

Los usos de la noción de ideología: De Marx a Mariátegui

José Rodolfo Castro

Introducción y antecedentes

La indagación en textos sobre los “usos” de la ideología representa una síntesis de la evolución histórica del concepto en el sentido más cronológico, aunque la continuidad desde su génesis no sea uniforme. Además, esta indagación, por ser teórica, supone un acercamiento necesario a un marco teórico-metodológico desde su inicio.

Se puede detectar el uso práctico de ideologías desde los mundos oriental y antiguo, como formas de legitimar una forma u otra de dominación política; pero es hasta la modernidad (siglos XVI, XVII y XVIII) que estas son objeto de estudio metódico en Europa Occidental, en particular

en Inglaterra y Francia. «Solo con la disolución de la sociedad estamental de la Edad Media y el ascenso de las ciudades burguesas del Renacimiento se atendió cada vez más a la función social... de opiniones y representaciones...; con el mercado libre, oro e intelecto adquieren funciones mediadoras en las relaciones entre los hombres...» [Lenk, 1974: 9]. La educación sale de las manos de la iglesia y pasa a manos de «humanistas»; así, la cuestión de la ideología está ligada a la libertad del pensamiento y la tolerancia religiosa.

En particular, en el campo de lo natural se libra una lucha de ideas entre el nuevo «espíritu científico» empirista y el dominante pensamiento especulativo escolástico, de tipo deductivista

y silogista que bebía en fuentes de la antigüedad clásica griega (platónica y aristotélica).

No por casualidad el inglés Francis Bacon (1561-1626) con su *Teoría de los ídolos* es uno de los precursores de la filosofía de la ilustración, quien registra las insuficiencias de los medios de conocimiento que llevan a «malos hábitos mentales» e inducen a errores; de ahí la exigencia de «conocimientos objetivos» por medio del método inductivo, la observación y la experimentación para develar los «elementos perturbadores» del conocimiento. Bacon vive en la época de las primeras grandes invenciones de la ciencia: imprenta, brújula, etc. Y en los principios del afianzamiento económico-político de Inglaterra como imperio de ultramar.

La famosa frase que se le atribuye a Bacon «saber es poder» es un supuesto de su método dual, el negativo, que remueve esos «malos hábitos mentales» del hombre, y el positivo que «investiga sistemáticamente» en la propia naturaleza. El que nos interesa resumir es el «momento negativo» o *pars destruens* que «aparta las ideas preconcebidas que llama ídolos», fuentes de los errores o falsas imágenes de la realidad las cuales clasifica en cuatro tipos:

- *Idola tribus*: ideas inherentes a la naturaleza humana, comunes a la tribu humana: la tendencia a pensar las cosas y sus relaciones por analogía con el hombre (explicación antropomórfica de lo natural).
- *Idola specus*: prejuicios propios de la educación, la erudición, la formación psíquica, que nos inclinan o esos “malos hábitos mentales”.
- *Idola fori*: los que se derivan de las relaciones con otros hombres, a las que se llama también “de la plaza del mercado”, como el símbolo más cotidiano de la vida social y por el “uso convivencial” de las palabras o “tiranía” de las palabras.
- *Idola theari*: que se originan en los dogmas de las filosofías deductivas abstractas que, “como las fábulas de los teatros, son construcciones fantásticas” o ficciones poéticas [Sciacca, 1958: 312-315].

De esa manera Bacon elabora una «Teoría del error» en la ideas, la cual serviría para sacudir de la mente humana las prenociones, y así ponerse en situación de aplicar el «conocimiento objetivo» de la naturaleza, que es la segunda parte de su método: el positivo o *pars construens*, el cual no es de nuestro

interés en esta reseña histórica sobre el tema.

El segundo pensador e introductor de la palabra ideología es el representante francés de la Ilustración de la época de la revolución, Antoine Destutt de Tracy (1754-1836). Esto aconteció en el seno de la sección de «ciencias morales y políticas» del instituto nacional francés por una polémica entre los seguidores de Destutt y Napoleón Bonaparte [Marí, 1974: 88]. Para los primeros, siguiendo a su maestro Destutt, la ideología era una disciplina filosófica que permitía observar y descubrir con exactitud el origen y desenvolvimiento de las ideas; para Napoleón, por el contrario, en su requisitoria denotaba un matiz semántico despectivo «contra las ideologías», que con sutilezas especulativas y abstractas embrollan el conocimiento de la realidad.

Para Destutt de Tracy, en su obra *Elementos de ideología* (1801), esa disciplina era una «ciencia de las ideas», parte de las ciencias naturales, que reduce las ideas a las sensaciones que las constituyen y a las percepciones de los sentidos, y precisamente por esa base sensualista es que las ideas podían «descubrirse»; el conocimiento teórico de las ideas podía transformarse en una **actividad política**, y así ofrecer principios de configu-

ración y ordenación de la sociedad y del Estado. Con ello perseguía «lograr la construcción de un sistema de educación y enseñanza que hiciera posible la divulgación de las ideas verdaderas», sobre las cuales edificar —según orientaciones racionales— la sociedad y el Estado [K. Riegel, 1980: 319].

Enrique Marí interpreta que esa concepción era la «cobertura ideológica» del sector de republicanos moderados de la revolución francesa, conforme a la cual las libertades civiles y políticas representaban la conquista más importante de la revolución. La ideología tenía como fin conocer las leyes del cosmos, que ayudarían a la construcción del Estado y la sociedad como «un armonioso equilibrio de fuerzas sociales» que era detectable mediante «el recto uso de la razón» [Marí, 1974: 90-91].

En contra de esa visión de los «ideólogos», que había sido compartida en sus años de miembro del instituto, el ahora emperador Bonaparte se pronunciaba por una concepción tradicional de la religión cristiana católica como base de su poder autocrático: lo que sirve de base espiritual del Estado y la sociedad no es la razón universal de los ilustrados, sino «una religión» que sancionaba las desigualdades —estableci-

das por Dios— en una estructura social jerárquica; en consecuencia, la fuente de esos fundamentos inmutables del Estado Napoleónico eran «la revelación divina» y no la razón humana.

Las medidas políticas de Bonaparte, a partir de la recriminación «antideológica», son conocidas: clausura inmediata de la sección de «ciencias morales y políticas» del *Institut*, condena a la Enciclopedia (esa babel de ciencias y de la razón), rehabilitación del «ideólogo» conservador y «contrarrevolucionario» Vizconde de Bonald, aplausos al poeta tradicionalista Chateaubriand que le dedica su obra *El genio del cristianismo* y su condena pública al anciano astrónomo Lalande, a quien reprocha de «ateísmo».

La paradoja es que el perseguidor de las ideas de los ideólogos en Francia... «las salvó en Alemania con su invasión político-militar en 1806, contribuyendo al desenvolvimiento de la voluntad liberal en lo político y lo intelectual» [Marí, 1974: 95], lo cual por contrapartida era la negación de su requisitoria antideología, pues Bonaparte fue el introductor más competente del liberalismo en Europa, aunque lo hiciera en «las puntas de las bayonetas» de su ejército.

Siempre en la Ilustración

francesa, destacan dos importantes filósofos materialistas, Holbach y Helvetius, quienes en su *Teoría del Engaño o conjura del clero* plantean una «crítica de las ideologías».

Los poderes dominantes (trono, nobleza y clero) justifican el orden social y político como de «origen divino», por lo cual la crítica a las instituciones feudales vigentes era signo de rebelión contra los «mandatos de Dios». Todo el **orden es racional**, pero su racionalidad está sepultada por instintos, pasiones, prejuicios religiosos e intereses políticos. Precisamente la **filosofía**, como «teoría del descubrimiento del engaño» tenía como fin hacer visible y comprensible ese orden racional. En tal sentido, era cuestión política la «lucha a favor de la ilustración», que pasaba por un «desenmascaramiento» de tales prejuicios, el cual debía hacerse contra el Estado y la iglesia católica del *L'ancien regime* que mantenían esa situación para impedir el conocimiento y la transformación de la vieja sociedad opresora. La filosofía materialista de estos dos autores se centra en una investigación del «condicionamiento social» de las ideas.

Los poderosos se valen de instrumentos de dominación, desde el empleo de la violencia física

directa, pasando por la coacción social que se interioriza en las personas —como el temor al castigo futuro—, hasta lograr mediante una «casta de sacerdotes» arraigar en los dominados la creencia en un castigo supraterrrenal. Así, los súbditos sometidos cumplen sus deberes por libre voluntad, encontrando al mismo tiempo un consuelo a padecimientos terrenales que las condiciones del medio no proporcionan. «Lo que el mero empleo de la violencia no conseguía, lo logran ahora los sacerdotes: imponer la voluntad de dominación de la autoridad hasta los últimos rincones del alma humana». [Lenk, 1974: 12-15] Las limitaciones de la teoría de la conspiración son evidentes: el engaño del clero se parece más a una mentira que a la constitución de una falsa conciencia; además toda fábula, mito o superstición son partes de la complejidad de la vida del hombre, son parte de la sustancia psíquica del hombre, y juegan un papel sobresaliente en la conducta humana o, como lo dice el autor citado, son los resortes principales de la acción moral del hombre, tales como: el deseo, el egoísmo, la imaginación, los intereses, las pasiones, etc.

Y en definitiva, el límite de esta concepción es que afirma mecánicamente el determinismo del

medio ambiente sobre la conducta humana y postula una visión racionalista de la realidad que creía sin equívocos que cuando la razón impera se «marchitan» los impulsos de las fuerzas irracionales, como un *fiat lux*.

La crítica del materialismo ilustrado, centrada en los dogmas y la fe ultraterrena, o sea sobre algo que es metafísico, de lo cual no existe evidencia empírica o sensualista, como lo exige el materialismo, no alcanza para fundar una teoría de la ideología, aunque es un avance hacia la construcción de una teoría de la «falsa conciencia», o como lo dice Marí «La ideología no es una teoría de la mentira, del error, ni del engaño psicológico, aunque componentes del error, engaño y mentira la integren...» [Marí, s/f:110].

En la concepción de fines del siglo XIX es que se va a formular en sentido clásico el concepto de ideología, como un intento de superación de la conciencia ideológica «en una sociedad dividida en clases antagónicas». Para ello Carlos Marx (1818-1883) emprende la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, crítica de la antropología de Luis Feuerbach y la crítica de la economía política clásica, como parte de los inicios juveniles de su itinerario intelectual y práctico-político.

En la obra inédita conjunta (Marx-Engels), la *Ideología Alemana*¹, nunca publicada y sometida por sus autores a «la crítica de los roedores», se emprende un análisis que trata de demostrar dos cosas: el carácter engañoso de una «revolución teórica» satisfecha en la crítica de los conceptos, y el por qué se imponía la necesidad de la especulación en el contexto histórico en que se formulaba. En la filosofía hegeliana y en la antropología feuerbachiana, Marx y Engels no veían simples apariencias ideológicas o puros reflejos de relaciones sociales; veían y valoraban momentos ocultos o de ocultamiento y momentos emancipadores de la realidad, que señalaban direcciones en la crítica y señales de cómo modificar las relaciones sociales establecidas y reorganizarlas racionalmente [Riegel, 1980: 320-321].

La crítica a Feuerbach se centra en su «humanismo radical»; o sea que de acuerdo al filósofo la afirmación de la «esencia humana» debe pasar por una crítica a

1 *La ideología alemana*, escrita alrededor de 1845-46, no fue publicada sino hasta el siglo XX, en 1936 por el Instituto Soviético Marx-Engels en Moscú, que descubrió el manifiesto en la extensa producción inédita que recibieron del partido social-demócrata alemán.

la religión; al contrario, esa alienación religiosa, para Marx, sería solo una parte de la alienación total «que sufre la vida humana real en la sociedad capitalista». Para Marx la esencia humana no está atrapada por el sujeto divino o demiurgo, sino por relaciones reales dentro de la economía del mercado capitalista; por tanto la crítica principal es a la alienación económica y paralelamente se perseguiría la supresión de todas las demás alienaciones.

«Solo cuando las condiciones sociales objetivas, cuyo correlato son los conceptos teóricos, admitan ser transformados por la actividad humana, se vuelve posible disolver el velo teórico que encubre las relaciones reales» [Lenk, 1971: 25] o en palabras de Marx, «no se trata de superar las ilusiones que el hombre se forja sobre su situación, sino remover la situación que necesita de ilusiones» [Marx, 1965: 72].

En el marxismo, los «resortes» de la actividad del hombre, enfocados como una especie de estímulos psíquicos postreros, solamente pueden ser pensados en articulación con la praxis de la vida social, de lo contrario se truecan en dimensiones carentes de contenido. Esta articulación dialéctica entre ambas magnitudes no sería de tipo determinista social o psi-

cologista, sino la constitución de algo nuevo, en donde la dimensión individual reenvía a magnitudes con un espesor social específico².

La crítica de la economía política clásica que Marx emprende en *El Capital*, anticipada en los manuscritos económico-filosóficos y otros escritos menores — aún con sabor a influencia hegeliana —, es el «ajuste de cuentas» con el pensamiento de los «economistas» que difundían teorías acerca de las leyes que sostenían el mercado capitalista como «el reflejo correcto de una realidad falsificada». De acuerdo a la crítica marxista, la economía política, expresada en sus principales doctrinarios, Smith y Ricardo, tiende a presentar como leyes naturales e inmutables a las leyes que rigen el mercado capitalista, soslayando su dimensión histórica. Esta sustracción ideal de relaciones sociales precederas, cuya génesis es la división social del trabajo, es objeto del análisis marxista, que pasa de la crítica teórica a la crítica de la realidad social, que dialécticamente consideradas, son a un mismo tiempo «encubrimien-

2 «Con su análisis de las reacciones humanas impuestas por las condiciones capitalistas, Marx anticipó el concepto de ‘rol social’» [Lenk, 1971: 26]. Sobre el tema ver: Urbanek, 1969.

to» y «expresión» de las relaciones reales de poder en un momento histórico determinado, función de las ideologías según Marx. Como lo dice Kurt Lenk: «Si se compara la diversidad de giros con que Marx caracteriza la conciencia ideológica, se presenta, a primera vista una aparente contradicción: por un lado, entiende la ideología como especulación pura separada de la praxis. Por el otro, determina el pensar ideológico como ‘ser consciente’... expresión ideal de las condiciones de existencia de la clase dominante», etc.

De tal modo Marx descubre el momento ideológico del pensar en la ignorancia de este respecto del contexto de vida en que los hombres producen. Pero también atribuye a la ideología la función de expresar las relaciones sociales reales. Solo si con Marx, consideramos la clase dominante como prevaleciente también en el terreno del pensamiento, comprenderemos tal contradicción en su necesidad [Lenk, 1971: 26-27].

Si la interpretación anterior es adecuada a la complejidad del pensamiento de Marx, ella entraría en contradicción con el esquema «ortodoxo» de «infraestructura-superestructura», en donde la «ideología» se vería restringida a instrumento de una superestructura clasista que ga-

rantiza la dominación política. En este enfoque reduccionista de la historia esta se conceptúa como una secuencia lineal de la lucha de clases; «la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases». En la sociedad de clases la ideología tiene carácter de clase y la ideología dominante es la ideología de la clase que ejerce el poder económico y político; pero en ella surge una ideología nueva que refleja «los intereses y las aspiraciones de las clases sociales progresistas». Se entablaría una lucha ideológica entre ideología progresista e ideología conservadora, la primera abre paso a las concepciones científicas sobre la realidad social y la segunda tiene una función de ocultación de la misma y de mantenimiento de la opresión política y la explotación económica.³

Sin embargo, para Marx la verdad, falsedad o cientificidad de una ideología o teoría no puede deducirse del grado en que se

3 Así toda producción intelectual sería instrumento de la lucha de clases, simple superestructura ideológica, con esa visión unilateral, «se perdían de vista los aspectos históricos verdaderos inherentes a las ideologías» [Lenk, 1971: 28] y se reducían a síntomas secundarios que acompañaban los grandes cambios económico-sociales.

ligaran a intereses de clases, sean progresistas o regresivos, o sean neutrales valorativamente (lo cual no existe), sino que «dependen más bien de la medida en que permitan discernir dentro de sus categorías, las leyes del movimiento y los nexos internos de los procesos sociales que determinan la vida de los hombres, «esta función no está predefinida en ningún corpus teórico de tipo doctrinario [K. Lenk, 1971: 27], que se presentaría a la interpretación como un ‘texto sacro’».

Bibliografía

Klinke, Federico y otros [1961]. *Historia de la filosofía* (3ª edición revisada y ampliada). Barcelona: Editorial Labor S.A.

Lenk, Kurt [1971]. *El concepto de ideología*. Comentario crítico y selección sistemática de textos (5ª edición aumentada y corregida, traducción José Luís Etcheverry). Primera parte. Introducción a la historia del problema. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Marí, Enrique Eduardo [1974]. *Neopositivismo e ideología*. Argentina: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Marx, Carlos y Engels, F. [1988]. *Ideología Alemana* (1ª parte) 1ª edición 1988. El Salvador: UCA editores.

Marx, Carlos [1974]. *Concepción Materialista y Concepción Idealista* (traducción W.R., 1ª edición). México D.F.: Editorial Roca.

Marx, Carlos [1965]. *Escritos de Juventud*. (traducción e introducción Francisco Rubio, Colección Antologías del Pensamiento Político, vol. V) Caracas, Venezuela: U.C.V.

Riegel, Klaus-Georg [1980]. *Voz: Ideología. Diccionario de Ciencia Política* (dirigido por Axel Gorlitz. España: Alianza Editorial.

Rusell, Bertrand [1978]. *Historia de la filosofía occidental* (3ª edición revisada, traducción de Julio Gómez de la Serna); tomo II. Madrid: Espasa Calpe.

Sciacca, M. Federico [1958]. *Historia de la Filosofía* (3ª edición, traducción Adolfo Muñoz). Barcelona, España: L. M. Editor.

Stoppino, Mario [1982]. *Voz: Ideología. Diccionario de política* (dirección: N. Bobbio y N. Matteucci, tomo I). México: Siglo XXI editores.

Urbanek, Eduardo [1969]. «Roles, Máscaras y personajes: un aporte a la Idea de Marx sobre el rol social». En: *Marxismo y sociología*, Berger Peter (comp.) 1ª edición, revisión J. Aricó. Argentina: Amorrortu editores.

Capítulo I

Positivismo y neopositivismo

Señalamos en los antecedentes la raíz de la noción de ideología desde Bacon hasta Marx; de ese resumen concluimos que es en este último autor que la noción adopta su complejidad a partir de sus reflexiones críticas al hegelianismo en la *Ideología Alemana* y a la economía política clásica en su obra central, *El Capital*. Conforme a nuestra interpretación, a partir del pensamiento de Marx es que dicha «noción» adquiere su «estatuto teórico» y los «usos» que posteriormente se hacen de la noción de ideología, de una u otra manera (crítica o no crítica) parten de esa concepción.

Parodiando a Irving Zeitlin [1973: 125] intentaremos sintetizar las continuidades y discontinuidades en el pensamiento europeo postmarxista, tanto en la línea que pretende enriquecer la noción de ideología del marxismo, como en la vertiente que presenta usos de ideología en un debate con Marx. Esas dos líneas, el neomarxismo o teoría crítica-dialéctica y el positivismo y neopositivismo nos permitirán ordenar los distintos aportes, sin que esa simplificación esquemática impida reconocer los intercambios, influencias

mutuas e interconexiones reales entre ellas.

En este capítulo centraremos nuestra atención en resumir los usos de la noción de ideología entre positivistas y neopositivistas emblemáticos, para abordar más adelante a marxistas y al neomarxismo.

1. Positivistas

El punto de partida del positivismo es Augusto Comte (1798-1857), el creador de la sociología, para quien «la imaginación debe estar firmemente subordinada a la observación de los hechos». El presupuesto filosófico de esa afirmación «empirista» reside en Comte, en su conocido esquema de evolución del pensamiento en 3 fases «históricas»: la teológica, la metafísica y la positiva, considerando a grupos especializados como los portadores de la función de control ideológico de las respectivas sociedades, y en concreto, a los sacerdotes y guerreros, a los juristas y a los científicos, como los estratos «ungidos» para esas tareas. De esa manera, las decisiones y las reglas del conocimiento estarían en las manos de elites en cada fase; estos influyentes o poderosos son los que garantizan el orden en una fase teológica y el progreso en la

etapa metafísica, pero hoy de lo que se trata es de combinar ambos aspectos y alcanzar una era que combine orden con progreso.

Sin embargo, en la historia estos elementos siempre han estado en contradicción, dado que el orden es estático, por basarse en una idea de «armonía» que debe prevalecer en las sociedades, y el progreso es un elemento dinámico que persigue el perfeccionamiento evolutivo del orden social conforme las leyes sociales necesarias y férreas. En consecuencia, en la era positiva, es función de los científicos la «predicción» o «previsión» basada en la observación de los hechos, para hacer una lectura «científica» de las «leyes» que gobiernan ese progreso ordenado —«predecir para controlar»— y no dejarlo librado a la imaginación ideológica de los teólogos o los juristas.

Es clara la condena al ejercicio de la imaginación por el positivismo comteano y sus consecuencias autoritarias y dogmáticas en el ámbito del conocimiento y en la esfera política; no es coincidencia que sus ideas se convirtieran en filosofía oficial del segundo bonapartismo (1851-1870) e inspiración del único ensayo de imperio o monarquía en el Brasil entre 1841 y 1889, con el Rey Pedro II, quien rindió homenaje a nuestro

autor —a Comte— en la bandera de la patria con la divisa «orden y progreso».

El legado del positivismo comteano fue asumido por Emilio Durkheim (1858-1917), a través de una recepción crítica a sus fundamentos, que son tachados como «construcciones metafísicas, in verificables mediante la experiencia», y se le censura su tendencia principal de manejar teorías e ideas y no hechos sociales [Lenk, 1971: 36].

Para Durkheim, quien fue el legitimador de la sociología (positivista) en Francia, era necesario enfocar los fenómenos morales, religiosos y jurídico-políticos como «hechos sociales», que son definidos básicamente «por la conciencia colectiva predominante» en una sociedad en una época determinada.

Para la sobrevivencia del orden social son vitales los mitos políticos, las imágenes religiosas y los ideales, puesto que son elementos constitutivos y, al mismo tiempo, espejos reflejantes de la conciencia colectiva prevalente; el individuo aislado no es nada frente a la sociedad, y para lograr sus fines estos deben participar de esa «totalidad omnicomprensiva», que es a la vez una fuerza de coerción social. [Lenk, 1971: 36].

De ese modo, el centro de la noción de «ideología» en Durkheim radica en la comprensión de esa conciencia colectiva de los grupos sociales, de la cual emanan todos los conceptos del individuo; pero la matriz natural de ella es la sociedad que se impone a la conducta individual. Todo proceso social en la historia es ciego y sin dirección sino se sustancializa en la «conciencia colectiva»; así, los hechos sociales son convertidos en normas de acción humana obligatoria, socialmente coercitivos. De allí que lo que una época sanciona como «verdadero», «valioso» y «bueno» es también aquello que resulta útil para la conservación y subsistencia de la vida social [Lenk, ídem.]. En definitiva, el pensamiento positivista de Durkheim «cosifica» los contenidos de las ideologías imperantes; es lo que se denomina como «cosismo»: todos los productos de la mente son «cosas».

Las consecuencias de su postura intelectual sobre la ideología, denominada por él conciencia colectiva, son claramente conservadores al concebir a la sociedad como un ente casi metafísico, que está preordenado al comportamiento humano, el cual debería someterse a las tendencias socializadoras y coercitivas de las instituciones sociales imperantes. No obstante, Durkheim era polí-

ticamente liberal, pues gran parte de su investigación versa sobre el orden social para evitar los «desórdenes sociales» (léase revolución), los cuales veía como hechos patológicos de una sociedad enferma que podían solucionarse mediante la introducción de reformas sociales [Ritzer, 1993: 17].

