, colaboración, Tadjikistán

Sibriakov Igor Viacheslavovich es  
Doctor en las Ciencias Históricas,  
Profesor, especialista en la  
historia política, Chelyabinsk,  
Rusia, sibirjkovig@mail.ru

Petrova A.S.

## **El teatro como esfera de ocio**

El teatro como institución social es un fenómeno social multifacético, considerado por historiadores, politólogos, historiadores del arte, economistas, culturólogos, psicólogos, sociólogos en diferentes aspectos, desde diferentes puntos de vista. En este artículo, se lo explora como parte del campo del entretenimiento. El autor describe la influencia de la ideología estatal en la calidad de la representación teatral. También dibuja un retrato de la audiencia del teatro de Chelyabinsk, sobre la base de los resultados de una encuesta sociológica realizada por el método del cuestionario. El objeto de la encuesta fue la población de la ciudad de Chelyabinsk a la edad de 15 años. El tema: la actitud de los chelyabinsk hacia el teatro, la asistencia de los teatros en comparación con la asistencia de otros establecimientos de ocio en la ciudad. Según los resultados de la encuesta, el 14% de los encuestados nunca estuvieron en los cines de Chelyabinsk. El 17% de los encuestados no conoce un solo teatro de Chelyabinsk. Las visitas regulares a los teatros son solo el 18% de los encuestados. Entre los nueve tipos estudiados de establecimientos de ocio, los teatros están en el quinto lugar. La influencia de factores tales como el género, la edad, el nivel de educación, la cantidad de tiempo libre, el nivel de posición material se considera sobre el comportamiento de los espectadores. Las tendencias reveladas pueden parecer útiles en el marco de la formación y la reforma de la legislación nacional en el ámbito de la cultura.

**Palabras-clave:** teatro, ocio, esfera del ocio, esfera de la cultura, ideología del estado, valores

Petrova Alina Salauatovna. En 2007 se graduó con honores en la Universidad Estatal del Sur de los Urales, especializándose en sociología, como profesora de sociología. En 2015, SUSU se graduó con honores del programa de maestría en el campo de la sociología. Ha estado enseñando en SUSU desde 2007. Intereses científicos: sociología de la cultura, sociología del arte. Chelyabinsk, Rusia, alina-xa02@mail.ru

**Simposium Anual Internacional Científico Práctico  
DISCURSOLOGIA: METODOLOGIA, TEORIA Y PRACTICA**

---

LES EXIGENCES RELATIVES A LA  
PUBLICATION

**Les exigences envers l'information  
d'accompagnement**

- \* avis d'expert pour la presse
- \* recommandation à la publication

**\*Les exigences concernant les  
délais de la présentation des  
articles**

\* jusqu'au 20 mars pour le  
premier numéro de l'année

\* jusqu'au 20 octobre pour le  
deuxième numéro de l'année

**Les exigences au contenu des  
articles**

\* les sujets socio-politiques et  
humanitaires

\* le caractère global (complexe)  
et interdisciplinaire

**Les exigences concernant la  
forme des articles**

Ms Word, format A4, police de  
caractères Times New Roman,  
intervalle 1, alinéa 1 cm, marges  
2x2x2x2 cm

**Les exigences concernant la  
structure des articles**

CDU (classification décimale  
universelle), le titre, la liste des auteurs,  
l'annotation (150-200 mots), les mots-  
clés, le texte de l'article (appr. 10  
pages), le répertoire bibliographique  
(5- plus titres)

**Les exigences concernant la  
langue des articles**

\* l'article peut être présenté dans  
n'importe quelle langue

\* le titre, la liste des auteurs,  
l'annotation (150-200 mots), les  
mots-clés doivent être faits en  
russe, en anglais et dans la langue  
originale de l'article

**Il est recommandé de lire les  
exigences de la base de données  
SCOPUS en faisant la présentation  
des articles**

REQUISITOS  
PARA PUBLICACIÓN

**Requisitos para información de  
aceptación:**

- \* dictámenes para edición abierta
- \* recomendación para publicación

**\* Calendario para fechas de  
entrega de artículos:**

\* para el primer número del año  
hasta 20 de marzo

\* para el segundo número del  
año hasta 20 de octubre

**Requisitos para el contenido de  
artículos:**

\* orientación socio-política y  
humanitaria

\* carácter complejo y  
interdisciplinario

**Requisitos para la forma del  
artículo:**

redactor Ms Word, formato: A4,  
letras: Times New Roman, interva-  
lo 1 (пт), sangría 1 sm., márgenes:  
2x2x2x2 sm.

**Requisitos para estructura del  
artículo:**

título, la lista de autores,  
anotación (150-200 palabras),  
palabras-clave. Texto del artículo  
(aproximadamente 10 páginas),  
lista bibliográfica (5-15 títulos)

**Requisitos para idioma de  
artículos:**

\* El artículo puede ser  
presentado en cualquier idioma

\* título, lista de autores,  
anotación (150-200 palabras),  
palabras-clave se repiten en  
idioma ruso, inglés y también en  
idioma original del artículo

**Para el formato de los artículos se  
recomienda aprovechar los  
requisitos de BD SCOPUS**