Aunque su contribución a la noción de ideologías es bastante confusa y de base más psicologista, abordamos en forma rápida la *Teoría de los Residuos y de las Derivaciones* del sociólogo y economista italiano Wilfredo Pareto (1848-1923), la cual es otro intento de entrar en debate con el «fantasma» del marxismo desde posiciones que pretenden ser «científicas», pero de claras consecuencias ideológicas conservadoras.

El uso de ideología en V. Pareto se hace a través de una terminología peculiar y bastante oscura, de resonancias psicológicas. Los residuos, en términos parietanos, son definidos como lo que permanece cuando se despoja a la conducta humana de sus aspectos variables y circunstanciales, y van a corresponder a «ciertos instintos de los seres humanos». Las derivaciones se refieren a las consideraciones racionales mediante las cuales se convence a los individuos que sus sentimientos e instintos son residuos que se van a convertir

en constantes en su conducta.

Ahondando en su explicación afirma que una idea no lógica —por ejemplo una superstición—, que se conserva desde épocas inmemoriales, se ha ido despojando de los aspectos circunstanciales que le dieron vida, hasta transformarse en residuo en la conducta humana, convirtiéndose en una fuerza poderosa derivada de sentimientos que causaron en su momento reacciones de adhesión o de rechazo [Pareto, 1916; citado por Lenk, 1971: 185].

Así, la derivación es una forma racional (no-lógico-experimental) que oculta o disimula lo que tiene raíces irracionales o emocionales y aparece en el acto humano que la produjo como algo lógico; se da una conversión en el tiempo: el efecto es causa y, viceversa, la causa se presenta como efecto. En verdad ello sería fruto de una tendencia compulsiva de realización o de rechazo de ciertos actos. En esa perspectiva, la teoría de los residuos y las derivaciones calificaría todo producto mental como «radicalmente ideológico».

El punto de interés en este enfoque reside en la distinción de Pareto de lo lógico y lo no-lógico, que incluso cuando derivan de la misma condición psíquica existe una «barrera insuperable» entre ellas. En la ciencia lógico-experi-

mental; el científico siempre agrega algo: imagina, inventa y se guía por preceptos, conjeturas y suposiciones, y es la experiencia, *a posteriori*, quien va a depurar de elementos equívocos los resultados. Al contrario, en el ámbito de lo no-lógico experimental —lo no científico— son los sentimientos y los instintos los que cumplen la función fundamental de aceptar o rechazar proposiciones por creencia, siendo este el terreno de las masas, el dominio de lo no racional.

Como consecuencia, el científico que sostiene un contacto íntimo y permanente con el saber popular corre el riesgo de ser contaminado por elementos no lógicos y ser incapaz de superar la antinomia entre experiencia racional y creencia fundada en la fe. Para Pareto, son las elites científicas, con su dominio de la racionalidad, las únicas capaces de dominar la caótica naturaleza de los impulsos humanos. De ahí, la necesidad de minorías ilustradas en otros órdenes como el económico, el político y el militar.

Para promover sus intereses, la elite halla conveniente apelar... a los sentimientos de las clases inferiores. Así, la no-elite, la masa, es impelida a la acción por fuerzas ciegas, mientras que la elite se conduce de

acuerdo con una comprensión racional de su situación [Zeitlin, 1973: 190].

Para Pareto, expresando las frustraciones de su época que atravesaba por una crisis de posguerra:

Toda elite que no esté dispuesta a librar la batalla para defender sus posiciones está en plena decadencia; no le queda más que dejar su sitio a otra elite que posea las cualidades viriles que a ella le faltan....

Este aprecio a la virilidad le predisponía a Pareto para acoger al fascismo (elites fascistas) con cierto favor..., aun cuando él no alcanzó a observar el despliegue del fenómeno fascista en toda su magnitud [Touchard, 2006: 622; Zeitlin, 1973: 219-220].

2. Neopositivistas

Quizá sea excesivo afirmar que la obra de Max Weber (1864-1920) «se moldeó en su polémica con Marx», o que la teoría weberiana se desarrolló «dentro de un largo e intenso debate con el fantasma de Marx» [Zeitlin, 1973: 127; Salomón, citado por Ritzer, 1993: 25]. El mismo Weber señaló su

interés en «completar» las investigaciones de Marx, y su polémica la enfocó contra la orientación «economicista» de los seguidores del marxismo (los “marxólogos”), que interpretaban a la teoría marxista como una explicación de todo desarrollo histórico de las ideas a partir de sus fundamentos económicos. Además, en vida de Weber aún se desconocían gran parte de las obras de Carlos Marx, y la intención de Weber era la de continuar con las investigaciones inacabadas de Marx.

En todo caso, Weber sí atacó los desarrollos «unilaterales» del marxismo acerca de que las ideas eran un mero reflejo de los intereses materiales, que prescribían y preordenaban el contenido de las ideologías. En sus investigaciones históricas Weber se concentró en el estudio de las ideas y su capacidad de moldear lo económico. En concreto, en su obra *la Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, indaga la influencia de los valores religiosos sobre la conducta de agentes económicos, pero como un aspecto de una cadena causal. Él se preguntó, en qué medida el protestantismo —como un sistema de ideas religiosas ascéticas— influyeron en la génesis de otra constelación de ideas que denomina «el espíritu del capitalismo», y es a través de este con-

junto ideológico como opera sobre el proceso mismo de constitución del sistema económico capitalista. Como lo dice el mismo Weber, se trata de determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de:

[una] mentalidad económica, de un Ethos económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético... [Weber, 1973: 18].

Su tesis se podría resumir de la siguiente manera: el protestantismo, su influencia educativa austera, legitimó ideológicamente el expolio del trabajo del obrero, a la par que enervaba la mala conciencia o los sentimientos de culpa del empresario, en la fase «salvaje» del capitalismo, y al mismo tiempo, ofrecía al trabajador una justificación ideológica (religiosa) de su ocupación como el de una vocación o, en sentido religioso como un «llamado»⁴.

4 «Hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y en segundo, con arreglo a la importancia que tienen para la ‘colectividad’ los bienes que han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio.. el ‘provecho’ económico que produce al individuo...» [Weber, 1973: 223-224].

La conducta racional del trabajador, fundada sobre la idea de vocación, se originó del espíritu del ascetismo protestante y se articuló con el proceso de racionalización creciente del «espíritu» del capitalismo.

Sin embargo, la tesis no debe interpretarse en el sentido del enunciado de una ley social ineludible, sino de un aspecto de una cadena causal. La influencia de la idea pedagógica de «vocación», introducida por el protestantismo, contiene los elementos éticos favorables a la promoción del espíritu capitalista, pero no es algo inevitable. Lo que sucedió —de acuerdo a Weber— fue un fenómeno histórico individual de confluencia de los dos procesos —ética ascética y capitalismo—, que se reforzaron mutuamente, dando lugar a una metódica devoción al trabajo y a la actividad empresarial que impulsaron un firme y pujante desarrollo económico capitalista.

Ahora bien, establecido el sistema capitalista, las ideas ascéticas del protestantismo ya no fueron condición necesaria para su evolución posterior y sostenimiento, como sí lo fueron para imprimir el carácter fuerte que asumió en sus primeros tiempos.

Aunque se ha afirmado que «Weber puso a Marx de cabe-

za» como él había dado vuelta a las ideas de Hegel, realmente «Weber las consideraba (a las ideas) como fuerzas auténticamente autónomas, capaces de afectar profundamente al mundo económico...» [Ritzer, 1998: 26].

Un uso más académico del tema de la ideología se adoptó a raíz de las investigaciones de Karl Mannheim (1893-1947), que llevaron a la fundación de la sociología del conocimiento (*Wissensoziologie*). ¿Qué implicaciones tiene este nuevo estatus teórico del estudio de las ideas? En primer término, como lo afirma Kurt Lenk, [1971: 40], «Crítica de la ideología y sociología del conocimiento se diferencian ante todo porque el concepto de 'ideología' empleado por ambos cobra, en cada uno, significaciones radicalmente diversas...». En la crítica tiene una función polémica y controversial y a ratos un sentido despectivo cargado de emotividad; en esta nueva rama de las ciencias sociales, se le incorpora un halo de asepsia y de neutralidad que raya en el cientificismo.

En segundo lugar, Mannheim inicia su labor tratando de indagar las bases existenciales de las producciones mentales, planteando la tendencia a ideologizar como un rasgo estructural del pensamiento humano. Exis-

te en los hechos una diversidad de adscripciones socioculturales de los individuos y los grupos; la cuestión es indagar y definir cuál de ellas es la decisiva en fijar los modelos de pensamiento. La perspectiva mental de los grupos varía según si están orgánicamente integrados, en cuyo caso su concepción del movimiento de la historia es hacia metas predefinidas por ellos, mientras que los grupos heterogéneos e inestables exhiben una propensión intuitiva a percibir la historia como actos fortuitos e imponderables; y la posición de clase de esos grupos solo será determinante en última instancia [Merton, 1970: 347].

De allí que el programa de investigación de las bases existenciales de las ideologías se centraría —según Mannheim— en el estudio a fondo de los grupos: su posición social, sus bases generacionales, sus profesiones, etc, y sus correspondientes modos de pensar. Solamente así se podría discernir, de la gran variedad de perspectivas y conocimientos, cuáles son las que predominan efectivamente.

Sin embargo, en esa primera indagación aún no se aclara qué conocimientos o productos mentales serían objeto de ese análisis profundo. Mannheim solamente le reconoce una determinación so-

cial a las ciencias sociales, políticas e históricas y al conocimiento de sentido común, pero no a las llamadas ciencias exactas y al conocimiento formal. Así, el objeto de estudio sería la posición social que determina la perspectiva, es decir, «la manera como alguien ve un objeto, qué es lo que percibe de ello y cómo lo construye en su pensamiento». La determinación del pensamiento según la situación social no invalida al mismo, pero restringe el alcance de la investigación y los límites de su eficacia [Merton, 1970: 353].

Un tercer aspecto que, según R. Merton, quedó bastante oscurecido en la sociología del conocimiento de Mannheim, es el de las relaciones entre pensamiento y sociedad. Este problema se derivaría de su postulado anterior sobre las bases existenciales de la ideología, que se indagaría en la posición social de los grupos; o sea que «una vez analizada la estructura del pensamiento, se plantea el problema de atribuirlo a grupos definidos». De allí la necesidad de hacer dos cosas: primero, «una investigación empírica acerca de los grupos o clases en los cuales prevalece tal modo de pensar», y segundo, «una interpretación de las causas por qué estos grupos o clases, y no otros, manifiestan tal tipo de pensamiento». Mannheim

piensa que para hacer este análisis e interpretación se necesita de una psicología social, campo en el que —según Merton— quedó en deuda con las ciencias sociales [Merton, 1970: 363].

Por el contrario, Zeitlin interpreta el pensamiento de Mannheim como un enriquecimiento en este campo, en tres perspectivas distintas aunque relacionadas entre sí: en el análisis de los grupos o clases sociales que son los «soportes» de diferentes ideas o corrientes de pensamiento, en relación con los sentidos total y particular de ideología y en su controvertida tesis de la «intelectualidad libre de ataduras ideológicas».

La primera perspectiva se refiere a que «la clave para la comprensión de los cambios en las ideas debe buscarse en el cambiante trasfondo social, sobre todo en el destino de los grupos o clases sociales que son los “portadores” de esos estilos de pensamiento» [Mannheim, p. 74, citado por Zeitlin, 1973: 330]. El autor elige el pensamiento conservador alemán posterior a los acontecimientos de la revolución francesa como un estilo de pensamiento (o ideología) que representa una reacción política e intelectual a ese hecho histórico que había estremecido hasta sus cimientos *ancien regime*, y en particular, como un re-

chazo ideológico al iluminismo y la *aufklärung*, y una reivindicación de la tradición y sus valores conculcados.

Precisamente, los sopor-tes sociales de la ideología conservadora en Alemania eran básicamente «los estratos sociales e intelectuales que permanecieron fuera del proceso capitalista de racionalización, o al menos desempeñaron un papel pasivo en su desarrollo» [Mannheim, s/f: 87, citado por Zeitlin, 1973: 331]; se refiere particularmente a la aristocracia terrateniente, la pequeña burguesía y los campesinos, representados por los intelectuales del movimiento romántico que en sus escritos ponen al descubierto que la modernidad trastoca todos los valores tradicionales del viejo modo de vida: la comunidad, la familia, la certidumbre intuitiva y la experiencia espiritual, con su grosero industrialismo, contractualismo, racionalismo y materialismo frío.

Desde el punto de vista histórico la crítica y oposición inicial al capitalismo provino de las filas conservadoras y no del movimiento socialista. Mannheim propone la hipótesis de que muchas de las críticas hechas por la derecha conservadora fueron tomadas por los sectores de izquierda, reelaboradas y adaptadas a las condiciones

peculiares del proletariado industrial moderno, en su lucha ideológica contra la burguesía.

Basa su alegato en que la posición social del proletariado le imprime una tendencia al irracionalismo que lo opone al «espíritu de cálculo característico de la burguesía exitosa». En el proletariado hay residuos del irracionalismo que aún persiste en los canales informales de un capitalismo aún joven en su primera fase, y que hacen del proletario proclive a las acciones revolucionarias; en definitiva, el proletariado depende del «Elan⁵ revolucionario» para lograr éxito en sus batallas contra su enemigo de clase, lo cual es siempre una fuerza irracional: este impulso revolucionario se asemejaría a la contrarrevolución conservadora, que se apoya en motivaciones irracionales de ese tipo.

Todos los «estilos de pensamiento» a los que llamó luego «ideologías», como el liberalismo, el socialismo y el mismo conservadurismo, se desarrollan en cada caso, según perspectivas diferen-

5 Élan Vital: “ímpetu original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación... por intermedio de organismos desarrollados que actúan a modo de enlaces”. Concepto de la Filosofía de la vida de Henri Bergson [Ferrater Mora, 1973: 55]

ciadas de clase y de partido. Todas son —para Mannheim— parte de su «concepción total de ideología» (que se diferencia de una concepción particular); es decir, de la *Weltanschauung* —o concepción del mundo— de una clase y una época histórica, que se enfrenta a otras ideologías totales adversarias como sucede con las ideologías burguesa-liberal y la proletaria-socialista o la conservadora-tradicional. La concepción particular de ideología sería más bien de tipo psicológico-individual, mediante la cual se enmascara u oculta intenciones e intereses propios, que irían desde la mentira calculada hasta el autoengaño. Esta distinción es necesaria puesto que cuando una clase o grupo expresa su concepción de vida no está enmascarando sus intenciones, ni ellas serían burdo reflejo de intereses materiales estrechos. Para este autor, el marxismo fundió ambas concepciones para usarlas como arma ideológica; sin embargo, los opositores a la ideología marxista aprendieron el uso de las técnicas de desenmascaramiento ideológico contra el marxismo, y en este proceso la ideología se convirtió en objeto de análisis de las ciencias sociales [Mannheim, p. 67, citado por Zeitlin, 1973: 345]. Esto llevó a que el análisis ideológico se enriqueciera con el análisis

sociológico, lo cual logra separar dos momentos: el primer momento, que es cuando una clase o grupo descubre la «determinación situacional» de las ideas de sus adversarios, sin embargo, aun no cobra conciencia de que las propias ideas están influidas por su posición social de clase; el segundo momento se da cuando se cobra autoconciencia de la necesidad de someter a juicio ideológico, no solo las ideas del oponente, sino también las suyas propias.

Pero, ¿quién puede lograr semejante desdoblamiento? o sea: enjuiciar objetivamente las posiciones de su propia y de las otras clases. Aquí es donde entra la tercera tesis de Mannheim: el de una categoría social de «ideólogos» de una u otra clase que se encuentran entre las clases, pero no por encima de ellas: los intelectuales. Estos serían una especie de «agregado sin clase» o estratos intersticiales, que necesariamente se convierten en «un satélite de una u otra de las clases y partidos existentes» [Mannheim, p. 104, citado por Zeitlin, 1973: 346].

Para Mannheim, la posición de los intelectuales les permite este «relativo desapego» de los compromisos ideológicos; su capacidad y formación les dan potencialidades de las que carecen otros sectores, y esta se expresa

en el manejo de una multiplicidad de perspectivas frente a cualquier problema. Lo que no significa que no compartan o sean afines a las diferentes tendencias ideológicas de unas u otras clases o partidos. En ese sentido, este estrato no es tan cohesivo, como lo son las clases, frente a las situaciones que enfrentan pero también, aunque se emancipen de una clase, no necesariamente se van a alinear con otras; y, finalmente, los intelectuales no son garantía de la validez de todo lo que interpretan, ni una especie nueva de profetas o «instruidos en revelaciones» (aunque algunos lo pretendan) [Mannheim, p. 106, citado por Zeitlin, 1973: 347].

Resumen

Lo que podemos denominar como el positivismo inicial (Comte, Durkheim y Pareto) presenta un uso de la noción de ideología cuya pretensión común es, si cabe decirlo así, la búsqueda de los datos y hechos sobre los cuales se pueda controlar «científicamente» la imaginación ideológica, que no contribuya al progreso ordenado o al control de los impulsos ciegos de la conciencia individual a través de la «conciencia colectiva» que los convierte en normas

de la acción humana obligatorios y socialmente coercitivos, o, finalmente, culminar con Pareto en la necesidad del control de la conducta no racional de la masa (los residuos y derivaciones) por las elites, que con su dominio de la racionalidad científica son las únicas capaces de dominar y someter la caótica naturaleza de los impulsos humanos.

Más complejo y variado se presenta el uso de la ideología en la perspectiva del neopositivismo (representado en Weber y Mannheim), cuyas investigaciones proponen una serie de tesis en donde se mezclan las influencias de diversas perspectivas filosóficas y de ciencias sociales, y en las que nos parece encontrar una serie de aportes o líneas nuevas de estudio del tema de las ideologías.

Así, por ejemplo, en Weber podemos encontrar un intento por indagar la «fuerza material» de las ideologías, para entroncar con un interés intelectual del joven Marx y superar el burdo enfoque del marxismo dogmático de los seguidores de un pretendido «materialismo científico», que en sus versiones «populares» derivaron en un positivismo economicista que Marx tanto criticó.

El caso de Mannheim es más bien el de un enfoque más académico de la noción de ideo-

logía (la sociología del conocimiento), que partiendo de Marx busca caminos propios al combinar ideas del hegelianismo, de la filosofía y sociología culturalista alemana (Weber, Simmel, etc.), con las cuales propone una serie de hipótesis que enriquecen el debate acerca de las bases existenciales de las ideas, la función de las ideologías, su distinción entre ideologías totales (concepciones del mundo) e ideologías particulares (el engaño y autoengaño de las ideas propias) y el peculiar papel de los «ideólogos» o intelectuales, con cierto desapego de las ideologías de clase. Por estas y otras aportaciones, a Mannheim se le ha denominado como «el autor más original y serio en el campo del repensamiento empírico de la filosofía de Marx...» llamando a su enfoque «un materialismo diluido» [Sartori, 1984: 115].

Bibliografía consultada

Ferrater Mora, José [1973]. *La filosofía actual* (3ª ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.

Gorlitz, Axel [1980]. *Voz: Ideología. Diccionario de Ciencia Política*. Madrid, España: Alianza Edi-

torial.

Gramsci, Antonio [1975]. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. México: Juan Pablos editor.

Kriele, Martín [1980]. *Introducción a la teoría del estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del estado constitucional democrático*. Buenos Aires, Argentina: Editorial De Palma.

Lenk, Kurt [1974]. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección de textos*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

Mari, Enrique E. [1974]. *Neopositivismo e ideología*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).

Merton, Robert K. [1970]. «La sociología del conocimiento». En: *Sociología del siglo XX* (tomo I, 2ª ed.) G. Gurvitch y W. E. Moore (dirección). Barcelona, España: Editorial El Ateneo S.A.

Ritzer, George [1998]. *Teoría Sociológica*. María Teresa Casado (trad.). México: Mc Graw-

Hill.

Ediciones Península.

Sartori, Giovanni [1984]. *La política: Lógica y método de las ciencias sociales*. Marcos Lara (trad.) México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Weber, Max [1973]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2ª ed.) Luis Legaz Lacambra (trad.). Barcelona, España: Ediciones Península.

Touchard, Jean [2006]. *Historia de las ideas políticas* (6ª ed.), J. Pradera (trad.). Madrid, España: Editorial Tecnos.

Zeitlin, Irving [1973]. *Ideología y teoría sociológica* (2ª ed.) Nestor A. Míguez (trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Trías, Eugenio [1970]. *Teoría de las ideologías*. Barcelona, España:

Capítulo II

Los marxistas

Aún cuando todo pensamiento que parte de las ideas de Marx y Engels o de cualquier doctrina ya presenta en su elaboración una revisión y adaptación de ellas a nuevos contextos y por tanto, se pueden rotular con el prefijo «neo», respetamos la autodesignación como «marxistas» —«continuación» del Marx original— a la reinterpretación y adaptación práctica que principalmente hicieron Lenin y Mao, aunque ello sea punto debatible. De allí el rótulo de marxismo adjudicada a las versiones o variantes del pensamiento de Marx, en este capítulo.

Ya dejamos apuntado en la introducción que en el Marx clásico existen dos giros dialectizados en el uso de «ideología»: uno, que la ideología es «encubridora» de situaciones de dominación y explotación de clases, y esto es ignorado por los dominados y explotados; y otra, que presenta a la ideología como expresión de relaciones sociales reales, o expresión ideal de las condiciones de existencia de las clases, que indica a la ideología como dominante en el terreno del pensamiento; o sea que la «falsa conciencia» sería a la vez expresión de algo real, y am-

bas fases o caras se presentarían en forma inescindible en su complejidad en los procesos históricos reales, aunque teóricamente puedan diferenciarse.

1. El marxismo-leninismo

Lenin (Vladimir Ilich Uliánov 1870-1924), el dirigente de la Revolución Bolchevique de 1917 en Rusia, entendió esa complejidad y trató de darle una respuesta práctica que ha sido objeto de muchas discusiones desde su formulación. El problema enfrentado por Lenin fue el de la «vocación revolucionaria» de la clase obrera [Settembrini, 1982: 899], es decir, cómo superar en las filas obreras la ideología burguesa del economicismo o tradeunionismo —el cual limita la lucha al campo de las reivindicaciones inmediatas de clase— y lograr una conciencia revolucionaria de tipo socialista. Es evidente que el supuesto implícito de lo que se denominó luego «leninismo» o «marxismo-leninismo», es el de la lucha ideológica entablada en el proceso de la política práctica entre la «falsa conciencia» y la «conciencia revolucionaria» en el seno del movimiento obrero con tendencia socialista. El debate ideológico se había planteado a través de la crí-

tica del llamado «revisionismo» de Eduardo Bernstein⁶ a la ideología marxista ortodoxa, que orientaba en la última década del siglo XIX la social democracia alemana.

Eduardo Bernstein ponía en entredicho las «certezas» de la doctrina del marxismo ortodoxo del Partido Social Demócrata (SPD), en particular la premisa de que el propio desarrollo capitalista y la lucha de clases que brotaba espontáneamente de las contradicciones económicas engendrarían directamente la conciencia de la necesidad de la revolución socialista en la clase obrera, lo cual lo convertiría sujeto de la revolución.

Además, Bernstein adelantó una idea retomada por Lenin de otro alemán, Carlos Kautsky⁷:

6 Eduardo Bernstein, íntimo colaborador de Federico Engels en la estructura del partido Social Demócrata Alemán —SPD— escribió entre 1896-99 una serie de artículos que fueron publicados en 1899 como libro: *Las premisas del socialismo y las tareas de la social democracia* que es denominado como la «biblia del revisionismo».

7 Carlos Kautsky, colaborador de F. Engels y a la muerte de este el más importante teórico del “marxismo ortodoxo”, conocido por la popularización de las doctrinas económicas de Marx que sirvió a generaciones

el dato de que la ideología socialista no era asunto exclusivo de los obreros. Como ideología, sostenía Bernstein, (el socialismo) no surgió de la clase obrera, aun cuando movimientos e ideologías obreras contribuyen a su desarrollo. En el origen del movimiento socialista de la época moderna, se encuentran luchadores y pensadores (provenientes) de la clase burguesa impulsados por motivos ideológicos, en su mayoría éticos... [Bernstein, citado por H. Heiman, 1982: 249].

Lenin, en polémica con los socialistas de su propio Partido Social Demócrata de Rusia —influidos por el revisionismo—, en 1901-1902, escribió una serie de artículos en el periódico del partido *Iskra* (la chispa), que posteriormente fueron reunidos en el texto básico del leninismo «¿Qué hacer?» [Settembrini, 1982: ídem.]; apoyándose en comentarios del marxista alemán ya citado, Carlos Kautsky, Lenin hizo esta sorprendente afirmación:

Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia social-demócrata (socialista). Esta solo podía ser introducida desde fuera. La historia de

de obreros socialistas en estudio del “Capital” de Carlos Marx.

todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, solo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunio-nista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses... [Lenin, 1983: 31].

Como planteábamos en la primera parte de este trabajo, para Carlos Marx la verdad o falsedad de una ideología no se deduce de su ligamen a determinados intereses de clase, sino que brota del movimiento o automovimiento hacia la liberación de las cadenas que sujetan a los grandes grupos dominados. Pero, ¿cómo se produce ese movimiento hacia la emancipación de la clase obrera? Esta pregunta, que fue contestada en forma muy general por Marx, solo

se presentó a la praxis del Partido Social Demócrata Alemán al fallar los presupuestos del marxismo ortodoxo del SPD, que esperaban que la clase obrera superara en forma natural sus inclinaciones por el economicismo.

La ansiada emancipación de la clase trabajadora como resultado de una praxis revolucionaria nunca se concretó, sino que el movimiento quedó enmarcado y sujeto a una práctica reformista que contradecía los supuestos de la ideología revolucionaria y que segregó una contraideología integracionista de la clase obrera: el citado revisionismo de Eduardo Bernstein.

En ese sentido, la respuesta leninista a la pregunta de cómo superar la «alienación» de la clase obrera, encerrada en los estrechos límites de la ideología «economicista», fue poco ortodoxa pero adecuada a las condiciones específicas de Rusia: atraso de la ideología burguesa y de su clase portadora, y avance de lo relativo al pequeño pero cohesionado proletariado, con un enorme campesinado abrumado por la crisis.

Entonces, si la conciencia revolucionaria-socialista es ajena a la práctica economicista de la clase obrera en general, ¿cómo introducirla en una praxis superadora de su «mala conciencia»?

Lenin contesta:

[...] la lucha política (de los socialistas) es mucho más amplia y compleja que la lucha económica de los obreros contra los patronos y el gobierno. Del mismo modo la organización de un partido revolucionario debe ser de un género distinto que la organización de los obreros para la lucha económica; (esta) debe englobar ante todo y sobre todo a gentes cuya profesión sea la actividad revolucionaria... (una organización de revolucionarios)... (En la cual) debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales..., no debe ser muy extensa y... que sea lo más clandestina posible..." [Lenin, 1983: 111]

Lo anterior no coincide con la «codificación» que se hizo de estos y otros aspectos de las ideas de Lenin, en particular, por José Stalin (1879-1953)⁸, quien ya en

8 José Stalin: seudónimo del revolucionario georgiano, José Visarionovich Zhugasvili, que se convirtió en el hombre fuerte del Estado y del partido comunista de Rusia después de eliminada toda la oposición Bolchevique, y que con su teoría del socialismo en un solo país emprendió la industrialización y colectivización de la Unión Soviética en los años 30

el poder ordenó una selección de ideas de Lenin, referenciadas y referidas con la autoridad de Marx y Engels, y cuyo contenido doctrinal fue dogmáticamente impuesto como «ideología oficial» (única verdad) del Estado Soviético y de los partidos comunistas afiliados a la Internacional Comunista Comintern [Kernig y Sheibert, 1975: 62-69]. Esta selección tomó forma en la conferencia de Stalin sobre «fundamentos del leninismo» de 1923, y en su obra *Cuestiones del leninismo*, publicada en 1926, y que le sirvió en la lucha ideológica-política contra sus opositores políticos del momento (Trotsky, Zinoviev, Kamenev, Bujarin, etc.) para consolidar su poder; posteriormente se constituyó en la denominada ideología marxista-leninista, fundamento «ideológico científico» de la total cosmovisión soviética sobre el mundo, la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. [Koblernics, 1975: 32-41], y que por muchos autores fue calificado como «estalinismo».

2. Estalinismo

El estalinismo es la versión codificada del leninismo, al convertirse en la ideología oficial del nuevo Estado Soviético. Funcionó

del siglo XX.

como ideología encubridora de una praxis, cuya distancia con las doctrinas marxistas llena de ideas humanitarias fue cada vez mayor:

Stalin encajó la teoría Marxista en el lecho de procusto de la realidad soviética convirtiendo al marxismo en una ideología institucional (...), unas veces debía la teoría confirmarse en el mundo imaginario; otras, la realidad había de hallar su justificación en una teoría imaginaria. Unas veces la teoría podía obrar como si no hubiera ninguna realidad; otras debía ser presentada como si la realidad le correspondiese. [Marek, 1977: 12].

Algunos ejemplos de lo anterior: en la Constitución Soviética de 1936 se incorporó el principio del derecho a la autodeterminación de las nacionalidades, pero con la reserva de Stalin de que ello solo era posible para las nacionalidades de la periferia, no para las repúblicas autónomas del centro, con lo cual el principio se negaba. Stalin defendía apasionadamente el derecho a la libre investigación y discusión, si con ellas no se contradecían sus autoritarias opiniones. Stalin impuso a los lingüistas y a los biólogos soviéticos de su

época las teorías reconocidas por él como las que se adecuaban a la «doctrina científica» del marxismo-leninismo; posterior a la colectivización forzada y a la industrialización de los años treinta, Stalin proclamó el bienestar social en toda la URSS, el rebasamiento de las contradicciones campo-ciudad y de las contradicciones entre trabajo manual y trabajo intelectual, pintando un cuadro idílico que cuadraba con sus ideas pero no con la realidad [Marek, 1977: 13-15; Hingley, 1978: 103-107].

El estilo estalinista es muy trillado, pero calculado en sus efectos ideológicos, en sus discursos y escritos: recoge los análisis y las propuestas de tareas para el ejercicio del poder socialista a la manera de un catecismo religioso, plasmado todo en pautas simples y corrientes:

[...] tres rasgos esenciales del materialismo. Cuatro rasgos esenciales de la dialéctica. Tres particularidades del ejército rojo. Tres raíces sociales del oportunismo (...) con un vocabulario reducido, a base de algunos ejemplos de la literatura rusa, Stalin fijó la orientación de los cuadros de su país, y de todo el movimiento comunista de su época, los mismos argumentos, las mismas expre-

siones son repetidas siempre, una y otra vez para que queden bien grabados: muchas fórmulas finales hacen el efecto que el amén de las oraciones... [Marek, 1977: 21].

La lógica de Stalin es sencilla y coercitiva, afila todas las discusiones con la fórmula maniquea: o esto o lo otro, no hay término medio. O colectivización o vuelta al capitalismo. O con la oposición contra la unión soviética, o con la unión soviética contra la oposición. No hay matices ni fórmulas intermedias. Las cuestiones teóricas solo dejan la posibilidad de decir sí o no. La dirección del pensamiento es sugestiva, no ofrece otra salida que el asentimiento o la condena..." [Marek, 1977: 22].

En el estalinismo, la ideología marxista-leninista, sancionada como la concepción científica del mundo del pensamiento, la naturaleza y la sociedad, «no había ninguna duda, ningún problema, ningún error. Se construiría un mundo cuya convincente lógica persuadiría a los espíritus revolucionarios, solo que ese mundo no era un mundo real». La canonización de las tesis del marxismo-leninismo no deja espacio a la duda, la discusión se transforma

en hermenéutica y paráfrasis, en una interpretación escolástica de citas infalibles...» [Marek: 152].

3. Trotskismo

Entre las variantes que se identifican como «continuidad del marxismo revolucionario» está la ideología trotskista del revolucionario ruso León Davidovich Bronstein (alias Trotsky, 1877-1940)⁹; la idea central que lo convierte en expresión de la ideología marxista es su teoría de la revolución permanente, que se ha convertido en sinónimo de «trotskismo». Los aspectos que la componen en síntesis son: primero, el capitalismo en Rusia era débil y no había sido protagonismo de una burguesía nacional, sino del Estado y el capitalismo extranjero; el proletariado era pequeño y concentrado en tres o cuatro ciudades grandes, el campesinado no tenía potencial revo-

9 León Trotsky: de los más importantes dirigentes de la revolución rusa de 1905 y de 1917; fue colaborador y antagonista de Lenin. En el gobierno Bolchevique fue comisario de guerra y de los organizadores del ejército rojo; a la muerte de Lenin entró en disputa con José Stalin hasta que vencido por este fue expulsado de Rusia en 1929, y asesinado por agentes estalinistas en 1940, en México.

lucionario por su dispersión; por tanto, la lucha del proletariado era en contra del Estado autocrático. Segundo, y como consecuencia, la revolución podía ser proletaria en sus métodos, pero a la vez burguesa en sus tareas, a la cual caracterizaba como «dictadura del proletariado». Tercero, en la conducción y el mando, el proletariado dueño del gobierno revolucionario podía «arrastrar» a sectores no proletarios al tren de la revolución y, en especial, despertar al campesinado con propaganda y medidas radicales: confiscación de tierras, uso de la fuerza contra los opositores y destitución a los indecisos de los sectores no proletarios. Así, las tareas burguesas se convertirían rápidamente en tareas socialistas, que es lo que llamó «Ley del desarrollo desigual y combinado». De esa manera, la revolución socialista en la atrasada Rusia, se convertiría temporalmente en la cabeza de la revolución mundial; sin embargo, esta solo sería posible si encendía con la antorcha revolucionaria el polvorín europeo, «Así se cierra el ciclo de la revolución permanente; la revolución burguesa se convierte en proletaria y la proletaria nacional en internacional».

Tal como se mira es una construcción teórica coherente, pero cuya hipótesis no está de-

mostrada. En ella se proyectaba su propio temperamento revolucionario radical; es decir, que no aparece el sujeto revolucionario tal como era, sino como Trotsky lo idealizó, lo creó a su imagen y semejanza cuando descubrió (ya como funcionario del gobierno revolucionario) que los trabajadores querían seguir caminos propios, empleó la violencia contra ellos, alejándose dolorosamente de sus presupuestos teórico-ideológicos planteados tan nítidamente en su teoría de la revolución permanente [Braham, 1975: 139-143].

Esta idea que fue concebida por Trotsky muy tempranamente, a sus 26 años en la cárcel —posterior a su participación como dirigente de la revolución frustrada de 1905—, se le ha criticado como «la idea de una conflagración continua en todo tiempo y lugar— una suerte de carnaval metafísico de la insurrección...— que se prestó después a ser distorsionada por sus partidarios y opositores por su ‘carácter romántico idealista’» [Krássó, 1977: 13].

Finalmente, otro aspecto que en el trotskismo tomó formas ideologizadas fue su consideración voluntarista de la acción de las masas, a las que llama fuerzas sociales. Como afirma el autor citado, «sus escritos presentan a la fuerza de las masas dominando

constantemente a la sociedad, sin organizaciones políticas o instituciones que intervengan en la dirección de ellas hacia su objetivo revolucionario, lo cual lo lleva a presentar la lucha de clases como una verdad interna e inmediata de todo acontecimiento político, y a las fuerzas de las masas como los únicos agentes históricos». [Krasó, 1977: 19-20].

4. El maoísmo

El carácter autónomo de las ideas de Mao-Tse-Tung (1893-1976)¹⁰, partiendo de su adhesión al marxismo y al leninismo, ha dado lugar a la variante china del maoísmo como praxis revolucionaria aplicada a países atrasados. Aun cuando los puntos centrales del pensamiento del Mao son muy variados, en este momento nos interesan únicamente los concernientes a nuestro tema; y en este caso, a cómo se hace uso de la ideología

10 MAO-TSE-TUNG. Líder y máximo teórico de la revolución China que llevó al poder a los comunistas en 1949, después de 30 años de lucha en una «Guerra popular prolongada», sobre la cual Mao aportó al movimiento guerrillero del tercer mundo sus experiencias de dirigente de una revolución en un país atípico para la teoría marxista.

marxista en contextos concretos, a través de una praxis de transformación revolucionaria, los cuales expresan aparentemente esfuerzos por aplicar creadoramente una «ideología científica» y cuya pretensión última sería la superación objetiva de la «falsa conciencia, como imagen distorsionada de los procesos sociales y apertura a nuevas realidades».

Hay que considerar que la ideología maoísta, además de la peculiaridad de la cultura oriental china en que se desarrolló, tuvo un largo período de elaboración en un marco histórico de guerra prolongada (1927-1949); y que su aplicación creativa se hizo en el contexto de una revolución triunfante [Cohen y Grimm, 1975: 109-115].

Es evidente que el maoísmo es una adaptación a las condiciones culturales chinas de una ideología concebida en la Europa industrializada, por lo cual estamos ante una revisión del marxismo desde enfoques radicales. Sin embargo, una primera idea que acepta sin reservas de los escritos de Lenin es su concepción organizativa de un partido de revolucionarios profesionales, disciplinados, que representan la voluntad de las masas, lo cual lo llevó a adoptar los presupuestos ideológicos acerca de la incapacidad de las masas para dar el salto hacia

la «conciencia revolucionaria»; no obstante, en Mao no existía la necesidad del debate con la ideología economicista, porque el proletariado en China era el 0.52 % o menos de la población y la burguesía no llegaba al 3.2 % [Cohen y Grimm: 123], por lo que rompió con la idea del partido vanguardista elitista, impulsando el ejercicio del liderazgo en permanente contacto con el pueblo. Esta política se practicó como consecuencia de la llamada «actitud Yenán» que es, en parte, la extensión a toda China de una utopía social idealizada. Esta se experimentó durante la lucha de resistencia contra los japoneses (1937-1945) en la provincia de Yenán al norte de China.

Este territorio estaba ocupado milenariamente por una sociedad campesina donde el trabajo agrícola y la defensa armada se integran, creándose así una estrecha unidad entre pueblo común, y vanguardia, aprendizaje de las solidaridades e igualitarismo, comprensión que rompía el machismo ancestral, autoritarismo, dogmatismo y elitismo, poniendo las bases de una cultura popular que integraba tradiciones campesinas con la lucha revolucionaria y el espíritu comunitario [Sánchez Mora, 1980: 82]. Otro aspecto de la ideología maoísta es su peculiar manejo de la idea de

la praxis, que se fundamenta en la milenaria tradición China de la dialéctica del Yin y el Yang¹¹. Conforme a ella se da la prioridad al comportamiento, la actitud y el estilo de vida, o sea a la formación de la personalidad en el servicio de la comunidad, que se pone por encima de la fidelidad a la «doctrina correcta». De ese modo, la praxis es «piedra de toque» para corregir la teoría, convirtiendo a las ideas y pensamientos en ideología práctica [Cohen y Grimm: 119]. A este respecto la noción de contradicción, heredada del marxismo y el leninismo, recibe un tratamiento peculiar; la contradicción «no solo está en general en todas las cosas, sino que, además, la modificación del aspecto fundamental de una contradicción cambia el carácter de una cosa. La perenne dialéctica real»... «crece hasta convertirse en una ley dinámica del movimiento, según la cual las cosas que se enfrentan en contradicción u oposición, unas veces se complemen-

11 Ying-Yang: proviene de la filosofía taoísta, según la cual todo lo que acontece se consume en posición-contraposición, tesis-antítesis; las dos fuerzas actuantes originarias reposo- movimiento que contienen en germen a todo; son el YIN-YANG, íntimamente entrelazados y que de su interacción surgen otras fuerzas..., etc.

tan, otras luchan entre sí, otras se convierten la una a la otra o se influyen mutuamente»... [Cohen y Grimm, ídem.] Aquí se nota, además de la influencia del Yin-Yang, la extensión de la idea de contradicción y la lucha de opuestos en el seno del pueblo, a una sociedad socialista, las cuales realísticamente deberán recibir un tratamiento adecuado y correcto.

Finalmente, como consecuencia de esa «terapia» aplicada a las contradicciones inevitables en el socialismo, enfrenta el maoísmo el problema de la transformación o reforma del pensamiento, que articule las actitudes subjetivas en forma consecuente con las modificaciones objetivas introducidas en el entorno:

el mundo se habrá convertido en comunista cuando casi todos los hombres hayan transformado conscientemente su pensar y su comportamiento dejando el punto de vista egoísta por el sentido de la comunidad; cuando no se busque el beneficio de unos pocos, sino el bienestar de todos, pasando de la maldad a la bondad... [Cohen y Grimm: 120].

Mao enfrentó este problema con la llamada «revolución cultural»

(1968-1976), cuya finalidad principal era la destrucción de patrones de conducta e ideologías burocráticas, clasistas y conservadoras, mediante el progresivo crecimiento de hábitos proletarios e igualitarios; como las masas por sí mismas no son capaces de «proletarizarse», la fuente de la virtud proletaria se encuentra más allá de las leyes e instituciones, reside en el líder máximo de la revolución. Sin embargo, la revolución cultural apela a las masas como educadores del partido, a la vez que el proceso de extirpación radical de malos hábitos es trabajo de corrección de los defectos de la vieja sociedad que todavía se resiste a morir en la nueva sociedad. [Sánchez-Mora, 1980: 83]

Síntesis

En síntesis, en relación a los usos del término ideología en las variantes marxistas que abordamos en este sumario como: leninismo, estalinismo, trotskismo, y maoísmo, los bosquejamos así: el leninismo plantea que, la superación de la «falsa conciencia» en la clase obrera debía provenir de afuera, por su fatal propensión a caer en la «ideología burguesa» del economicismo; además que la conciencia revolucionaria tenía que ser

llevada a la clase obrera por medio del mecanismo de la organización de un partido de nuevo tipo, formado por «hombres entregados profesionalmente» a la revolución y en el cual se superaría la división entre trabajadores e intelectuales.

El estalinismo, como versión oficial de la ideología del Estado Soviético, es un conjunto de ideas cristalizadas como «verdades definitivas», en un conjunto de manuales o tratados de «marxismo-leninismo», cuyo objetivo era el encubrimiento y deformación de situaciones históricas variables, tanto del capitalismo «decadente» como del «socialismo realmente existente», y cuyo uso práctico se ha reducido a sectores muy conservadores en el movimiento comunista, después de la caída de los países del bloque del este europeo.

El trotskismo es una interpretación radical del marxismo en relación a la idea de revolución permanente, cuya construcción lógica es coherente consigo misma, pero que la praxis revolucionaria la ha negado reiteradamente por su «carácter romántico idealista»; tiene a su base una visión «voluntarista» de la actividad de las masas, que trasciende cualquier encuadre organizacional de la energía revolucionaria.

El maoísmo es una traducción

del marxismo-leninismo en clave «oriental», en donde se mezclan ideas de una doctrina creada en condiciones de «revolución industrial» y expansión obrera —en el capitalismo occidental— con ideas provenientes de filosofías morales confucianas y taoístas, que ponen el acento en actitudes y comportamientos propios de comunidades campesinas del norte de China.

Bibliografía

Bobbio, N y otros [1982]. *Diccionario de política* (1ª ed., traducción: Raúl Crisapio y otros). México: Editorial Siglo XXI.

***Artículo sobre Leninismo, por Domenico Settembrini, tomo 2, pp. 897 a 905.

***Artículo sobre Maoísmo, por V. Ancarani, tomo 2, pp.960 a 966.

Carr, Edward H. [1970] *Estudios sobre la revolución*. (2ª ed., traducción: Eugenio Gallego) Madrid: Alianza Editorial.

Fischer, E. y otros [1974]. *Lo que verdaderamente dijo Lenin* (1ª ed., traducción: Chamorro G.). México: M. Aguilar Editor.

García, Ramón y otros (comp.) [1955]. *Introducción a las ciencias políticas*. España: Uned.

Heimann, Horst (comp.) [1982]. *Textos sobre revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein* (1ª ed., traducción: Mariano Fernández y otros). México: Nueva Imagen.

Ballenstrem y W. Schieder [1975]. "F. Engels." En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos* (tomo II) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 59-74.

Schuster [1975]. "K. Kautsky", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo II) Kerning, C.D. (dir.). Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 138-146.

H. Monsen [1975], "F. Lasalle", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 1-37.

Kenyon, A. [1975]. "V.I. Lenin", En:

Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 37-62.

Claus de Kerning [1975], "Leninismo", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 62 a 82.

H. Stuke [1975], "R. Luxemburgo", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros pp. 84 a 109.

Cohem y T. Grimm [1975], "Mao. Maoísmo", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 109-127.

Rubel, M. [1975] "C. Marx", En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo III) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción

- por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 128 -153.
- Steinberg, H. I. [1975] “Marxismo”, En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo IV) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 1 a 32.
- Koblernics C. [1975] “Marxismo-Leninismo”, En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo IV) Kerning, C.D. (dir.). Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp.32 a 41.
- Lidtke, V. [1975] “Revisionismo”. En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo V) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 16 - 39;
- Hingley R. [1975], “Stalin-Estaliniismo”. En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo V) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 93 - 115.
- Brahm H. [1975] “Trotsky. Trotskismo”. En: *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*, (tomo V) Kerning, C.D. (dir.) Ediciones Río Duero, traducción por Eloy Rodríguez Navarra y otros, pp. 136 - 149.
- Krassó, Nicolás y otros [1977]. *El marxismo de Trotsky* (3ª edición, traducción: O. Castillo). México: Siglo XXI Editores.
- Lenin, V. I.[1983] *¿Qué Hacer?*. México: Editorial Cartago.
- Marek, F. [1977] *Lo que verdaderamente dijo Stalin* (traducción Miguel Chamorro, 1ª ed. español). México: Aguilar.
- Rey, Juan Carlos [1969]. «Poder espiritual y auctoritas. En el pensamiento Marxista» (Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos No. 20). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Sánchez Mora Elena [1980]. *Utopía y praxis*. México: Editorial Trillas, 1ª edición.
- Souyri, Pierre [1971]. *El marxismo después de Marx* (1ª edición, traducción de Adrover). Barcelona, España: Ediciones Península.

Capítulo III

Los neomarxistas (I)

Incluimos bajo este epígrafe a un conjunto de pensadores divididos en dos corrientes: los «políticos» y los «teóricos». Los primeros son tres grandes dirigentes marxistas «radicales» que revisan esa ideología, orientados por una práctica revolucionaria, en un momento histórico en que se experimenta el ingreso a un período de reflujos o de descenso de la marea revolucionaria en la Europa de inicios de 1920. En este grupo figuran: el filósofo alemán Karl Korsch, el filósofo húngaro Georg Lukács y el político italiano Antonio Gramsci.

Los «teóricos», que se agrupan en la llamada Escuela de Frankfurt, muy lejos de los avatares de la acción revolucionaria, y no obstante ello, emprendieron una reinterpretación de la ideología marxista, en los años 30, 40, 50 y 60 para captar las nuevas complejidades de las sociedades del siglo XX.

En este trabajo abordamos a los «políticos», tomando en consideración los aportes teóricos de fundamental importancia para la renovación de los usos de la ideología marxista; en otro capítulo, incursionaremos en el pensamiento de la “Escuela de Frankfurt” y

su impacto en el uso de las ideologías marxistas sobre los movimientos contestatarios de la segunda mitad del siglo XX: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse.

I. Karl Korsch (1886-1961)¹²

Este filósofo y abogado alemán, militante socialista primero y luego comunista, fue condenado por «desviacionista» junto al filósofo húngaro G. Lukács y al economista italiano A. Graziadei en el movimiento comunista internacional. Korsch plasmó sus controvertidas tesis que le acarrearón su purga del movimiento comunista¹³

12 Fue combatiente en la 1ª Guerra Mundial, comisario de justicia de la república soviética de Turingia (Alemania 1923) y diputado socialista; en 1926 fue expulsado del P.C. alemán por su rechazo de la “práctica oportunista” de la III internacional comunista y por haber publicado una ANTICRÍTICA. (Ver A. Sánchez V. 1971, 10-11, Paul Mattick, 1973, 5-6 y Perry Anderson, 1979, 38, 41 y 42.)

13 Durante el V congreso de la III internacional comunista de Moscú (1924), el secretario ZINOVIEV condenó “el revisionismo” “teórico de tres dirigentes y doctrinarios de los P.C. de tres países: “si queremos al leninismo no debemos per-

en su más conocida obra, *Marxismo y filosofía* [1923].

Los puntos más relevantes de su concepción de ideología están referidas a la cuestión, muy debatida entonces, de la relación teoría-praxis o el vínculo conciencia política y práctica política, en el movimiento revolucionario europeo, en momentos en que ya hay signos de reflujo en su capacidad de influir al movimiento obrero con objetivos socialistas.

La pretensión declarada de Korsch era «restablecer la relación interna entre teoría revolucionaria, práctica revolucionaria», cuyo significado era «salvar a la dialéctica conciencia-realidad» y restaurar el nexo interno-externo teoría-praxis [Sánchez V., 1971: 9-10].

Para lograr su objetivo,

mitir que esta tendencia de extrema izquierda se convierta en revisionismo teórico... El camarada (italiano, Antonio) Graziadei publicó un libro atacando al marxismo... tampoco toleraremos que nuestro camarada húngaro Lukacs haga lo mismo en el terreno de la filosofía y la sociología... Existe una tendencia semejante en el partido alemán. El camarada Graziadei es un profesor, Korsch es también profesor y Lukacs es también un profesor. Si permitimos a otros profesores desarrollar sus teorías marxistas, estamos perdidos..." [citado en M. Watnick, 1968:221].

Korsch parte de un examen crítico de lo que llama «marxismo ortodoxo» de la social-democracia, que a nivel de teoría sostenía una concepción «científico-positivista», mientras en el plano de la práctica, una actitud reformista [Sánchez V, ídem.]. Por el contrario, sostenía Korsch, el marxismo-leninismo autodenominado «marxismo revolucionario», intentaba dialectizar la relación interna teoría-praxis; no obstante, su práctica política guiada orgánicamente por la Comintern (Internacional comunista), y presentada como «leninista» no se encontraba a la altura de la teoría revolucionaria original [Sánchez V., ídem.]. En este caso, la teoría «marxista-leninista» aparece con un contenido «dialéctico-materialista», con acentuación deliberada en el aspecto «materialista» y sacrificando la faz dialéctica.

El resultado de ese énfasis en la filosofía materialista es el de una oposición adialéctica; en donde la teoría «pura» descubre las «verdades», y la praxis «pura» aplica a la realidad esas «verdades descubiertas», derivando en un dualismo teoría-práctica sin conexiones internas [Korsch, *Anti-crítica*, 41].

De esa manera, dice Korsch, aun cuando reformismo y posición revolucionaria se opo-

nen en los planos teórico y práctico, coinciden en el sostenimiento del dualismo teoría-praxis: el reformismo social-demócrata niega la teoría (el momento de la conciencia) mientras la posición revolucionaria la restablece a un nivel naturalista y predialéctico [Korsch, Anticrítica, 83]. En otras palabras, los ortodoxos niegan o destruyen a la teoría, mientras los «leninistas» la «resucitan» en el momento de una praxis «pura», que solamente aplica «certezas» de las «leyes generales» del materialismo dialéctico, o sea, de una teoría «pura», dando lugar al dogma de la teoría y a la castración y servidumbre de la praxis revolucionaria [Sánchez V., 1971: 15]. Como ya se apuntó en la nota 13, en 1924, estas tesis le acarrearán a Korsch y a otros dirigentes la acusación de «revisionistas y desviacionistas idealistas» desde Moscú; y el mismo año se le condena, por Wels, presidente del Partido Social Demócrata en el congreso del mismo como una «herejía comunista los conceptos del profesor Korsch». Para comprobar lo cierto de su tesis crítica, el periódico *Pravda* (verdad) del partido comunista ruso, los acusa de ser infieles a «los postulados filosóficos fundamentales del marxismo, la teoría de reflejo y la dialéctica en la naturaleza». [Sánchez V., 1971: 15,

Korsch, Anticrítica: 68, ver citas 2 y 3].

A esta posición crítica de Korsch se le ha denominado como una filosofía de la praxis, por afirmar a la práctica como el momento decisivo y la teoría como su discurso consciente. Sus características más relevantes serían: ser una visión de conexión indisoluble, y a la vez directa e inmediata entre teoría y praxis. Esto último la diferencia del marxismo de Lenin, por cuanto que este ve el nexo entre teoría revolucionaria y práctica revolucionaria dinamizado por un elemento de intermediación: la organización partidaria.¹⁴

La concepción organizativa de Lenin pretendía educar en la teoría revolucionaria al trabajador, para que se conformara su conciencia socialista; o sea que ella procede del «exterior» pero aspira que se alimente de la práctica, lo cual significa «un doble e indisoluble movimiento» de exterioridad e interioridad. En Korsch, en cambio, se enfatiza el momento de la interioridad y por tanto la teoría es parte integrante de la práctica, lo cual la hace el momento más débil y opaco. [Sánchez V., 1971: 16 - 17].

14 Ver la concepción de organización leninista en el capítulo II de este trabajo.

Sin embargo, en la instrumentación de la teoría de la organización leninista (por la Tercera Internacional) se enfatiza en el momento de la exterioridad y es el que domina despóticamente a la práctica, cuestión que fue llevada a lo grotesco por el estalinismo.¹⁵

En Korsch se explicaría el énfasis en el momento interiorista y su carácter dominante y directo por ser expresión del auge revolucionario europeo (abierto después de 1919 y el cual se cierra en 1923), que se visualizaba como «prologo de la revolución mundial» en donde se presumía la presencia del sujeto revolucionario que llevaba adelante su misión «contra reloj». «Pero la hora pasa; la propia práctica, con su reflujo, demostrará que las manecillas del reloj no pueden estar paradas en el mismo punto; la teoría no puede aferrarse a su función expresiva (directa) sino que tiene que destacarse de la praxis para volver a establecer una relación interna más profun-

15 Ver el Estalinismo en ídem. También hay que decir que la teoría leninista de la conciencia y organización, promovían de inicio esta interpretación que se deriva del dualismo teoría-práctica: “bastaba olvidar uno, olvidando así la propia concepción de Marx, para que el otro (el de la exterioridad) se elevara al plano de lo absoluto” [Sánchez V.: 1971, 17]

da con ella». [Sánchez V., 17 - 18]. No obstante esa debilidad, Korsch habría acertado en su crítica de que la teoría no podía convertirse en un conjunto abstracto de leyes generales y absolutas formuladas como un saber puro; pero también dió en el blanco cuando criticó la idea de que el partido debía de conformarse como un destacamento que se movía en el plano del «diktat» de una comisión o concejo burocrático «fiel intérprete de las masas». Esta fue la línea que siguió el marxismo codificado dominante en el movimiento comunista internacional de los años veinte y treinta del siglo XX, siendo inevitable su deformación «canónica» en el «marxismo soviético» [Korsch, Anticrítica, 95-96. Mattick, 1973: 12-14].

2. Georgy Lukács (1885-1971)

Este filósofo y esteta húngaro con formación alemana, ya era un exitoso y reconocido intelectual cuando se radicalizó hacia las filas comunistas en 1918; es de los padres de lo que hoy se denomina «marxismo occidental», junto a Korsch y Gramsci.¹⁶ Lukács fue

16 Rasgo común es el de dirigentes políticos y organizadores de alzamientos populares en la 1º pos guerra (1918-1923), y su labor teóri-

comisario de educación y cultura en la efímera República Soviética de Hungría en 1919; en su exilio en Austria terminó la redacción de su célebre y polémica obra, *Historia y conciencia de clase* (1923) y redactó las llamadas *Tesis de Blum* siendo Secretario General del Partido Comunista Húngaro en 1928, condenadas desde Moscú por rechazar la línea del VI congreso de la Comintern que calificaba de social-fascistas a la social-democracia y a los reformistas, y vaticina la caída inminente del capitalismo [Anderson, 1985: 41,43.]; desde 1929 se marchó al autoexilio, limitándose a la crítica estético-literaria.

Las tesis teóricas de nuestro interés, como en Korsch, se encuentran en el tema de las relaciones conciencia de clase-organización en el proceso revolucionario moderno. La lógica implícita en su libro citado es que el partido expresaba la voluntad institucionalizada de la conciencia de clase, atribuyéndole una percepción superior de la «totalidad»; no era, pues, como en el leninismo, un mero reflejo de la realidad, sino que le atribuye un papel activo a la conciencia humana [Watnick, 1968: 222].

Lukács redescubrió la

ca debe ser enmarcada en ese contexto [Anderson, s/f:41]

deuda intelectual de Marx con Hegel y lo que hizo fue rearticular y refundir las ideas económicas marxistas en una filosofía moral y social («socialista»), añadiendo comprensión a los razonamientos económicos marxistas en una perspectiva «humanista» y ya no positivista o economicista (o sea, de la economía en sí misma). De esa forma, Lukács orienta su análisis encaminado a examinar el tema del «fetichismo de la mercancía», a partir de la categoría marxista del «trabajo alienado» [Piana, 1970: 11; Watnick, 1968: 232-233]. Su preocupación central premarxista era el de un humanismo estético que lo llevó tempranamente a un profundo disgusto por la condición «alienada» del hombre moderno en el capitalismo. Sobre su intención Lukács marxista lo dice claramente en un pasaje de su obra: «con frecuencia se ha señalado y con legitimidad que el famoso capítulo de la lógica hegeliana sobre el ser, el no ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, quizás con la misma legitimidad, que el capítulo sobre el carácter de fetiche de la mercancía encierra en sí todo el materialismo histórico, todo el autococimiento del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista» [citado en: Piana, 1970: 135].

La visión pesimista del hombre alienado es superada en Lukács, al encontrar en el marxismo la certeza de su futura desaparición, a través del desarrollo de la conciencia de clase del proletariado que lo convertiría en sujeto histórico, ya no en objeto de poderes que él no podía controlar, este lo capacitaría para emprender la búsqueda de su definitiva emancipación [Watnick, 1968: 233]

Su teoría de la alienación, que él llama de la «reificación», constituye el aspecto central del examen de la economía y la sociedad capitalista y se traduce en la «cosificación» de la conciencia humana. La dimensión económica de la cosificación se expresa a nivel del trabajo humano en un mundo de mercancías (cosas) cuyas leyes dominan al trabajador, enajenándolo de su verdadero «yo» humano, sometiéndolo a ese mundo cosificado. [www. liberación. web. bo/ensayospolíticos/4.doc.]¹⁷

La cosificación o reificación de la conciencia se expresaría en la contemplación pasiva de un mundo estático alienado; o sea, la

17 Reificación o cosificación: «la principal y más preocupante consecuencia es que condena al individuo a una relación pasiva con el mundo, el cual es contemplado como si se tratara de un paisaje inanimado» [www.katzeditore.com].

visión de la relación sujeto-objeto separados y en estado de inactividad, que es la naturaleza profunda de este proceso: la reducción a la condición de cosas de realidades que en sí no lo son. [ídem.]

Este tema filosófico Lukács lo asocia al problema político de la relación conciencia de clase del proletariado y su mediación, que «liberaría sus posibilidades immanentes», superando sus ataduras a la inmediatez de la cosificación.

La conciencia de clase (mediada) descodifica la conciencia del proletariado y al proletariado mismo. La conciencia de clase se convierte así, en el centro de las necesidades del movimiento obrero. [Ídem.]

Esa mediación, entendida «como liberación de las posibilidades immanentes», se refiere al momento de la dirección política, que le imprime potencia decisiva al movimiento de la clase obrera; o sea que es al partido a quien le corresponde la tarea de dirigir políticamente la lucha. Sin embargo, para Lukács ello no agota el tema de la conciencia de clase. Es necesario poner de manifiesto «aquellos momentos organizativos que capacitan al partido del proletariado para ejercer una dirección polí-

tica...» [Lukács, citado en Piana, 1970: 17, cita 12, 136]; es decir que la posibilidad de una dirección política certera del movimiento está íntimamente ligada a la existencia de una estructura organizativa partidaria, lo cual permitiría responder a la pregunta de ¿cómo se inserta el partido en el movimiento? O de ¿cómo se construye el partido de la revolución?

Al igual que Korsch, Lukács encuentra una respuesta afín a la pregunta, entre la socialdemocracia reformista y la izquierda radical (Rosa Luxemburgo) de preguerra; ambas corrientes sostendrían una posición dualista, no dialéctica, entre los momentos teórico y práctico, soslayando o evitando ese momento de la mediación organizativa que «liberaría sus posibilidades inmanentes»; la distancia entre el momento teórico y el momento práctico estaría mediada por el momento organizativo como cuestión fundamental en la construcción del partido y de la conciencia de clase. [Piana, 1970: 18]

Pero, ¿qué capacita a la dirección política? Dos cuestiones: por un lado, es la elección consciente en una situación concreta del movimiento, de una táctica que incluya elementos o segmen-

tos de clases no proletarias¹⁸; y por otro lado, el poder de la ideología al interior de la clase proletaria.

Los dos aspectos son subestimados en la izquierda radical de preguerra, lo que lleva a la “subestimación” del papel del partido en el proceso revolucionario [Piana, 21]

En relación a la segunda cuestión, el poder de la ideología proletaria sobre la clase misma, Lukács la hace descansar en la fijación del marxismo como “autoconocimiento de la sociedad capitalista” como totalidad, buscando operativizar esta categoría de raíz hegeliana. Al considerar a la sociedad capitalista como una totalidad concreta una síntesis de múltiples determinaciones, Marx visualizaba a las clases sociales fundamentales de dicha totalidad concreta: burguesía y proletariado, las únicas «clases puras», porque solo a partir de sus condicio-

18 Tal como en el caso del programa agrario aplicado por los bolcheviques en la revolución de 1917, en Rusia que fue tomado del movimiento espontáneo de los campesinos, que forzó a Lenin a no aplicar su propio programa, acción calificada por el mismo Lenin como una táctica de la dirección “a no menospreciar una decisión de las masas..., aunque estemos en desacuerdo...” [citado por G. Piana, cita 2, P.187].

nes de existencia es posible pensar, en general, en un plan para la organización de toda la sociedad. Esa posición privilegiada en el proceso de producción convierte sus intereses particulares de clase en la totalidad del proceso. [Piana, 1970: 24]¹⁹

Sin embargo, sus intereses contrapuestos y en lucha impactan la «conciencia burguesa», fragmentándola, expresándose en una incapacidad para adquirir el conocimiento científico de la totalidad del proceso capitalista, para lo cual se encuentra en esa posición que le corresponde por derecho. Esto se expresa, por ejemplo, en su incapacidad para entender el mecanismo de las crisis recurrentes del capitalismo. En la clase «burguesa» subsiste una oposición entre interés de clase y conciencia de clase, que es la base tanto del falseamiento de la realidad y de las relaciones sociales contrapuestas, como de una oposición insuperable entre teoría y praxis. [Lukács, citado por Piana. 1970: 25].

Lo anterior está ligado a

19 «Desde el punto de vista del individuo no puede obtenerse ninguna totalidad, sino aspectos de un campo parcial y en la mayoría de casos solo elementos fragmentarios o hechos sin conexión o leyes regionales abstractas» [G. Lukács, cit. en: *www.Liberacion...*].

su concepto de «conciencia posible» y sus límites, porque en la medida en que la burguesía adopta la economía planificada, por ejemplo, supera los límites de su propia conciencia fragmentada, en relación con el ejemplo de su incapacidad para comprender la inmanencia de las crisis del capitalismo. Eso significa que la ruptura del carácter común de las dos clases, y sus posibilidades, no tienen un límite fijado por la propia economía o el proceso productivo, dándose ese caso aparente de capitulación de su conciencia de clase por su adopción de la planificación para remontar las crisis. [Piana, 1970: 27]

En el caso de la conciencia del proletariado tampoco existe una determinación causal constituida históricamente. Siendo el marxismo el «autoconocimiento» de la sociedad capitalista como totalidad, para el proletariado, como clase, ello se convierte en una posibilidad o condición «de derecho», para lograr el conocimiento científico de la realidad y que ello lo habilite para una praxis revolucionaria.²⁰ A este respecto,

20 «Lukács sugiere... que el socialismo y mucho más el comunismo son posibilidades a las que se debe llegar por un trabajo conciente y no precisamente, como una determinación histórica, obligatoria e inaltera-

la crisis económica es un presupuesto o condición de posibilidad para la acción revolucionaria proletaria, no como «fuerza productiva», sino como sujeto real de la revolución. En una situación de crisis esta realidad de clase debe expresarse como una acción política consciente, que obstaculice la vuelta a la normalidad; y ello va a depender de la clase, porque el sistema económico siempre estará en condiciones de remontar la crisis. De esa forma, la subjetividad revolucionaria potencial se manifiesta con fuerza en la crisis, siempre y cuando la clase la asuma como sujeto de decisión y deje de ser un simple objeto de ella como mera fuerza productiva [Piana, 1970: 18].

Aquí es donde Lukács conecta lo teórico con lo político-práctico. El paso de crisis «económica» a una ruptura en la esfera del poder, avanza *pari passu* del quietismo político a la toma de conciencia, cuya expresión es la ecuación: conciencia de clase más organización; si no se da la mediación del proceso de ascenso organizativo, este derivará en una conciencia ideologizada que es manifestación de la infiltración de la «ideología burguesa» en la clase obrera. En el plano político-ideológico aparecerá como una

ble.» [www.Liberacion...].

divergencia entre «conciencia inmediata» (situación de clase) y la conciencia de clase, que es precisamente una conciencia atribuida con pleno derecho, en tanto y en cuanto miembro de la clase obrera, por el sentido objetivamente anticapitalista de su lucha. [Piana, 1970: 29-31]

La conciencia psicológica (inmediata) no capacitaría para percibir la totalidad de la sociedad capitalista y sus contradicciones internas; en esos límites la clase solamente podrá desempeñar un rol subordinado, sin intervenir en el curso de la historia, ni como elemento conservador ni como elemento dinamizador.

En general, de acuerdo a Lukács, tales clases están predestinadas a la pasividad, a una incierta fluctuación entre las clases dominantes y las revolucionarias, y sus eventuales explosiones revisten el carácter de un vacío elemental y de una ausencia de finalidad, están condenadas a una definitiva derrota aun en el caso de una victoria casual...” [Lukács, citado en Piana, 31]²¹.

21 La situación de estas clases (pequeña burguesía-campesinos) es tal que no permite ni una iniciativa política autónoma ni una organiza-

Las crisis capitalistas solamente se convierten en «crisis revolucionarias» si a la simple contradicción se añade la conciencia del proletariado, trasformada en acción; únicamente a partir de aquí la clase obrera va surgir como sujeto real. Por el contrario, si las tendencias no se hacen realidad es porque las estructuras de «cosificación» (reificación) actúan a un nivel «obrerista», impidiendo la adquisición de la conciencia de clase «atribuida de pleno derecho». Esta debería de funcionar como punto de paso para la praxis llevando al movimiento espontáneo a la organización revolucionaria [Piana, 1970: 39 - 41].

En relación al tema de la reificación este es un fenómeno ideológico que compartirían las dos clases fundamentales y, en la clase obrera, es el punto de inflexión hacia el reformismo (como posibilidad), que tiende al «aburguesamiento» (no por «migajas económicas»); si esos estratos funcionan como estructura de mediación ideológica, se convierten en impedimentos para la conversión del movimiento dirigido hacia la totalidad. El reformismo cumple una misión de «fijación ideológica» en el plano de la organización, ción política, su «conciencia de clase» será siempre prestada...[Piana, ídem.].

trabajando por luchas económicas fraccionarias y de tipo espontáneo, lo que da lugar a la reificación en la conciencia proletaria, manteniéndola al nivel de un relativo «aburguesamiento» [Piana, 1970: 42 - 43]²².

Morris Watnick plantea en sus observaciones críticas a Lukács, que su pensamiento cae en un «relativismo» en que la doctrina marxista sirve como referencia, y afirma su superioridad sobre todos los sistemas de pensamiento («burgueses o preburgueses»); esto lo basa en dos argumentos: uno, filosófico; una ideología es de un orden de verdad inferior si se interesa por la verdad aparente del mundo fáctico-empírico, que es un mundo lógico de identidades y medidas fijas y perdurables, no necesitando falsear la realidad; dos, sociológico; esta ideología ciega al entendimiento humano y a las realidades del mundo social, inculca la ilusión («falsa conciencia») de que el orden social existente se rige por leyes inmutables,

22 «...En relación a las diferencias de conciencia que se pueden crear en el plano de lo inmediato dentro de la clase, el oportunismo tenderá a la nivelación de estas estratificaciones de conciencia al grado más bajo o, en el mejor de los casos, a un grado medio» [Lukács, citado en Piana, 1970: nota 66, 139].

a semejanza del mundo físico, que el hombre no puede cambiar. [Watnick, 1968: 239]

Pero, ¿cómo se puede sostener que el marxismo es objetivamente más válido que cualquier ideología rival? Según Watnick, Lukács en su respuesta evita toda referencia de tipo empírico, pues para cualquier hegeliano el mundo de los datos no es más que una realización imperfecta del «mundo real o racional»; para ello recurre al argumento de la imputación bilateral polarizada de «posiciones ventajosas» de las perspectivas de clase objetiva, de la burguesía y el proletariado. Pero mientras la «ideología burguesa» tiene un «valor instrumental» para la clase como un todo, la «ideología del proletariado» (el marxismo) da la posibilidad de contemplar el sistema total, sin distorsiones ideológicas incorporando la verdad más alta de la dialéctica de la historia.²³ [Watnick, 242 -244].

Como lo afirma Watnick:

23 Lo cual no equivale a plantear necesariamente la absoluta validez del marxismo, por la misma concepción de la “dialéctica de la historia”, que no admite tal pretensión para ninguna ideología. En Lukács la pretensión es un presupuesto doctrinario (M. Watnick.,241, cita 31)

[La teoría lukacsiana] exige una especie de conciencia de clase que es idéntica a la verdad de la «más alta realidad» encarnada en el marxismo; una verdad que puede trascender los espejismos de la (cosificación) y contemplar a la sociedad racional futura no clasista como única alternativa para la autoalienación del hombre bajo el capitalismo, y por lo mismo es esa verdad la que hace del proletariado como clase, el instrumento de la razón en la historia. Llevada pues a su conclusión lógica, la hazaña escolástica de Lukács equivale a lo siguiente, marxismo —razón histórica— conciencia de clase. [Watnick, 1968: 244-245]

3. Antonio Gramsci (1891-1937)

De origen social de clase media venida a menos, debido a que su padre, un funcionario público, fue encarcelado por acusaciones de corrupción; sus días de infancia fueron de mucha pobreza.

No logró terminar sus estudios de letras en la Universidad de Turín, a la que había ingresado por medio de una beca y egresado con notas brillantes. A los 22

años ingresa al Partido Socialista Italiano (PSI), donde forma parte de una nueva generación de jóvenes políticos socialistas junto a Palmiro Togliatti, Ángelo Tasca y Humberto Terracini. Su actividad se centra en el periodismo y se radicaliza por su contacto con los alzamientos espontáneos, a partir de 1917, en Turín.

En este período de intensa actividad, sus posiciones son «obreristas» y se pronuncia por el movimiento de los «concejos de fábrica» (1919-1920) y contra la democracia parlamentaria, por lo cual entra en choque con la dirección de su partido. Durante 1920 y 1921 apoya las huelgas obreras en contra de la línea del PSI. En 1921 se divide el partido y de ella surge el Partido Comunista Italiano (PCI), formando parte del comité central. En 1922 parte a Moscú como representante del PCI en el ejecutivo de la Internacional Comunista. En el interior, el fascismo llega al poder y no regresa a Italia sino hasta mayo de 1924, amparado en la inmunidad parlamentaria al ser electo diputado en las elecciones de abril; la violencia se desata contra los diputados de la oposición en junio, provocando la salida de la fracción comunista del parlamento, al cual no se reintegran sino hasta fines de noviembre. A partir del inicio de 1925,

después de que Mussolini se hace responsable públicamente en el parlamento de las acciones de represión, viene un período de clandestinidad, durante el cual lleva a cabo una febril actividad literaria y de reuniones de partido. A raíz de un autoatentado contra Mussolini, en octubre de 1926, se disuelven los partidos de oposición y se suprime la libertad de prensa; el 8 de noviembre, Gramsci es arrestado en su casa y confinado a diversos presidios. En mayo de 1928 se inicia su proceso público y Gramsci es acusado de 5 delitos, y al ser condenado a 20 años, el fiscal declaró en su famosa petición «por veinte años debemos impedir a este cerebro funcionar».

Permaneció en la cárcel hasta abril de 1937, desarrollando una intensa actividad intelectual que se expresó en los *Cuadernos de la cárcel*; estos contenían casi tres mil páginas de notas fragmentarias y asistemáticas, publicadas hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y cuya difusión desde los años sesenta aún despierta mucho interés durante la década de los noventa y a inicios del siglo XXI. [Rey, 1968: 35, cita 82; Anderson, 1979: 37, cita 1; Britos, 2007]²⁴

24 «Tras la caída del muro de Berlín los únicos comunistas históricos que han quedado vigentes son el italiano Antonio Gramsci y el pe-

El punto de partida en el pensamiento de A. Gramsci es el énfasis en la importancia de la voluntad y la iniciativa humana, y su reacción contra el positivismo y el economicismo en la ideología marxista. Su inquietud se condensa en la cuestión de ¿cómo se sostiene el dominio de clases en la sociedad? Lo exterior y aparente es el mantenimiento coactivo por el poder del Estado de un orden constituido; sin embargo, «normalmente el dominio de la clase dominante se construye sobre esas fuerzas que podemos llamar ‘espirituales’, es decir, sobre una adhesión de los gobernados al tipo de sociedad en que viven, a la manera de vida de ese orden de vida social..., sobre el consenso» [Rey, 1969: 36].

Gramsci que ha sido denominado «teórico de las superestructuras» presta una gran atención a la investigación de las ideologías y a la función de los intelectuales en la sociedad; y como bien se ha sostenido, privilegia el estudio de la unidad material es-

ruano José Carlos Mariategui...» E.J. Corbiere. Web del CEME, 2003-2006, disponible en: <http://www.archivochile.com>. «Actualmente asistimos a un movimiento mundial de revalorización del pensamiento político y filosófico de Gramsci...» J. M. Laso, 2005, disponible en: <http://www.nódulo.org/ec/2005>

piritual que constituye todo régimen social, para lo cual utiliza el concepto de «bloque histórico». Este lo entiende como el nexo vital y necesario entre naturaleza y espíritu, como «unidad de los contrarios y distintos». [Gramsci, 1975b: 34]²⁵

La visión de unidad de dos momentos constitutivos de la realidad, a través del concepto de bloque histórico, sirve para superar el error de concebir a las «ideologías» como simples elucubraciones fantásticas y caprichosas de los individuos. Para Gramsci, el uso peyorativo de la palabra se ha generalizado al punto de desnaturalizar el análisis teórico del concepto de ideología; el concepto de bloque histórico visualiza las fuerzas materiales como el contenido y las ideologías como la forma, distinción puramente didáctica, ya que las fuerzas materiales his-

25 Dice Gramsci “El concepto sobre el valor (histórico) de las superestructuras de la filosofía de la praxis debe ser profundizado vinculándolo al concepto soreliano de “bloque histórico”. Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus objetivos en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y superestructura existe un nexo vital y necesario...” [El materialismo Histórico..., p, 236].

tóricamente no son concebibles sin una forma definida, y las ideologías serían meras fantasías arbitrarias sin la fuerza material. [A. Gramsci, 1975a: 58]

Su interés en la ideología es como el de un poder espiritual que le da solidez a las creencias populares, no como apariencia o medio de enmascaramiento de la realidad. Las ideologías (religión, sentido común, ideas, creencias, folklore, etc.) representan normas de vida en el terreno práctico, que difieren en relación al grado de racionalidad y elaboración, pero todas son organizadoras de la vida social al cohesionar y orientar la conducta de los hombres de distintas maneras. De ahí que la eficacia política de las creaciones culturales y espirituales se comprueba en la medida que suscitan lealtades y sirven de vehículos de socialización de las masas, para organizar efectivamente la conducta humana.

Así se identifican teoría y praxis, cuando en los momentos de rápidos movimientos de transformación (transiciones), los programas teóricos que necesitan justificación realista, muestran ser de fácil asimilación por los movimientos prácticos, los que de esa forma se vuelven más prácticos y reales. [Rey, 1969: 37 - 38]

Una de las contribuciones

más notables de Gramsci al estudio de las ideologías políticas, lógicamente conectado con lo expresado arriba sobre el concepto de bloque histórico, es la noción de «hegemonía». Aunque el término proviene del movimiento socialista ruso, este autor lo transforma en una noción completamente renovada, precisamente para argumentar que el socialismo no era un simple acontecimiento político, menos económico, sino fundamentalmente una profunda «reforma moral e intelectual», un acontecimiento ético y filosófico de la mayor envergadura. [Rey, 1969: 38-39; Anderson, 1985: 99]. En los autores rusos se refería a la dirección de la clase obrera en una revolución socialista en la atrasada Rusia; Gramsci formula la noción para describir y explicar la diferencia notable entre los sistemas políticos de dominación europeo y el dominio despótico de tipo oriental del Zarismo en Rusia, lo cual era clave para entender el fracaso de la revolución socialista en occidente.

Son muy conocidas las notas de Gramsci sobre el particular:

En oriente (Rusia) el Estado era todo, la Sociedad Civil era primitiva y gelatinosa, en occidente, entre Estado y Sociedad Civil existía una justa relación

y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la Sociedad Civil. El Estado solo era una trincheira avanzada, detrás de la cual existía una cadena de fortalezas y casamatas. [Gramsci, 1975b: 95 - 96]²⁶

De aquí que la lucha política por el poder en occidente no se reduciría a un «asalto contra el Estado», si no se conquistaba primero la hegemonía, o sea, la dirección intelectual y moral de la sociedad. Para Gramsci la política, en una noción amplia, era el «complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados...» [Gramsci, 1975b: 107 - 108]; todo ese cúmulo de actividades

26 “En el periodo romántico de la lucha todo el interés va dirigido hacia las armas más inmediatas, el problema de táctica, la política. Pero desde el momento en que un grupo subalterno se torna realmente autónomo y hegemónico, cuando crea un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, esto es, un nuevo tipo de sociedad. De ahí surge la exigencia de elaborar... las armas ideológicas más refinadas y decisivas...” [Gramsci, 1975: 85 y 86].

ideológicas y políticas que deben preceder a la conquista del poder es, precisamente, función de la hegemonía. En consecuencia, son dos momentos: el de la dominación y el de la dirección o liderazgo. El primero corresponde al Estado en sentido estricto, y el segundo a la Sociedad Civil, que es de alguna manera identificada con la hegemonía.

La distinción en dos momentos, al igual que el de bloque histórico, es didáctica, pues en la realidad se dan en unidad; de ahí que a la noción general de «Estado» de Gramsci se incorporan elementos de la sociedad civil²⁷ resumidos en la ecuación: *estado = sociedad política + sociedad civil = hegemonía revestida de coerción* [Gramsci, 1975: 165].

Los autores son unánimes

27 «El espacio abierto de la sociedad civil es el lugar donde la sociedad discute sobre su futuro, su forma de organización y la búsqueda de los caminos más adecuados para concretar sus objetivos. En los tiempos de la Grecia antigua esos procesos de formación de opiniones se desenvolvía... en las plazas públicas, mucho después los cafés jugaron (su) papel... En el siglo XX estas funciones se desarrollan en las escuelas e iglesias, en los sindicatos e instituciones culturales...» [[http:// latinoamerikastudios. at/Cont.](http://latinoamerikastudios.at/Cont.)]

respecto a que estamos frente a algo nuevo que incorpora un enfoque de flexibilidad en el examen del uso de las ideologías, para pasar del momento de la coerción al uso del consenso en las relaciones de dominación político-cultural en la vida social. Este sistema hegemónico es muy complejo y ramificado en la sociedad: escuelas, iglesias, partidos, asociaciones, clubs, etc., que a través de grupos de intelectuales inculcan valores, tradiciones, usos, creencias, (ideologías) a los grupos subalternos; y este sistema de mecanismos de difusión de hegemonía le da mayor consistencia al orden político frente a las crisis, que el uso de la fuerza y la coacción.

Ahora bien, según Gramsci, la función hegemónica tiene su base en la actividad económica que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector; pero para obtener el «consenso espontáneo» de las mayorías, el grupo debe elevarse por encima de sus intereses inmediatos, «superar el momento meramente económico». A este proceso le llama «catarsis», para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres [Gramsci, 1975: 49], en donde esos intereses

adquieren una forma universal y ética que afiance la adhesión de las clases subordinadas.²⁸

Ya se dijo que Gramsci le atribuye un papel fundamental a los intelectuales en la función de generación del consenso, a través de una variada red de organizaciones de carácter cultural, literaria, social, etc., por lo cual se convierten en «funcionarios de la hegemonía»; y que por su mediación se refuerzan las bases éticas de la sociedad o de las organizaciones sociales. Como tal evento no es arbitrario o caprichoso, solo subsisten las ideologías y creaciones culturales que correspondan a necesidades vitales de grupos sociales fundamentales; pero su proceso de difusión y penetración entre las clases subalternas depende de varios aspectos. Primero, su forma racional de presentación y la

28 El filósofo R. Mondolfo interpreta que el «momento catártico» de reforma económica puede devenir en un proceso dialéctico de inversión de la praxis que corresponde a una madurez histórica subjetiva de la clase trabajadora, y no tenga necesidad de «un moderno príncipe» (El Estado) que le imponga su dictadura, o, que en condiciones inmaduras la «energía del moderno príncipe» le imponga el «socialismo» para «forzar los tiempos»... [Mondolfo, 1971: 236]

amplitud de su razonamiento; su importancia puede ser secundaria si la ideología y su portador están en crisis. Segundo, la aceptación de una autoridad intelectual (por los nexos comunitarios), lo cual presupone la existencia de otro tipo de autoridad intelectual, que no tiene nexos con el pueblo o con «los simples»; lo que lleva al tercer rasgo: la filosofía de los «simples» tiene un carácter no racional, de fe en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como todos en el grupo. La autoridad intelectual con que lo unen vínculos vitales y de mucha «empatía», los denomina Gramsci como «intelectuales orgánicos». [Gramsci, 1975a: 24-27]²⁹

Esta categoría social estaría formada por aquellos intelectuales orgánicamente pertenecientes a las masas, que han sido capaces de elaborar y dar coherencia a problemas planteados por ellos en su actividad práctica, y que a través de su vinculación se logra la unión del elemento popular y del elemento intelectual;

29 Categoría social que la contrapone al intelectual «tradicional», que sería un «viejo tipo intelectual...elemento organizativo de una sociedad predominantemente de base campesina y artesana...» [Portelli, 1978:101]

ambos elementos separados dan lugar a la «pasión ciega» y al «sectarismo» porque se «siente» pero no «sabe o comprende», y a la «pedantería» y el «intelectualismo» que «sabe» pero no comprende o «siente». Al unirse se logra una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), solo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; solo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el «bloque histórico». [Gramsci, 1975a: 17, 120 - 121]³⁰

4. Síntesis

Los tres autores resumidos pro-

30 «El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada». [Gramsci, 1975a]

venían de las filas de los partidos comunistas de Alemania, Hungría e Italia. Los tres fueron connotados dirigentes políticos y los tres recibieron una condena a sus tesis «revisionistas» por parte de la dirigencia del partido comunista de la recién fundada Unión Soviética, y a consecuencia de ello, por la dirigencia de la Comintern (Internacional Comunista); sin embargo, sus destinos personales siguieron rutas distintas: Karl Korsch fue expulsado del Partido Comunista Alemán al no hacerse su autocrítica, sino responder con una anticrítica, y murió olvidado de los círculos políticos e intelectuales a inicios de los años sesenta en los Estados Unidos, donde dedicó sus últimos días a la labor de enseñanza universitaria. Georg Lukács, se hizo su autocrítica y se autoexilió en la crítica literaria, abjurando de sus «escritos de juventud»; finalmente, Antonio Gramsci, aunque se salvó de la excomuniación directa desde las filas comunistas, fue víctima del *Duce* italiano, muriendo en condiciones infrahumanas en 1937, en las cárceles del fascismo italiano.

Karl Korsch centró su análisis en el punto nodal de relación teoría-praxis (conciencia política-práctica-política) en el movimiento obrero revolucionario. Parte de una crítica a las dos corrientes más

importantes del socialismo de la primera posguerra: el «marxismo ortodoxo» de la socialdemocracia y el «marxismo-leninismo» de tipo bolchevique. Al primero le señala una postura científico-positivista en el plano de la teoría (el automatismo del desarrollo contradictorio del capitalismo lleva al socialismo), y una actitud reformista en el terreno de la práctica. El marxismo-leninismo planteaba la relación teoría-praxis en forma dialéctica pero enfatizando en el materialismo y sacrificando el momento de la dialéctica, sin conexiones internas; Lenin había sostenido la necesidad de que el movimiento obrero se apropiara de la teoría revolucionaria, para superar su práctica economicista-inmediatista y adquiriera conciencia revolucionaria, pero esta le venía del exterior y era elaboración de intelectuales. Esta tesis dejó un «hueco» para que, en su aplicación práctica posterior, derivara en una dualidad mecánica, no dialéctica entre teoría y praxis en el movimiento revolucionario: la teoría se convirtió en una serie de «leyes codificadas» que orientaban una práctica predefinida por una teoría petrificada y una práctica burocrática y oportunista.

El planteamiento de Georgy Lukács también se refiere al problema de la relación conciencia de clase-organización, en el proce-

so revolucionario. Es conocido que Lukács le dió vida a las tesis económicas y sociológicas del marxismo, a través de una filosofía moral y social humanista que presentía los escritos juveniles de Marx, aún desconocidos en esta época³¹. Para este autor, la categoría marxista de «trabajo alienado» en el examen del «fetichismo de la mercancía», «encierra en sí todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista». De aquí deriva su teoría de la cosificación o reificación de la conciencia humana, que se expresaría en la contemplación pasiva de un mundo de «cosas», sobre el que no se tiene control alguno (mundo alienado) y que reduce al hombre trabajador a un ser atado a las relaciones económicas inmediatas del capitalismo, sin esperanza futura. Lukács encuentra que la conciencia de clase de los trabajadores está «cosificada» y solamente el poder mediador de una organización de clase y la ideología proletaria podrán desatar el «nudo gordiano» de su conciencia alienada hacia la de-

31 Los manuscritos económicos filosóficos de Marx joven solo se conocieron en los años treinta, por lo cual Lukács no andaba fuera de línea en su pensamiento acerca de la deuda intelectual de Marx en relación a Hegel.

finitiva emancipación.

En Antonio Gramsci persiste el tema de la relación de lo real-ideal o teoría-praxis, dando fundamental importancia a la iniciativa humana sobre las «determinaciones economicistas». En este contexto se pregunta sobre el sostenimiento de la dominación de clases, la cual se encuentra en la adhesión de las clases subalternas al gobierno de las clases dirigentes, todo lo cual pasa por el filtro de las ideologías (creencias, religión, ideas, sentido común, etc.). Estas no son simple apariencia o enmascaramiento de la realidad, sino fuerzas espirituales que cohesionan y orientan a los «simples» como normas de vida. En este plano existe todo un «personal de búsqueda del consenso», que a través de diversas organizaciones sociales (iglesias, escuelas, sindicatos, etc.) se encargan de crear un sistema hegemónico de dirección «moral e intelectual» de la sociedad. De aquí la importancia central que Gramsci le atribuye a la función de los intelectuales, los cuales se convierten en «intelectuales orgánicos»; es decir que son capaces de elaborar y dar coherencia a problemas planteados por la clase en el nivel práctico, es quienes en definitiva «suturarían» la grieta abierta por los «intelectuales tradicionales» entre lo ideal y lo material, la conciencia

y la práctica.

Bibliografía

Anderson, Perry [1985]. *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (5° edición español, traducción N. Miguez). México: Siglo XXI.

Bordiga, Amadeo [Octubre de 2003] Carta a Karl Korsch. Internet (traducción por Balance).

Britos [Julio de 2007]. *A Parte Rei*. revista de filosofía, Internet.

Gramsci, Antonio [1967]. *La formación de los intelectuales* (traducción: A. González V.). México: Editorial Grijalbo.

Gramsci, Antonio [1975]. *Notas de la cárcel: El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce* (traducción: I. Flambanm). México: Juan Pablos Editor.

Korsch, Hedda. “Memorias de Karl Korsch”. Apéndice de *¿Qué es la socialización?*

Korsch, K. *Anticrítica*.

Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*.

pp. 19-66.

Laclau, Ernesto y otros [2004]. *Hegemonía y estrategia socialista*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, G. *Mi camino hacia Marx*.

Lukács, G. “Historia y conciencia de clase”. Texto seleccionado por K. Lenk, *El concepto de Ideología* (5ª ed., trad., J.L. Etcheverry). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Maccio, Marco. *Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács*.

Macciocchi Ma. Antonietta [1977]. *Gramsci y la Revolución de Occidente*. s/u: Siglo XXI.

Mattick, Paul [1973]. Karl Korsch (Biografía). *Introducción a ¿Qué es la socialización?* Buenos Aires, Argentina: E. Subirat.

Mondolfo, Rodolfo [1975]. *Marx y marxismo. Estudios Histórico-críticos* (2ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.

Piana, Geovani [1970]. “Historia y conciencia de clase”. En la

recopilación: *El joven Lukács*, AA.VV. Córdoba, Argentina.

Concepto de Hegemonía en Gramsci», por Luciano Gruppi.

Portelli, Hugues [1978]. *Gramsci y el Bloque Histórico* (5° edic. Español, traducción: M. Brannon). s/u: Siglo XXI Editores.

[http://es.wikipedia.org/w/index.php?Title=Antonio Gramsci](http://es.wikipedia.org/w/index.php?Title=Antonio_Gramsci).

Rey, Juan Carlos [1969]. *Poder Espiritual y "Auctoritas" en el pensamiento marxista* (Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos No. 20). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Derecho.

[http://www.herramienta.com.ar/modulos.php? Georg Lukacs: Biografia.autor Lukacs1](http://www.herramienta.com.ar/modulos.php?Georg_Lukacs:Biografia.autor_Lukacs1). Tabla cronológica.

Sánchez Vásquez, Adolfo [1971]. *Prólogo a Escritos Varios de K. Korsch* (1° edición en español, traducción: E. Beniers). México: Ediciones Era.

El Catoblepas. Revista Crítica del Presente. «Antonio Gramsci (1891-1937)», por Josema Laso Prieto, N° 46, Dic. 2005. <http://www.modulo.org/ec/2005/N°46p06.htm>.

Watnick, Morris [1968]. "Relativismo y conciencia de clase: George Lukács". Ensayo Publicado en: *El revisionismo. Ensayo sobre la historia de las ideas marxistas* (1° ed.), Leopold Lebedz (coord.). Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos.

A parte rei. Revista de Filosofía No. 52. «Antonio Gramsci: el tema de la ideología en Maquiavelo», por: P.Britos. <http://serbal.pntic.mec.es/A PARTE REI>.

Sitios de Internet

<http://www.gramsci.org.ar/>.-«El

Capítulo IV

Los neomarxistas (2): La Escuela de Frankfurt

Como lo anticipamos en el anterior capítulo referido a los neomarxistas «políticos» (1); esta parte se centra en un resumen de los usos de la noción de «ideología» de la rama de los teóricos del neomarxismo, conocidos como la Escuela de Frankfurt.³²

Aún cuando no exista como tal una «escuela» de pensamiento que unifique una doctrina coherente sobre usos de ideología u otros tópicos, se agrupan con la denominación de «teoría crítica»³³,

32 Escuela de Frankfurt: Grupo de intelectuales, principalmente alemanes, adscritos al Instituto de Investigación, fundado en la Universidad de Frankfurt (1923), cuyo interés inicial fue la ideología marxista como eje de estudios interdisciplinarios con objetivos de utilidad política-práctica en los cambios del capitalismo posterior a la tragedia de la «gran guerra de Europa» (1ª Guerra Mundial); sin embargo, su punto de partida es crítico al «marxismo ortodoxo» línea “COMINTERN”, a la cual se suma la crítica al positivismo y al neo-positivismo como ideología del capitalismo moderno. [Anderson, 1985; 31 y 32; Muñoz, 2006; Vera, 2005, 101]

33 «El concepto de «teoría crítica...comporta un viraje radical del

a un conjunto de autores alemanes que coinciden en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, de los cuales nos interesan cuatro: Max Horkheimer, Teodoro Adorno, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, los dos primeros como la primera generación y fundadores de esta renovada versión del marxismo, el tercero, por ser un puente intermedio hacia la figura más descolante de la segunda generación, y finalmente, J. Habermas.

En esta parte de nuestra indagación no abordamos figuras o autores sino que procedemos por temas que de una u otra manera son relevantes para nuestro propósito; pero que además son comunes o afines en las principales obras de los autores mencionados, de acuerdo al nivel de comprensión nuestra de un pensamiento tan complejo.

1. Los presupuestos

Se asume desde una postura crítica

trabajo teórico desde la esfera de la economía hacia el estudio de la totalidad social...» [Habermas, citado por Mayorga, 1985: 128]; por ello, no debe usarse indistintamente los vocablos, «Escuela de Frankfurt y Teoría Crítica».

ca la teoría marxista, no se aceptan las interpretaciones deterministas y economicistas del marxismo; aunque no existe un rechazo absoluto al enfoque económico, este habría sido sobreenfatizado en el marxismo clásico, dejando de lado otros aspectos de la vida social, cuyo examen es fundamental en un período de mutaciones estructurales del capitalismo moderno del siglo XX. Dicha imperfección habría que corregirla redireccionando el enfoque hacia el «mundo de la cultura» [Ritzer, 2002: 172]; que se convertiría en el eje central de investigación: las denominadas superestructuras. También parten de la perspectiva optimista³⁴ del marxismo sobre el hombre (proveniente de la ilustración), rescatando la habilidad del ser humano para recrearse permanentemente en el campo de la cultura; sin embargo, la asunción de tal perspectiva pasa por una crítica radical de las insuficiencias y deformaciones ideológicas de la racionalidad de la filosofía iluminista en el contexto de la formación socio-económica y política del capitalismo. [Massé, 2004: 4]

34 «La sociedad optimista es aquella en que el hombre está libre para actuar como un SUJETO antes que para ser actuado como un predicado contingente». [Horkheimer, citado por Jay, 197,26]

En esta corriente late siempre un substrato ético que orienta la teoría hacia el cambio social para una «mejor vida», dado que su proyecto arranca no de la observación pasiva y acrítica del «espectáculo del mundo», sino del comprometido examen del «sufrimiento del mundo». [Muñoz, 2006]

En ese sentido es que se consensó entre sus miembros la denominación de su pensamiento como «crítico»; ello significa que todo conocimiento debe insertarse o pertenecer a una totalidad que contenga tendencias conducentes a una vida mejor: es el rechazo a una teoría tradicional que justifica lo irracional (lo injusto y opresor), y la opción por una teoría crítica que rechace toda justificación o legitimación de esa realidad socio-histórica.³⁵

Finalmente, es importante su aceptación de un presupuesto epistemológico y metodológico en la línea del marxismo: la dialéctica. Los autores de la teoría crítica revalorizan la influencia temprana de la dialéctica hegeliana sobre Marx joven (los manuscritos económicos-filosóficos y la ideología alemana). Su adopción no es sim-

35 «Los autores frankfurtianos siempre tuvieron presente el gran problema de toda teoría: su paso y transformación a ideología» [Muñoz, www.ucm.es...].

ple continuidad o mera aplicación de ella, sino su revisión a fondo: aplican su horizonte crítico hacia una múltiple variedad de temas de la superestructura, y se hace un uso metodológico muy creativo de la dialéctica, que implica crítica de la sociedad y crítica de la ideología; y esta última pone de manifiesto la riqueza analítica de una novedosa concepción de este método, el cual no se encuentra en la tradición determinista del marxismo positivista [Mayorga, 1985: 125 - 126].

2. Concepto de totalidad

Aunque muchos comentaristas o críticos de la escuela no le dan importancia a este concepto en el pensamiento frankfurtiano, creemos que siempre está implícito en sus análisis, por lo cual puede ser calificado como un presupuesto teórico-metodológico para el examen de las ideologías, y una categoría analítica central en su discurso.³⁶

Supuesto básico del marxismo clásico era que la totalidad social solo podía ser percibida a

36 «A juicio de E. Bloch, solo por medio de las teorías dialécticas toda sociedad es confrontada con la idea de totalidad de una ‘sociedad perfecta’, es decir, con una ‘utopía real’» [Von Beyme, 1975: 57].

partir de la lógica económica y sus contradicciones sociales. Consecuente con su concepción determinista de las relaciones estructura-superestructura, el materialismo histórico planteaba que el conocimiento de la totalidad socio-histórica concreta, y de los procesos anejos, a nivel de los dos planos, solo se posibilitaba por la racionalidad del proceso histórico productivista del capitalismo; la clave era, pues, el conocimiento de esa lógica del capital. El sujeto privilegiado portador de esa lógica era el proletariado; por tanto, el punto de vista de esta clase coincidía con el conocimiento dialéctico objetivo de la dinámica de la Historia. [Mayorga, 1985: 131].

Como explicamos en el anterior artículo, el marxista hegeliano Lukács interpretó esta idea en forma radical. La totalidad solo podía ser comprendida desde la «perspectiva del proletariado», ya que este era el sujeto-objeto de la historia; así, la espinosa cuestión de la Verdad se resolvería por la adhesión al punto de vista de la clase que encarna el curso ascendente de la historia. Consecuencia lógica: el rumbo de la historia era idéntico al devenir histórico de la conciencia de clase del proletariado, orientada por las férreas leyes económicas del desarrollo capitalista.

La teoría crítica revisa esta

fundamental tesis del marxismo clásico y del marxismo lukacsiano, observando que ya no es posible la idea de un sujeto central, el proletariado, que permite, por su posición productivista en la lógica de la producción capitalista, una rearticulación interna de la totalidad social y de su conocimiento conceptual. [Mayorga, 1985: 131].

Por ejemplo, para Theodor Adorno, la multiplicidad y abundancia de los fenómenos políticos específicos habría que examinarlos en conexión con la totalidad social, porque su interpretación conduciría a su comprensión, sin reducirla a los mismos hechos [Von Beyme, 1975: 56]; incluso contribuiría al pensamiento libre, es decir, a evadirse de las «circunstancias existentes» que la atan [Von Beyme, 1975: 57]; o sea que el principio de totalidad tiene más valor heurístico que ontológico.³⁷

Por otro lado, piensan los frankfurtianos que el error de los neopositivistas, en su desprecio del examen de la totalidad, es que, al quedarse en la práctica fragmentada y particular, participan de lo existente, del sistema dado que justifican y contribuyen a su inte-

³⁷ En la teoría crítica la idea de totalidad es pensada en el sentido de una pauta metodológica de análisis y menos en el sentido de una estructura ontológica [Mayorga, 1985: 131].

gración, sin plantearse la necesidad de su superación. La descomposición de la práctica en «prácticas» orientadas desde la totalidad introduce a una dimensión normativa: «el hombre solo se considera libre cuando se orienta y conforma a algo enteramente distinto» que supere críticamente, lo existente; es decir, hacer posible un proceso de liberación del hombre alienado por las circunstancias manipuladas [Von Beyme, 1975: 57].

Ahora bien, esa dimensión normativa de «lo diferente» que solo puede reflexionarse a partir de una totalidad social contradictoria (dialéctica), y no de una práctica aislada (formal) y permanentemente empírica, no es algo que se encuentre fijado como un *a priori* en el ser social, sino que sería un proceso deliberado y autoconsciente hacia la liberación de las cadenas de dominación de esa práctica fragmentaria, que en la teoría tradicional (positivista) se convierte en ideología del sistema dominante. [Von Beyme, 1975: 57]³⁸

³⁸ «Ningún aspecto parcial de la vida social, ningún fenómeno aislado puede comprenderse a menos que se le relacione con la historia, con la estructura social concebida como una entidad global.» [Ritzer, 2002:178]

3. Interrelación conciencia cultural-economía de consumo

Ese enfoque de incorporación del concepto de totalidad dialéctica-histórica lleva a otro tipo de cuestiones, como la preocupación por el estudio de la interrelación de los diversos planos o niveles de la realidad social. En lo que nos interesa acá, la interacción conciencia individual-superestructura cultural y estructura económica, cuya dialéctica supone por un lado indagar su interrelación al interior de una totalidad histórica, y por otro el estudio de raíces históricas de la sociedad contemporánea y sus tendencias futuras [Ritzer, 2002: 179].

En la interrelación conciencia cultural-economía sobresale el estudio de la «dominación sobre las personas». Como resultado de la interacción de estructura social y cultural en la sociedad moderna, la conciencia del individuo se ha «fetichizado: sus necesidades son ficticias y orientadas al sostenimiento del modelo económico social, la sociedad de consumo de masas. Su conciencia está alienada porque responde no a las necesidades reales, provenientes de la naturaleza misma del hombre, sino a las producidas por la sociedad de consumo; y dada la fetichización de su conciencia

ya no es capaz de distinguir entre necesidades reales y ficticias. Su producto es el hombre unidimensional (Marcuse), víctima de su impotencia y de la dominación y represión de sus necesidades reales» [Muñoz, 2006].

Marcuse va más allá al proponer el examen de la lógica de la dominación del inconsciente social, que se articula a través de una «desublimación represiva»³⁹, donde realidad y sujeto son reducidos a simples marionetas de la producción y el consumo, forjando así la sociedad unidimensional. Esta es una «sociedad administrada» que difumina la personalidad bidimensional del individuo: su capacidad para hacer la lectura crítica y autocrítica de su propia existencia y de su entorno, la sociedad histórica donde vive; con ello se destruyen los vínculos de interpretación causal conciencia-

39 Desublimación represiva: Concepto tomado del psicoanálisis de Freud, para referirse a un componente inconsciente que actúa en la conducta individual y colectiva: la sociedad moderna con la ruptura del principio del placer y la creatividad en el individuo es sustituido por la sociedad tecnológica, que ha sometido a la sociedad y al individuo a una continua fetichización y alienación de la conciencia colectiva e individual.. [Muñoz, 2006].

cultura - estructura material, y se «institucionaliza» un comportamiento colectivo de «conciencia infeliz generalizada», culminación de lo irracional de la sociedad de consumo de masas que se presenta como una era de «comodidad del bienestar y de la felicidad organizada» [Muñoz].

4. La relación teoría- práctica

Uno de los principales temas de la teoría crítica-dialéctica se centra en debatir en forma permanente sobre la relación teoría-práctica. Según este enfoque fijar una línea de demarcación es falso y arbitrario, porque supone desconocer el aspecto práctico de la teoría o el momento teórico de la práctica; la evidencia cotidiana señala que eso es una adulteración torpe de la realidad, cuyo objetivo es referirnos al sistema de pensamiento dominante [Von Beyme, 1975: 57-58].

De allí que la teoría crítica insista en la necesidad de un replanteamiento teórico que pasa por la crítica de la teoría tradicional (neopositivista) y sus supuestos de partida: una realidad plana y estática, ciencia «neutra» pero sujeta a lo establecido (falsamente no comprometida), enunciados formales que derivan mecánicamente unos de otros, uso de mo-

delos fisicalistas y matemáticos (falsa sensación de eficacia y objetividad), una teoría científica que imaginariamente hace manejable el conocimiento en forma clara e inteligible; en conjunto, una lógica formal de la investigación que deriva en el dualismo pensar-ser naturalista y en el enfoque racionalista ideal de las ciencias de la naturaleza (nomológicas), construidas con leyes de regularidad empírica. [Muñoz y Massé]

Conforme al principio enunciado arriba, la ideología crítica-dialéctica opone una lógica que siempre va a corresponder a ideologías determinadas o determinables que hay que asumir conscientemente, de las cuales ningún pensamiento y acción se pueden sustraer. De tal manera que, haciendo un esfuerzo de «complementariedad y antagonismo», se pueden identificar novedosos rasgos en la relación teoría-práctica: la teoría (crítica y dialéctica) es un momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas; «su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella» [Horkheimer, citado por Massé, 2004]; no obstante, incorporar elementos de la investigación convencional, lo hace en forma crítica y no como supuestos *a priori*, po-

niendo en claro su función social y sus relaciones (no evidentes) con la satisfacción o no de las «necesidades de la comunidad»; es decir, su participación o indiferencia del proceso de vida de la totalidad socio-histórica en constante renovación y hasta la misma posición social del investigador, de los cuales la «ciencia» no suele ocuparse. [Horkheimer citado por Massé, 2004]

Desde su enfoque, la prueba definitiva de las teorías es el grado en que son aceptadas y utilizadas en la práctica, cuyo proceso es calificado como autenticación [Habermas]; este se origina por la toma de conciencia en el curso de una praxis crítica de quienes han experimentado «una conciencia distorsionada», adhiriéndose a la teoría crítica para superar el sistema de pensamiento dominante.⁴⁰

De esa manera, la praxis sería «un tipo de acción que se crea a sí misma» distinta de la conducta motivada externamente, pro-

40 Lo cual pasa por rechazar la disyuntiva: sistematización metafísica (hegeliana) o empirismo dualista (positivismo), por una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de la identidad o un enfoque dualístico, y sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia. Esto da a la teoría crítica su eficacia. [Jay, 1974]

ducida por fuerzas que escapan del control humano; de allí que toda investigación debería estar estrechamente vinculada al proceso histórico-social de su tiempo. En la sociedad actual, la teoría es función de elites intelectuales a las que se otorga ese privilegio —o ellas mismas se lo han tomado—; mientras la práctica correspondería a otros que no tienen el derecho a la producción intelectual. La función de producción teórico-social de la teoría tradicional en su mayoría es irrelevante, puesto que no «refleja» lo que ocurre en la realidad; y la práctica se ha degradado y esquematizado en un sentido estrecho como práctica política o militancia partidaria.⁴¹ [Ritzer, 2002: 179]

Lo que se pretendería es la unificación dialéctica (contradictoria, o unidad de lo distinto) restaurando su relación histórica. De esa manera, la teoría debe dar forma a la práctica y la práctica, contenido a la teoría, en un proceso de enriquecimiento mutuo. Sin embargo, todo ese proceso es

41 Las experiencias de G. Lukács y K. Korsch con los PC de la Internacional comunista, que los llevó a su autocrítica, al primero y una anticrítica y su expulsión, al segundo, fue alarmante y se tuvo en consideración al reflexionar sobre esta temática (ver el capítulo III de este trabajo).

dinamizado por un interés interno que es de compromiso: la supresión de la injusticia social; por eso es que la verdad de la teoría no es puramente afirmativa, sino crítica, así como la acción adecuada no debe ser «productiva o instrumental»; como lo afirmó Horkheimer:

Una ciencia que en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. [Massé, 2004; Ritzer, 2002:180]

5. Razón crítica dialéctica y razón instrumental

Lo anterior conduce a un enjuiciamiento de las corrientes neopositivistas; pero no solo de ellas, sino también de las corrientes marxistas que junto a aquella formarían parte del proceso de racionalización instrumental de la sociedad moderna. El positivismo y el neopositivismo pretenden situar la polémica en el campo del proceso lógico de la investigación racional, mientras que la teoría crítica la sitúa en el campo de los resul-

tados y consecuencias ideológicas políticas de esos procesos de producción de conocimiento; si el positivismo se autoestima como «encarnación del método experimental» a imagen del modelo físico-matemático, lo que hace es enfatizar en el carácter instrumental de la razón técnica: se identifica con lo «objetivo y medible» que da «estabilidad» al conocimiento de lo social-histórico, lo cual supone detrás un proyecto de «orden universal estable».

Las consecuencias socio-políticas claras de esa «racionalidad instrumental-técnica» es que el conocimiento y su aplicación terminan siendo instrumento de la dominación colectiva. Como afirma un intérprete de la Escuela de Frankfurt:

Destrucción de la naturaleza bajo los principios de la ganancia y explotación del ser humano revestida de la retórica de la eficacia y la utilidad, son producto del instrumentalismo convertido en proceso científico y tecnológico. [Muñoz, 2009]

En la otra acera las corrientes marxistas (positivistas y hegelianas), seguirían un proceso paralelo en el «socialismo real». El marxismo

(materialismo histórico) no logró superar los vínculos que lo ataban a la matriz de la dialéctica hegeliana y del cientifismo iluminista.

Por un lado, la dialéctica del devenir histórico perpetúa aspectos centrales de la concepción del desarrollo del espíritu absoluto en Hegel, y por el otro, «responde a una racionalidad instrumental y tecnológica que concibe el proceso revolucionario como producto... inevitable de las leyes objetivas de la sociedad capitalista y como construcción técnico-administrativa de la nueva sociedad» [Mayorga, 1985:130]. La utopía del «comunismo científico» que anticipa un «reino de la armonía social» sin contradicciones de clase, sin relaciones de dominación y sin trabas en la propiedad privada, abría el tránsito hacia una gestión política neutra de «administración de las cosas».⁴²

La teoría crítica emprende en este campo una reconstrucción del marxismo liquidando «las es-

42 Marcuse retoma la utopía como revalorización de logros históricos del proyecto ilustrado, liberando ciencia y técnica del dominio irracional del neo-capitalismo, y poniéndoles al servicio de nuevas fuerzas humanas y sociales que hagan renacer el principio de placer freudiano, para restablecer el sentido de la historia. [Muñoz, ídem].

peranzas escatológicas y el espíritu triunfalista» de creer que se tiene la historia a favor; para ello se le reubica como una ideología sometida a las contingencias y rupturas del devenir histórico, lo cual pasa por negar su carácter dogmático de verdad indiscutible, y se constata su conversión en ideología de enmascaramiento y legitimación de relaciones de dominación en los países del «socialismo real», por tanto, su instrumentalización racional y técnica.

De esa manera se aplica a la teoría marxista los principios críticos que ella aplica a otras «ideologías de dominación», quedando al desnudo su historicidad como teoría y su falsa base de «verdad no discutible» [Mayorga, 1985:130].

En suma, las notas que caracterizarían a la teoría de la razón crítica dialéctica serían, primero: su historicidad; es decir, un intento por aclarar las raíces de la existencia humana a partir del ideal de la humanización del hombre a través de un «progreso» que pueda ser constatado y valorado en la historia de los «dominados y humillados». Segundo: su dialéctica, puesto que la teoría avanza por contradicciones captables desde el punto de vista racional inmanente, que superen la «fetichización» de la dialéctica como un

método objetivista, que operaría fuera del control humano. Tercero: el carácter racional, como proceso de análisis causal, pero desde la comprensión de las contradicciones. Busca primordialmente las causas de la dominación, por ello se distingue, como en Weber, racionalidad de racionalización. La primera siempre es crítica, la segunda presupone el uso del esquema medio-fin para consolidar lo existente que degenera en razón instrumental.⁴³ Y cuarto: negativa, porque frente a los positivismos de lo que empíricamente es, la negatividad dialéctica, implica comparar con un deber ser que sería el gran «motor de la historia»; explorar caminos nuevos para construir un proyecto global que «no baja del cielo a la tierra», sino que ensaya subir de la tierra a una fase histórica «sin dominación inconsciente e irracional» [Muñoz, 2009].

43 La cultura de masas y la sociedad capitalista de consumo, representan el reavivamiento de la razón instrumental que convierte a sujetos en objetos y a estos como fines de vida humana, altera el esquema medio-fin, haciendo que medios aparezcan como fines y viceversa. Así, amistad, conocimiento y realización se trocan en medios para el consumo de productos en serie y homogenizados, donde el individuo encontraría su ser. [Muñoz, ídem]

6. Ideología e ideologías

A partir de la crítica a las bases teóricas del marxismo clásico expuestos en su economía política, la dialéctica objetiva y determinista, conforme a la cual la racionalidad (lógica) económica definen el rumbo entero de la sociedad, queda expuesta claramente el interés investigativo de la teoría crítica: los procesos de transformación y funciones de lo que se denominó las «superestructuras» [Mayorga, 1985:129].

Ya la clave de la integración y el control del sistema no era la racionalidad económica, sino la política, la cultura, los valores y prejuicios de la vida cotidiana, las instituciones culturales que aseguran su cohesión ideológica. De esta manera, el giro intelectual que se experimenta es de ciento ochenta grados, centrandó la atención en el examen y la función de las ideologías, y los manejos institucionales de reacción y control de contradicciones y conflictos sociales, todos de gran sutileza y eficacia [Mayorga, 1985].

Habermas incursiona, a este respecto, en los problemas de crisis de legitimidad del capitalismo; las «legitimaciones» del sistema son ideas generadas por

el mismo sistema político en conexión con el orden socio-cultural y sus agencias para apoyar su propia subsistencia⁴⁴. Por ejemplo, el nazi-facismo fue un fenómeno ideológico-político en los que el poder y la conciencia funcionan en la misma tonalidad o sintonía: el sistema de prejuicios articula unos tipos de caracteres que son el sustrato profundo del autoritarismo del actor familiar y de los movimientos de masas y grupos paramilitares del movimiento [Ritzer, 2002:178; Muñoz; Mayorga, 1985].

Marcuse estudia, en esta línea y con ese método, un proceso particular de lo que él llama «refuncionalización ideológica». Es el tema de la ideología del liberalismo alemán, cuyo abandono de principios liberales fundamentales —reorientados por una matriz histórica conservador-reacciona-

44 Los estudios de crisis de legitimidad del capitalismo en la tradición marxiana se centran en el examen del perfil de la acumulación y la reproducción del capital o a lo sumo en análisis de la dinámica de las clases; la teoría crítica amplía y redimensiona su enfoque a lo simbólico en la reproducción social, encauzando el estudio de crisis de aparatos políticos hacia las mediaciones tensionales del campo de fuerza motivacional-cultural [Habermas, citado por Mayorga, ídem.]

ria— crearon las «condiciones de invernadero» para la expresión-difusión de la concepción del Estado totalitario entre las elites intelectuales y políticas en Europa y más allá. Marcuse analiza la ideología liberal en función de un contexto político-cultural específico, en donde se «transfigura» para legitimar el proceso de totalitarización nazi-fascista del Estado alemán prusiano, el Estado imperial y el Estado pos Weimar. En su estudio señala afinidades entre las ideas liberales, ideas existencialistas (de Jasper y Heidegger) e ideas de la teoría del Estado fascista de Carl Schmitt y otros autores de tendencia conservadora. [Mayorga, 1985:127; Marcuse, 1971]

Horkheimer, en su investigación sobre el Estado autoritario, la cual asume como ideología de acuerdo a la concepción crítico-dialéctica de racionalidad política, hace un paralelo del desarrollo histórico de las sociedades del capitalismo monopólico, cuya tendencia dominante es hacia el capitalismo de Estado y las «sociedades estatistas», cuyo núcleo impulsor es la concentración monopólica del poder político, que cristaliza en el sistema soviético. Con el desarrollo político del estatismo en sus variantes nazi-fascista, en Alemania e Italia, y estalinista en la Unión Soviética,

ambos procesos, ligados por una dialéctica histórico-social, experimentarían tendencias coactivas de racionalidad tecnológica, a lo largo y ancho de sus sistemas, que hacen opacas sus diferencias organizativas en el campo económico. De allí que la forma más firme y perseverante de un Estado autoritario socialista («liberado de su dependencia del capital privado») lo constituya el socialismo de Estado, por esa brutal concentración total del poder en la maquinaria del Estado a costa de la sociedad civil, provocada por el dominio de la racionalidad tecnológica y burocrática [Horkheimer, citado por Mayorga, 1985:128].⁴⁵

En *Estudios sobre el prejuicio*, la investigación sobre «personalidad autoritaria» y el libro *Dialéctica del iluminismo*, Adorno y Horkheimer consolidan su interés por la ideología. Su existencia y funcionalidad la sitúan en las estructuras de la industria cultural y la cultura de masas, como un *contínuun* entre la ideología totalitaria del nacional-socialismo, y la capacidad de

45 «El análisis de Horkheimer establece una estrecha correlación entre la degeneración burocrática del experimento soviético y elementos teóricos del marxismo que contribuyeron o hicieron posible la ideología de la teoría marxista» [Mayorga, 1985].

persuasión y manipulación que se expresa por esos mecanismos de transmisión ideológica, en la sociedad industrial de masas moderna. Con la desaparición del nazismo no languidecen los procesos de «autoritarismo latente»; la cultura de masas y la sociedad de consumo serían expresiones del reavivamiento y supervivencia de la ideología de la razón instrumental, con sus principios de dominación social en los que se populariza una visión del mundo teñida por una intensa capa de irracionalismo y primitivismo.⁴⁶

En esa nueva formación (sociedad de masas) deberían seguir considerándose secuelas de la ideología del nazismo, los procesos de irracionalidad que representan actualmente muchas caras; algunas de sus consecuencias más evidentes radican en su competencia en enervar la conciencia crítica, en abolir la capacidad creativa y desarraigar en las masas la aspiración solidaria de una sociedad mejor. La teoría crítica se ha comprometido en sus estudios iniciales y posteriores, en el estudio de los orígenes de la sociedad

46 «El nazismo no debe ser considerado como excepción histórica. Al contrario es solo un momento histórico de la irracionalidad devenida en política de poder» [Muñoz, ídem.].

de masas y su matriz autoritaria nazi-fascista; pero también en el funcionamiento de las bases materiales de su ideología evasiva y justificadora. A este respecto centran su interés en los mensajes comunicativos artificialmente contruidos por medios y sistemas de comunicación de masas.

Esta se expresaría en la construcción de una «cultura» o pseudocultura, que sería la punta de lanza fundamental de disolución de la conciencia crítica colectiva, y paralelamente el uso del mito en la consolidación de un «orden mitológico» de comprensión de la realidad [Adorno].⁴⁷ Lo que llaman los autores críticos «la política mitologizada y mitologizante», reencarna y fluye a través de los «canales» de la sociedad de masas, en donde la ideología se metamorfosea en industria de la conciencia y, penetrando en el nivel de psicología social de masas, construye un mercado de ocio y consumo. Esta industria ideológica crea filtros que suprimen los elementos críticos al sistema existente y los procesos tecnológicos, aplicados a esa industria, crean la

47 «A partir de su análisis..., Adorno y Horkheimer observan ya en el propio mito un grado de alienación y pérdida de la distancia crítica respecto del poder del espíritu» [Solares].

«cultura de masas» que adultera y corrompe los procesos educativos y culturales, a través de la manipulación y persuasión de la corteza del nivel psico-social de las masas. [Muñoz, ídem].

Ahora bien, para la teoría crítica, su objetivo esencial es descifrar las ideologías o los contenidos ideológicos a partir de las relaciones de dominación; o sea, descubrir la lógica de la dominación como ideología y reproductora de ideologías; pero ella no es única ni exclusivamente «externa» o a base del componente político-estatal-jurídico. La violencia institucional y la explotación económica, vistas como lo exclusivo o lo principal en el análisis tradicional, en el enfoque crítico cambia la perspectiva hacia la dimensión interna de esa dominación; aquí el método del psicoanálisis (Freud) va a ser asumido junto a Marx, ligando el inconciente en la historia. [Rojas, 1999:18].

Freud, con su método, es el descubridor de los mecanismos como el de la introyección y la internalización, por medio de los cuales se sostendría y reproduciría la dominación fundamentada en las necesidades afectivas de los individuos. Habermas en su tesis de la intersubjetividad comunicativa y su rol ideológico-crítico, asume los descubrimien-

tos de Freud; el psicoanálisis sería una forma de interpretación de lo que Habermas llama «contextos comunicativos distorsionados» como consecuencia de mecanismos represivos institucionalizados. [Mayorga, 1985:140]

Efectivamente, Habermas rechaza la centralidad del concepto de trabajo del marxismo (o acción racional intencional) dándole prioridad al concepto de interacción social (o acción comunicativa)⁴⁸; su punto de referencia es el de la comunicación no distorsionada o exenta de compulsión, para estudiar las estructuras sociales que la distorsionan, lo cual lo lleva a introducir el concepto weberiano de «racionalización». Para Habermas, el mecanismo psicológico de la racionalización, por el cual las ideas se instrumentan para enmascarar motivos reales de una acción, entrañan a nivel de acción colectiva una manifestación de ideología; al establecer interacciones y ajustes entre los planos social e individual de la conciencia se reconocen (en mecanismos de ideologización)

48 «Las acciones de los agentes implicados en ella se coordinan no mediante cálculos egocéntricos del éxito, sino mediante actos para lograr la comprensión (comunicativa)...». [Habermas, citado por Ritzer, 2002:82]

formas conexas de dominación externa-interna que reprimen e impiden la comunicación libre y abierta o la intersubjetividad libre de la coacción. Así, en el enfoque de Habermas, la teoría crítica deviene en una estrategia de análisis y destrucción de las barreras que perturban la comunicación, o los sistemas de comunicación en los cuales las ideas se exponen y defienden abiertamente frente a las críticas, y en el curso del cual la argumentación desarrolla un acuerdo carente de constricciones. [Mayorga, 1985:140; Ritzer, 2002:183-184]

6. Síntesis

Es evidente el nivel de complejidad de las categorías que la teoría crítica aplica a las bases de «teorías tradicionales» que han pasado de ciencia a ideologías dominantes. Para ello operan una rearticulación de conceptos del marxismo clásico, como el de totalidad que de un uso ontológico es operativizado con una utilidad metodológica.

Su examen del modelo estructura-superestructura los lleva a desmitificar la relación causal determinista de la economía y las clases y centrarse en una búsqueda de raíces de la dominación po-

lítica ideológica en el plano de la cultura, y su direccionamiento a la manipulación del inconsciente en la perspectiva de la desublimación represiva cuyo resultado es «la sociedad unidimensional».

Según la teoría crítica dialéctica no se puede —como en el positivismo— demarcar una línea entre teoría-praxis, sin con ello desconocer el aspecto práctico de la teoría o el momento teórico de la práctica. El positivismo parte de supuestos falsamente contruidos: realidad plana y estática, neutralidad, cientifismo, conocimiento claro e indiscutible en ciencias sociales, y en conjunto, una lógica formal de la investigación que desemboca en el dualismo ser-pensar naturalista y en el enfoque racional-instrumental de las ciencias de la naturaleza.

La teoría crítica lleva a cabo la prueba de las teorías, en la medida en que son aceptadas y usadas en la práctica, en un proceso de autenticación de ellas, que supere la conciencia distorsionada del pensamiento positivista dominante.

Los frankfurtianos llevan adelante una reconstrucción del marxismo criticando sus «esperanzas escatológicas» y el espíritu triunfalista de pensar que se tiene la historia a favor; se le pone en el lugar de toda ideología sometida

a las contingencias y rupturas del devenir histórico, poniendo en claro sus raíces dogmáticas y su papel de enmascaramiento de relaciones de dominación en los países del «socialismo real».

En suma, sus indagaciones sobre crisis de legitimidad del capitalismo, refuncionalización ideológica del liberalismo alemán, sobre el Estado autoritario y las ideologías de los movimientos nazi-fascistas y su continuidad en las formaciones sociales del neocapitalismo (sociedad de consumo) representan un conjunto de preocupaciones políticas cuyo objetivo es descifrar las ideologías o los contenidos ideológicos, a partir de las relaciones de dominación política-cultural, haciendo acopio de una serie de conceptos de Freud, Max Weber entre otros, quienes han revitalizado el enfoque neomarxista.

Bibliografía

- Adorno, Theodor [1974]. *¿Marx Superado?* (traducción: Hugo Acevedo). Buenos Aires: Editorial Distribución Baires S. R. L.
- Adorno, Theodor [1971]. «La conciencia de la sociología del conocimiento». En: *El concepto de ideología*, K. Lenk (Comentario crítico y selección de textos. 5ª ed. en español, traducción: J.J. Etcheverry). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Anderson, Perry [1985]. *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental* (5ª Edición española). España: Siglo XXI.
- Boladeras, Margarita [2001]. *La opinión pública en Habermas*. Revista de Análisis 26.
- Harto de Vera, Fernando [2005]. *Ciencia política y teoría política contemporáneas: Una reflexión problemática*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Horkheimer, Max [1971]. «Ideología y acción». En: *El concepto de ideología*, K. Lenk (Comentario crítico y selección de textos. 5ª ed. en español, traducción: J.J. Etcheverry). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Horkheimer, Max [1971]. «¿Un Nuevo Concepto de Ideología?». En: *El concepto de ideología*, K. Lenk (Comentario crítico y selección de textos. 5ª ed. en español, traducción: J.J. Etcheverry). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Mayorga, René Antonio [1985]. «Ideología y crítica de la ideología: Reflexiones en torno a una alternativa teórica». En: *América Latina: Ideología y cultura* (dirección de Francisco Rojas) Costa Rica: Ediciones Flacso.
- Massé, Carlos [2004]. *Adorno. Teoría crítica y dialéctica negativa*.
- Muñoz, Blanca [2006]. «Escuela de Frankfurt: Primera Generación». En: *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales* (dirección de Román Reyes). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Muñoz, Blanca [2009]. «Escuela de Frankfurt: Segunda Generación» Universidad Carlos III de Madrid. En: *Diccionario Crítico*

de Ciencias Sociales (dirección de Román Reyes). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

cana de Ciencias Políticas y Sociales. N° 182-83. México.

Nun, José [1982]. «El Otro Reduccionismo». En: *América Latina: Ideología y cultura*. Costa Rica: Ediciones Flacso.

Von Beyme, Klaus [1975]. «Teoría crítica-dialéctica en ciencias políticas». En: *Marxismo y democracia, Enciclopedia de conceptos básicos* (traducción: Sanz, G.). España: Edición Río Duero.

Marcuse, Herbert [1970]. *Cultura y sociedad* (traducción: E. Bulygin y E. Garzón). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Sur.

Direcciones electrónicas

Marcuse, Herbert [1971]. «Del Pensamiento negativo al positivo: La racionalidad técnica y la lógica de la dominación». En: *La nueva imagen del hombre*. (Morin, E. (comp.), traducción Ma. Teresa La Valle y otros). Argentina: Alonso Editor.

<http://www.boulesis.com>

http://www.es.wikipedia.org/wiki/Escuela_de_Frankfurt

Ritzer, George [2002]. *Teoría sociológica moderna* (1ª ed., traducción: Ma. Teresa Casado R.). México: Mc Graw-Hill.

http://www.es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3Ada_%C3%Adtica

Rojas Crotte, Ignacio R. [1999]. «Theodor Adorno y la escuela de Frankfurt». *Convergencia*, Número 19.

http://members.fortunecity.es/robertexto/archivo13/stop_y_conoc.htm

http://www.es.wikipedia.org/wiki/Herbert_Marcuse

http://www.es.wikipedia.org/wiki/Max_Horkheimer

Solares, Blanca [2001]. «Mito e ilustración en el pensamiento de Frankfurt». En: *Revista Mexi-*

<http://WWW.socialismo-obarbarie.org/formacion/formaci>

on_cuad_2_00_ presentación
htm.

http://www.geocities.com/tonmaustin_cl/soc/Habermas/haber3.htm

[http://filosofia.idoneos.com/index.php/Escuela de Frankfort/Teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica.](http://filosofia.idoneos.com/index.php/Escuela_de_Frankfort/Teor%C3%ADa_cr%C3%ADtica)

<http://www.monografias.com/trabajos14/jurgenhabermas/jurgenhabermas.shtml>

<http://www.infoamerica.org/teoria/habermas1.htm>

[http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen Habermas](http://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas)

Capítulo V

Noción de ideología en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

Introducción

En este capítulo final presentamos una síntesis del tema en el pensamiento de José Carlos Mariátegui⁴⁹, una figura muy especial en la historia de las ideas en la América Latina de los últimos cien años.

Su corta vida (35 años 10 meses⁵⁰) no fue impedimento para una rica producción literaria, en los más diversos campos, aun cuando muchos de sus planteamientos quedaran *in nuce* y deban calificarse como brillantes intuiciones que han servido de punto de partida para posteriores desarrollos.

49 José Carlos Mariátegui (1894-1930). Nació en la Ciudad de Moquegua, sur del Perú, capital del departamento del mismo nombre; es el principal puerto industrial de esa zona. El departamento se extiende por 16,147 km², extendiéndose sobre la costa y la sierra; fue fundado en 1541 y además del castellano se hablan las lenguas autóctonas de los aimaras y los quechuas.

50 Una buena síntesis del marco biográfico del autor en: Quijano, Prólogo (en especial pp. XI a XLVIII).

Es claro que nuestra pretensión es la de hacer un esbozo de ideas en su creativa aplicación del método marxista a una realidad muy distante y distinta del contexto en que surgió este pensamiento, el cual, en su periodo, se enriqueció mediante una praxis revolucionaria en Europa; pero también se cristalizaba en un proceso acelerado de dogmatización en el naciente «socialismo realmente existente».

Es interesante cómo un autodidacta, que lo fuera Mariátegui —y quizás por ello—, se libró de las ataduras de una corriente ideológica que, como la de la III Internacional Comunista, imponía su *diktat* a los capítulos nacionales vinculados a ese movimiento en los años veinte y treinta del siglo XX. Su estadía de tres años y medio en Europa, principalmente en Italia, le sirvió de mucho para «decan- tar» las ideas de su formación de la «edad de piedra», como él decía de su juventud; y lo más importante es que por los caminos de Europa encontró al Perú (y a América Latina).

Sin duda alguna, asistió a una «escuela de la realidad» que, como la Europa de inicios de los años veinte, se debatía en medio de una crisis de posguerra que había puesto en entredicho los valores aceptados del viejo liberalismo clásico y de la ideología del positivis-

mo y su gemela del progreso ininterrumpido en occidente. De ahí que todo el ambiente intelectual se encontraba saturado de pesimismo e incredulidad, frente a la crisis de los conocimientos aparentemente «sólidos» de la teoría y la filosofía devenida en sentido común, proveniente de las fuentes del iluminismo y la ilustración ochocentista.

Por eso, las fuentes ideológicas que le ayudan a depurar el tipo de marxismo positivista, lineal y dogmático de la II y III Internacional Socialista y Comunista van a ser de carácter heterodoxo y anticientificista: Sorel, Bergson, Croce, Gobetti, Nietzsche, Unamuno, Sturzo, D'Anunzio, etc. Con ello comprueba efectivamente que solo se podía ser creador y superador del aplanado conocimiento positivista, «a condición de mantener abiertos los vasos comunicantes» a la cultura de la época y a lo más avanzado del pensamiento «idealista de su tiempo»⁵¹ [Aricó, 1980:XXI -XXII].

51 «Vale la pena destacar que fue en ese clímax de lucha contra el positivismo, contra el materialismo vulgar y contra las limitaciones de los filósofos idealistas de la historia que se conformó el pensamiento de esta figura absolutamente inédita en el marxismo latinoamericano» [Aricó, 1980: XXII-XXIII]

1. Tensión teoría-realidad

Lo dicho arriba nos lleva al inicial problema que ha enfrentado todo pensador cuya pretensión es entender la realidad de su época, de su situación, para actuar en consecuencia: la irresoluble tensión dialéctica entre el conjunto de concepciones, conceptos e ideas con las que se pretenden comprender la cultura del periodo. [Aricó, 1980:XII]

Al asumir consecuentemente Mariátegui el carácter crítico y problemático de su método de interpretación y acción (marxismo) se vio enfrentado a las insuficiencias de las variantes positivistas del marxismo ortodoxo de la II Internacional Socialista y de su «congelamiento» en fórmulas de tipo escolástico, en la III Internacional Comunista.

No es arbitrario que recurriera a un neomarxismo de inspiración idealista, crítico del marxismo doctrinario que excluía a la voluntad humana como factor decisivo en las transformaciones sociales y políticas que estaban a la orden del día en la vorágine de la crisis política de posguerra en Italia y la mayor parte de Europa.

Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una inter-

pretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática..., solo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición idealista italiana... y el surgimiento de corrientes crocianas «de izquierda» y «marxistas revolucionarias...» en la Italia de los años 1920-1923. [Aricó, 1980:XII]⁵²

De esa interpretación del marxismo es que procede, en el pensamiento de Mariátegui, una conflictiva pero creadora tensión teoría-realidad que lo acompañó en su producción intelectual y en el debate con sus contradictores. La teoría renovada en fuentes ajenas al marxismo y en una experiencia lejana a su realidad de origen hace más tensa esa relación, al interpretar con el método crítico-dialéctico y problemático del marxismo la realidad peruana (digamos, latinoamericana).

El «referente práctico» o

52 «El Marx que penetró en su mente fue...ese Marx subvertido por el idealismo crociano que había significado para el grupo ordinovista (de A. Gramsci) la liberación definitiva de toda incrustación positivista y mecanicista...; por tanto la conquista de una gran confianza en el desarrollo de la conciencia y voluntad de los hombres...». [Aricó, 1980:XVI]

sea, el movimiento histórico de transformaciones de la realidad propia (Perú), concentrado en un aglutinamiento social tendencialmente revolucionario, «brillaba por su ausencia». En palabras de Aricó:

En la medida en que el proceso de constitución del movimiento obrero y campesino peruano estaba aún en ciernes, la actividad teórico-práctica de Mariátegui fue en cierto modo fundacional antes que dirigente. [Aricó, 1980:XVII]

Su conocimiento de la «cuestión meridional» de Italia, a través de fuentes del neomarxismo italiano, lo llevó a un intento de aplicar a la historia peruana la visión de un proceso deformado en la «construcción de nación», por las limitaciones estructurales y superestructurales de la formación italiana traducidas a la realidad peruana. Esta crítica histórica fue elaborada en su obra más importante: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y en los escritos reunidos bajo el título de *Peruanicemos al Perú*; como lo sostiene Aricó:

Lo realmente significativo es que la materia prima de sus reflexiones es una realidad

distinta de la italiana, una realidad que él intenta explicar. Con tal vitalidad y creatividad que aún en la actualidad (con sus errores y limitaciones), sigue representando una de las investigaciones más importantes del marxismo latinoamericano. [Aricó, 1980:XIX]

Intentó una salida práctica a esa tensión a través del programa de peruanización en esas obras, lo cual va a acompañar con todos los esfuerzos paralelos por organizar a los sectores obrero-campesinos, artesanales, medios, etc., y principalmente su denuedo en la creación del partido socialista peruano, en medio de un sinfín de controversias político-ideológicas sobre el carácter de clase del instrumento político.⁵³

Cuando Mariátegui se planteó como objetivo principal la organización de una fuerza de transformación de la realidad peruana, se enfrentaba en el camino a la necesidad de definir cuáles eran los medios originales para interpretar *pari passu* su entorno; esto lo encaminó, en sus sufridos

53 «Para un examen de esa controversia, ver el prólogo de Aníbal Quijano a siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana», especialmente las páginas XLV a XLVIII.

tres últimos años a un debate intenso con desiguales antagonistas y a un necesario reconocimiento crítico de las fuentes de su pensamiento, surgiendo con mucha fuerza y vehemencia la tensión entre sus fuentes marxistas y no marxistas: Croce, Sorel, Lenin, Labriola, Unamuno, James, etc. [Aricó: XX]⁵⁴

Esa «tirantez ideológica» que sufre el pensamiento creador de Mariátegui, al recuperar una veta ideológica rica en proposiciones pero extraña al «corpus teórico» tradicional del movimiento en que se inserta (el marxista de filiación comunista), es lo que le da valor excepcional al marxismo heterodoxo latinoamericano de José Carlos Mariátegui; de esa manera se recupera lo que hay de vivo en la matriz ideológica de la cual se origina y que en su «ascenso» va depurando los elementos no vigentes de ese cuño, hasta lograr construir las bases sobre las que se sustenta el marxismo latinoamericano⁵⁵.

54 «Es como si estas grandes figuras que obsesionaron sus vigiliadas, se rehusaran a entrar en el crisol de la recomposición creadora del marxismo.» [idem.]

55 «...lo que hace de Mariátegui una figura completamente extraña al estilo del teórico y del político de la III Internacional, consistía en

Por otra parte, y esto no es lo menos, la potencia que exhibe en su lenguaje acotado, transparente y fluido choca abiertamente con el árido y doctrinario del marxismo positivista y del materialismo vulgar de su tiempo. Es el lenguaje de la situación concreta y particular del Perú y América Latina frente a uno frío y desfasado del viejo continente; solo la igualdad de la realidad (lo cual no existe) es lo que haría necesaria una identidad en el lenguaje. Esa capacidad de enriquecimiento del análisis histórico marxista surge, no de la coherencia lógica-formal del discurso, sino de la potencialidad de ser expresión propia, «de la totalidad de la vida de una sociedad determinada». [Aricó, 1980: XXII, nota II]⁵⁶

En consecuencia, los «juegos lingüísticos» involucrados en el «encuentro» del pensamiento de Mariátegui con las corrientes marxistas y no marxistas de Europa,

que por su formación cultural tendía a mantener constante una concepción del marxismo que enfatizaba su capacidad de recrearse en el proceso mismo..., de superar los esquemas dogmáticos acumulados en el camino ...». [Aricó, 1980:XXI]

56 «La unidad de la historia no es un presupuesto, sino una continua realización progresiva, un provisional punto de llegada». [Aricó, 1980:XXI]

siempre fue «multifacético y conflictivo» y nunca fundado en una recepción mecánica, pasiva o simplemente «aplicativa» en los términos literales del discurso ortodoxo o dogmático. Para el caso, en el momento histórico en que Mariátegui se nutrió de tan diversas corrientes filosóficas y culturales, también se hizo un «discípulo de Lenin», el conductor triunfante de una revolución; y precisamente porque era «discípulo de Lenin», tenía que entrar en conflicto con el leninismo posterior a Lenin. A su manera, Mariátegui no hizo otra cosa en su país que lo que Lenin había hecho en Rusia... [Fritz Haug, s/f:3].

2. Asimilación, crítica de las fuentes ideológicas

En el itinerario político-ideológico de Mariátegui se hace visible la premisa fundamental de la que hemos partido: la apropiación crítico-dialéctica del pensamiento más sugestivo de la cultura de su época, tanto del Perú y América, como de Europa, en especial durante su estancia en Italia (1920 enero-1923 marzo).

Para un examen más detallado de su itinerario ideológico de vida, lo visualizamos en fuentes

internas y externas, aun cuando esa división sea un mero artificio didáctico, dado que en la formación intelectual es imposible separar un plano del otro.

Las fuentes internas

La ruta de formación ideológica siempre es continua-discontinua, y a veces a saltos, si se dan hechos impactantes que catapultan la asimilación de la realidad. Esto se puede registrar en el pensamiento de Mariátegui quien, como se dijo, fue un autodidacta desde muy niño.⁵⁷

Su senda vital desde obrero, redactor de noticias y cronista social y parlamentario de periódicos limeños (1909-1919), le ofreció el medio fundamental de apropiación crítica de una realidad social y política exacerbada por las convulsiones del período; como ha sido señalado, «(el) hogar espiritual de Mariátegui no fue la Universidad, sino el periodismo» [Basadre, 2007:339]. Sus inquietudes

57 «No hay que olvidar que a los 14 o 15 años, empezó a trabajar en el periodismo y que... a partir de esa edad tuvo contacto con los acontecimientos y cosas del país, aunque para enjuiciarlos carecía de puntos de vista sistemáticos». [Quijano, 2007:XXIII, XXIV, nota 32]

literarias fueron una entrada «vacilante y confusa» al nuevo estado mental de una nueva generación intelectual, sucesora de Manuel González Prada (1848-1919), que representaba al movimiento renovador, en el campo de las letras, pero también en el del análisis social; la mirada crítico-literaria de Mariátegui se trocaría en este proceso en crítica social y política en lo cual el ideólogo de la democracia radical tendría su peso específico. [Quijano, 2007:XXXVI; Melis, 1980:203]

El González Prada democrático-radical de inicios de carrera literaria y política tuvo dos rasgos fundamentales: fue iniciador de un movimiento modernista en la poética, que se oponía a la copia servil de modelos extranjeros en literatura, y por otro lado, fue pionero en la crítica al modelo de dominación oligárquico-terrateniente, al señalar los límites de las clases dominantes y su incapacidad política, a la vez que acusaba al Estado oligárquico y el Ejército como focos de corrupción, después de la derrota militar frente a Chile. [Quijano, 2007:XXV, nota 32]⁵⁸

58 Guerra del Pacífico o del «salitre» (1879-1884): Perú-Bolivia y Chile, disputan territorio por riqueza mineral, en período de expansión del capital monopolista británico-estado-

Pero la idea que más impacta en Mariátegui, para la posterior elaboración de su postura político-ideológica, fueron sus consideraciones críticas sobre el «problema del indio»; para González Prada este era el punto clave de un proceso de democratización radical de los sistemas político-oligárquicos peruano y andino, que pasaba por la necesaria integración nacional del indio. De ese modo se puso en el centro de la mesa del debate ideológico la cuestión indígena y la cuestión nacional, en un proyecto de democracia liberal avanzado, que no encontró eco ni interlocutor válido en las fracciones hegemónicas de la clase dominante.⁵⁹

La literatura indigenista del período, influida por González Prada, señaló tres mecanismos ideológico-políticos que sostenían la estructura de dominación del indio: la prédica clerical, la administración de justicia local y el propietario gamonalista de la costa.⁶⁰

unidense.

59 «Aunque falta (en ese proyecto) aquella vinculación precisa de la cuestión indígena con el problema de la reforma agraria, que constituyó el gran mérito histórico de Mariátegui» [Melis, 1980:204]

60 «El ciclo de esta narrativa, es coetáneo del ciclo de las luchas del

Fragmentariamente, desde 1904, González Prada dió a luz escritos, que posteriormente fueron editados en el ensayo «Nuestros indios», donde ilumina la orgánica articulación existente entre la condición del indio a la estructura de la propiedad agraria, las características feudal-coloniales de la hacienda andina y el caciquismo local de los gamonales⁶¹ [Quijano, 2007:XXVII]. Con ello evidenciaba un aspecto que fue retomado y ampliado por Mariátegui: las limitaciones estructurales en el desarrollo de una clase dominante, que se expresaban en su incapacidad mental y de sus ideólogos, en su mayoría positivistas-liberales, que se acentúa con su minimización semicolonial por la penetración del capital monopolístico extranjero. [Quijano, 2007:XXVII]

Esas bases sociales de

campesinado indio contra la expansión del latifundio gamonal» [Quijano, 2007:XXVIII]

61 Gamonalismo: Sistema de poder económico-político y social sustentado en un entramado de relaciones de dominación, que parte de la concentración de la propiedad agraria, el control de la intermediación comercial y relaciones privilegiadas con el capital monopolista extranjero, proyectado al control político e ideológico de los procesos electorales. [Castro, elaboración propia.]

clase frustraban de partida todo intento por resolver el problema social y político del indio; en otras palabras, las ideas del reformismo democrático liberal no podían ser hechas suyas por ninguna de las fracciones de los grupos dominantes, y cuando un sector lo intentó en forma bastante tímida, con leyes que institucionalizaran los conflictos sociales urbanos, fue desplazado del poder del gobierno.⁶²

Desde inicios del período (1912-1919) se dan movimientos paralelos sin ninguna relación orgánica entre sí: el joven movimiento obrero urbano y un naciente proletariado agrícola en la

62 Fue el caso de Guillermo Billinhurst, exalcalde de Lima y rico comerciante, educado en el extranjero, quien con su discurso y programa populista y modernizante llegó a la presidencia en 1912, fue desbancado en 1914; guió el primer movimiento de capas medias y populares con orientación antioligárquica [Quijano, 2007:XXX]. «En esas condiciones, ningún puente ideológico y político podía ser establecido entre el naciente movimiento obrero y popular en las ciudades (con) los latifundios capitalistas de la costa y la fracción modernizante de la burguesía, para cualquier tentativa... de democratización de las bases y la estructura institucional del estado...» [Quijano, 2007:XXX].

costa, el movimiento campesino indígena contra el gamonalismo, y al final del período luchas por sindicalización y por jornadas de ocho horas, en confluencia con el movimiento de capas medias por la democratización de la enseñanza. Todos esos movimientos convergieron en un escenario de fuertes debates ideológicos por el rumbo de los nuevos cambios a nivel interno y la repercusión de la expansión de ideologías socialistas y comunistas de postguerra en Europa [Quijano, 2007:XXVI-XXVII; Basadre, s/f:325-326].

La constelación ideológica que se desplegó en la palestra de la escena política peruana era muy variada: desde el liberalismo positivista de ideólogos de las clases en el poder, pasando por el radicalismo libertario del movimiento de estudiantes y el socialismo espiritualista bergsoniano de intelectuales opositores, hasta el anarquismo y anarco-sindicalismo del nuevo movimiento subproletario o semiproletario de la ciudad y el campo, además de minoritarias ideas socialistas revolucionarias y comunistas. [Quijano, 2007:XXVI-XXVII]

El joven Mariátegui, periodista inmerso en ese torbellino de movimientos, ideas e ideologías, ya iba perfilando su interés por el socialismo, corriente a la que ha-

bían sido ganados sus compañeros periodistas de esa generación. Al experimentar los frenos de la censura y autocensura por parte de los dueños de los periódicos, se deciden a fundar una revista con tendencias socializantes —*Nuestra Época*—, que sería el núcleo del primer comité organizador del Partido Socialista y posteriormente, a fundar el periódico *La Razón* (Mayo 1919). [Quijano, s/f:XXVIII; Basadre, s/f:325-326]

Este impreso será el medio de entrada a la política nacional por parte de Mariátegui, al apoyar sin ribetes al movimiento huelguístico obrero, y el movimiento por la reforma universitaria de la Universidad de San Marcos de Lima, continuidad del movimiento de 1918 de Córdoba, Argentina. Debido a este compromiso ideológico-político, en particular con los estudiantes reformistas radicalizados, que van a constituir el centro iniciador del movimiento aprista,⁶³ se le cierra el periódico

63 Aprista, de las siglas A.P.R.A. (Alianza Popular Revolucionaria de América), fundada en México, en su exilio, en 1926, por Víctor Raúl Haya de La Torre, quien se había destacado como líder del movimiento reformista universitario de 1919; después convertido en partido nacional, a lo cual se opuso Mariátegui, aliado de él hasta su rompimiento en 1928.

por el gobierno de Augusto Leguía que se había mostrado al principio tolerante; y con ello se definen sus nuevos rumbos.⁶⁴

Las fuentes externas

En calidad de «agente de propaganda» del gobierno peruano en Europa, en la práctica como periodista, Mariátegui se instaló en una coyuntura de postguerra, en donde —frente a la crisis del liberalismo clásico y el socialismo positivista de la II Internacional— era una novedad la ideología bolchevique leninista, triunfante en un país atípico y enorme como Rusia, desde octubre (noviembre) de 1917.

Su «encuentro» con la

[Vid. Diccionario de Política (tomo I):96-100]

64 «a través de un emisario (Leguía)...ofrece a Mariátegui...optar entre la cárcel o un viaje a Europa... (en ello) influía el hecho de ser... un escritor e intelectual de renombre en el país [Quijano, 2007:XXXIX; J. Basadre, s/f:326], «sus ideas socialistas en ese momento corresponden aun, en rigor, a una orientación democrática radicalizada con elementos socializantes. Pero está formada la base de su posterior afirmación socialista revolucionaria». [Quijano, 2007:XXXIX]

ideología marxista también fue muy peculiar; el doble fracaso del liberalismo tradicional y del socialismo reformista, cuyos valores ideológicos-políticos y ético-morales habían sido enterrados en las trincheras de la «gran guerra europea», imponían nuevas búsquedas en ese ámbito.

En medio de las grietas abiertas por las crisis de esas dos grandes ideologías dominantes, junto al conservadurismo antes de la «gran guerra», otra ideología se abría paso en el imaginario de los italianos, catapultada por el «sentimiento nacional» de impotencia, frente a la crisis económica y política representada *prima facie* en la vocinglera pequeña burguesía: el fascismo italiano. [Quijano, 2007: XLI-XLII]

El fenómeno ideológico impactó en la sensibilidad e inteligencia de Mariátegui quien desde el inicio enfocó sus observaciones, «agudas y meditadas», tratando de comprender el fascismo «tanto en sus manifestaciones políticas como culturales» [Melis, 1980:206]⁶⁵. Su examen de las «raí-

65 «A su regreso al Perú... reelabora y sintetiza estas impresiones en (su escrito) *Biología del Fascismo* que todavía nos sorprende por la precisión en que son captados la topología y la colocación de todos los componentes que contribuyen al advenimiento del

ces ideológicas» del fascismo, lo llevan al «fiumanismo» de Gabriel D'Annunzio, que caracterizaba como una ideología «gaseosa» con pretensiones de estar por encima de las contingencias clasistas, sociales y económicas; paternalista y con un fuerte componente irracionalista que va a ser su herencia al fascismo.⁶⁶

En un enérgico pero cáustico párrafo, Mariátegui disecciona las dos ideología:

Aislado de la tierra, perdido en el éter, el Fiumanismo estaba condenado a la evaporación y a la muerte. El fascismo, en cambio, tomó posición en la lucha de clases. Y, explotando la ojeriza de la clase media contra el proletariado, la encuadró en sus filas contra la revolución y el socialismo... Exteriormente el fascismo conservó sus aires d'annunzianos; pero interiormente su nuevo contenido social... desalojaron y sofocaron la gaseosa ideología «d'annunziana». El fascismo

régimen.» [Melis, 1980:206]

66 D'Annunzio (1863-1938). Poeta, dramaturgo y político italiano nacionalista que declaró el Estado libre de FIUME, organizando su toma militar con «nacionalistas italianos» de la «pequeña burguesía».

ha crecido y vencido como movimiento reaccionario, como interés de las clases beligerantes... El fiumanismo era un fenómeno literario... el fascismo es eminentemente político. «El Condottieri» del fascismo tenía que ser, por consiguiente,... un caudillo tumultuario, plebiscitario, demagógico. Y el fascismo encontró por esto su «Duce»... en Benito Mussolini y no en Gabriel D'annunzio. El fascismo necesitaba un líder listo a usar, contra el proletariado socialista, el revólver, el bastón y el aceite de castor. Y la poesía y el aceite de castor son dos cosas inconciliables y disímiles. [Mariátegui, 1974:11-12]⁶⁷

El llamado «núcleo» ordinovista⁶⁸;

67 «La vida es bella y digna de ser bellamente vivida», reclamaba el poeta, y Mariátegui lo recordó años más tarde, señalando que en ese proyecto de constitución (de la República de fiume) existen elementos de comunismo de filiación utópica. [Quijano, 2007:XLII]

68 «Ordinovista», por el nombre de la revista *L'ordine Nuovo*, fundada por Gramsci, Togliatti, Tasca y Terracini, el 1º de mayo 1919, que representaban al ala izquierda del Partido Socialista Italiano. Sobre las características ideológicas del grupo

que aglutinaba a un grupo de intelectuales y dirigentes del ala izquierdista del partido socialista italiano, también representó un semillero de ideas críticas, que influyeron sobre la elaboración del marxismo latinoamericano de Mariátegui. En efecto, desde la revista *L'ordine Nuovo* se organizó un movimiento de postguerra que revalorizaba críticamente la ideología y la praxis socialista en Italia y en Europa. Su esfuerzo crítico «del reduccionismo positivista y socialista del marxismo» va a inspirar a Mariátegui, como se dijo al principio, en su obra creativa. [Melis, 1980:208]

El pensamiento crítico de Gramsci y Mariátegui encontraron una fuente común de renovación en la filosofía historicista neohegeliana [B. Croce, G. Gentile, etc.]⁶⁹, que sostenía una po-

de jóvenes intelectuales turineses que animaron la experiencia ordinovista, ver el trabajo de Juan Carlos Portantiero: «Los usos de Gramsci». En: *Cuadernos del pasado y presente*, No. 54. México, 1977.

69 «Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano...» [Arico, 1980:XV]. «Por casualidades de su vida intelectual Mariátegui intimó con el filósofo neohegeliano Benedetto Croce, a quien Gramsci consideraba como el pensador más importante de Europa...» [Paris,

lémica antipositivista. Benedetto Croce, que había hecho una investigación sería del marxismo, desde su perspectiva, en particular valoraba con interés los trabajos creativos del marxista italiano Antonio Labriola, como opuestos a los de la sociología positivista representada en Aquiles Loria, de quien Gramsci decía que era el divulgador de una versión vulgar de la filosofía de la praxis. [Melis, 1980:208]⁷⁰

Sin embargo, la influencia de Croce sobre Mariátegui está presente de forma indirecta, a través de su discípulo Piero Gobetti. Mariátegui lo presenta como un «crociano de izquierda» en filosofía, y como el teórico de la revolución liberal y el militante «ordinovista», que lo llevó a entrar en contacto con el movimiento obrero turinés. La tesis que ejerció influencia en Mariátegui fue su comprensión de que una nueva clase dirigente solo se hace en la «experiencia actual y directa», donde el idealismo concreto se nu-

1980:119; Quijano, 2007:XLIII].

70 «Los trabajos de Achille Loria y, en cierta medida, los de Enrico Ferri son típicos ejemplos de esas deformaciones. Gramsci dedicó muchos comentarios impregnados de sarcasmo... a las (teorías) seudocientíficas de Loria...» [ver: Gramsci, 1957:32, nota 17 y 37, nota 3].

tre moralmente de la «disciplina y dignidad del productor». Hipótesis que se liga al estudio de Gobetti del «Rissorgimiento» de su país en la denuncia de la separación o dualidad del «Estado unitario» italiano que se manifestaba en el contraste entre la Italia Moderna «de la Fiat y del *L'Ordine Nuovo* (como órgano del movimiento obrero moderno)» y la Italia provincial del sur «güelfa y papista» [Melis, 1980:210] y que va a ser traducida en términos propios por Mariátegui a la realidad peruana y latinoamericana en los *Siete Ensayos...* Antonio Melis sugiere que la investigación gobettiana sobre el «rissogimimento» tiene su eco en el enfoque particular de Mariátegui «respecto al análisis del proceso de independencia de las colonias latinoamericanas» y habría que hacer un estudio minucioso sobre el tema. [Melis, 1980:210]

Gobetti también está presente cuando Mariátegui reivindica la idea de un «liberalismo consecuente», que va a crear las condiciones para el camino al socialismo; la legitimidad de optar por la ideología liberal es una elección de quienes aceptan que el socialismo sucede históricamente al liberalismo, como «principio de civilización y progreso» como constelación de ideas que surgen del desenvolvimiento del

liberalismo; así por oposición, un liberal inconsecuente lo sería el neohegeliano y filósofo actualista Giovanni Gentile, que opta por una interpretación «viciada y aberrante», del liberalismo que, desde la cátedra, se conjura contra el socialismo y, en la práctica, elige el fascismo y la reacción política, a quien sirve como ministro de educación y destacado miembro del consejo general del «Fascio». [Paris, 1980:124]

La asimilación de ideas que más sorprende a comentaristas e intérpretes del pensamiento de Mariátegui, y en lo que son coincidentes —aunque difieren en sus explicaciones— es en la influencia del ideólogo del anarcosindicalismo Jorge Sorel [Quijano, 2007:XLIV; Paris, 1980:128-132; Melis, 1980:221; Lowy, 2, etc.]; Sorel, quien nunca tuvo una gran audiencia en su país, fue muy admirado y leído en Italia,⁷¹ aun cuando algunos intérpretes de Mariátegui ven un «sorelismo ambiguo» o un «residuo de la formación juvenil» [Paris, 1980:156; Melis, 1980:220], en el uso casi permanente de la

«obra y autoridad» de Jorge Sorel, en los trabajos del peruano. En nuestra opinión, se hace un uso adecuado al propio discurso y contexto de Mariátegui, dado que el discurso y el contexto del marxismo clásico no eran adecuados a un Perú y a una Latinoamérica de matriz histórica colonial-semifeudal. ¿Cómo aplicar ese instrumental teórico-metodológico a una clase terrateniente retrasada e inmadura, en una formación social tan atípica al capitalismo europeo?

El propio Mariátegui lo plantea en su obra clave *Siete Ensayos...*:

La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista. Los elementos morales, políticos, y psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador que caracterizan al capitalismo auténtico, son entre nosotros casi desconocidos... [Mariátegui, 2007:24-25].

71 «(Sorel nunca) llegó a conocer Italia, donde se lo estimaba y respetaba más que en su patria, sobre todo gracias a amigos epistolares como Croce, uno de los primeros en justipreciar sus sobresalientes cualidades...» [Ciria, Sorel:10].

Las mismas limitaciones estructurales y funcionales se repiten en una clase proletaria «muy joven», cuyas tendencias ideológicas se nutren en gran medida del anar-

quismo y del anarco-sindicalismo:

La clase proletaria en el Perú es sumamente joven. Su aparición data de fines del siglo... la diferencia entre artesanos y obreros no estaba bien delimitada. La industria era reciente y nuestros obreros solo habían cambiado de «posición» en la escala de producción. De artesanos, de campesinos, de comuneros, pasaron al trabajo asalariado...” [Paris, 1980:157-158].⁷²

Esos «límites» estructurales que representan la materia prima de una aplicación «no ortodoxa» del marxismo, es lo que hace renacer nociones de un autor tan poco reivindicado en su lugar de origen, por calificarse de «ambiguo y regresivo». El «pretexto» histórico es razonable, realista y expresivo de un esfuerzo mental y práctico por conquistar o ganar al movi-

72 Esa descripción del «joven proletariado» corresponde a R. Martínez de la Torre, amigo y colaborador de Mariátegui, citado por R. Paris [1980]. Mariátegui se refiere a ese problema en su escrito «antecedentes y desarrollo de la acción clasista», en la recopilación denominada *Ideología y política* [pp.66 y 72], y en sus *Escritos políticos y sindicales*. [Cap. II, ídem.]

miento real: al proletariado peruano. Es el riesgo asumido y calculado por Mariátegui al emprender, por el camino del mito o imaginación liberadora, la consecución de la hegemonía socialista de las masas, aún «mal desgajadas» de su «cordón umbilical» anarco-sindicalista. [Paris, 1980:158]

En palabras de Mariátegui, queda claro su uso de la noción del mito soreliano:

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel... decía en sus reflexiones..., se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aun la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no solo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla. Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución, la encontrarán. Jamás los asalta la idea que la solución no exista. He ahí su

fuerza... (los filósofos) no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria... [Mariátegui, s/f:14]⁷³

Análogo a ese uso del mito soreliano es la reivindicación de los aportes del pragmatismo de William James; incluso cuando no comparte el antihegelianismo de este, sin embargo, lo acompaña en la revuelta antipositivista y llega a afirmar que su discurso «no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel» [Ruiz, s/f:4]. Para el pragmatismo la «verdad» de una idea no es una propiedad preexistente, lo que la hace cierta es su capacidad para hacernos actuar; nos permite avanzar conduciéndonos de una a otra experiencia, por lo que su «certidumbre» se troca en una «esperanza». Así, no existiría ninguna actividad denominada conocimiento que pretendamos descubrir; lo que se daría es un proceso de justificación de nues-

73 «La filosofía contemporánea ha barrido a medio edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del mito y de la acción». [Mariátegui, s/f:14]

tras creencias, no importando tanto lo bien fundadas que estén, sino que sean lo suficientemente imaginativas para presentar alternativas a las creencias aceptadas. [Ruiz., s/f:4]

En Mariátegui sucede algo idéntico, cuando define al relativismo como una visión de la realidad como ilusión y figuración, pero que termina por reconocer que esa imagen es una realidad. De ahí que toda actividad por cambiar la realidad solamente a partir de lo racional conceptual de los procesos cognitivos es unilateral, porque «la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad...». [Mariátegui, s/f:13] Lo evidente de hoy ya no lo será mañana, por lo cual habría que buscar la realidad no por los senderos del conocimiento científico, sino por los caminos de la fantasía, la imaginación y la figuración; la tesis de la objetividad en la historia es algo inestable e inconsistente, frágil y perecedera; la más genial reconstrucción histórica es puro sentimiento y emoción lírica. Los datos del historiador positivista y objetivista, guardados en «amarillos infolios», más tarde servirán al genio reconstructor para ser tamizados en la elaboración de su visión épica, que es más verdad que la «gélida crítica del observador

ecuánime», porque esa imaginación permite captar más el espíritu del pueblo. [Ruiz, s/f:5]⁷⁴

Otro gran referente ideológico-filosófico de Mariátegui es Miguel de Unamuno en la discusión sobre afinidades de la política y la religión o lo religioso. Retoma la interpretación del filósofo español en cuanto su visión de la ideología marxista como una «espiritualidad agónica»; para los marxistas, el marxismo es verbo, lucha, agonía, elevando la política a una fe, a un compromiso en el combate revolucionario. [Lowy, s/f: 3] Esa dialéctica que Mariátegui examina entre religión y política se expresa en la elevación espiritual de la lucha política, en oposición al «miserable rebajamiento administrativo» de ella:

Es que la política para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión es la trama misma de la historia. En las épocas de plenitud de un orden, la política puede ser solo administración y parlamento; en las épocas... de crisis del or-

den, la política ocupa el primer plano de la vida. [Mariátegui, Arte, Revolución y Decadencia, p. 9]

Su fascinación por la «revolución suprarrealista» de Aragón, Breton y otros («los mejores espíritus de la vanguardia francesa» caminando hacia la utopía), está en esa misma línea de aceptación de la tesis del «marxismo agonista» de Unamuno; como lo afirma Lowy:

Creo que lo que atrae a Mariátegui, sea en Unamuno, sea en los surrealistas, es el alma encantada («el reencantamiento del mundo»), la mística, la agonía: el arriesgado combate por valores supremos, la búsqueda heroica de sentido. Es decir, algo muy distinto de la religión institucional, con sus dogmas y su clero. [Lowy, ídem]

El contraste que hace entre religión oficial-religión popular en el inkario es interesante, pues siendo la primera un medio de dominación del Estado burocrático incaico que desaparece con la caída de ese régimen, la segunda (de los antiguos peruanos) sobrevive a conquista y colonización como una forma del imaginario religioso andino; su riqueza de expre-

74 «Ahora bien, que Mariátegui viera formas diferentes de comprender (la historia), no quiere decir que él echara al canasto la conciencia y el conocimiento racional...» [Ruiz Z., ídem].

siones lleva a considerarlo «como uno de los rasgos esenciales del sentimiento indígena» o en otras palabras como «el franciscanismo del quechua», o sea, el sentimiento «cósmico» de la religiosidad popular del inkario.

Mariátegui señala también los reduccionismos a que puede conducir el intento de «interpretación científica» del imaginario del cosmos religioso indígena popular:

La ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los «hombres de piedra» (tótems, R. C.). Como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el *tawantinsuyu*,⁷⁵ la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico [Mariátegui, citado por Lowy, s/f:4].

Para Mariátegui, pues, es

75 El *tawantinsuyu*: en quechua significa los cuatro territorios de cuatro naciones del imperio Inca, abarcaba los territorios actuales del Perú y Ecuador y gran parte de Chile, Argentina, Bolivia y Colombia. [www.pu-sinsuya.com/html/] Castellanzado: tahuantisuyo.

un error reducir el concepto de religión a una iglesia y a un rito; la vieja crítica liberal que identifica religiosidad con oscurantismo, debe ser superada. Así, el concepto marxista de religión «reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuyen (el) radicalismo (liberal) incandescente», o sea, «el iluminismo ochocentista;... la crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia». [Mariátegui, citado por Lowy:4]

En consecuencia, la concepción de religión en Mariátegui va más allá de lo convencional de ser «opio del pueblo»; es más, se puede plantear que su concepción de la revolución implica que todo acto revolucionario es un «acto religioso» en la perspectiva socialista. La experiencia de las revoluciones de postguerra (triunfantes y fallidas) en Europa:

Han comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales, pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos [Mariátegui, citado por Lowy:5].

En suma, su concepción se aleja de la calificación de «teoría científica» a la ideología socialista; es más bien examinada como una concepción ético-política y espiritual, porque cada acto del movimiento socialista tiene una connotación «de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora,... mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas», su interpretación científicista está fuera de tono [Mariátegui, citado por Lowy:6-7]. En uno de sus últimos escritos se encuentra este revelador párrafo: «la biografía de Marx, Sorel, de Lenin, de mil otros agnistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que en el pasado obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la concepción clásica de estas palabras» [Mariátegui, 1964, citado por Lowy:5].⁷⁶

76 «Probablemente no sea una coincidencia si el fundador de la teología de la liberación, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, enseñó en la Universidad de Lima un curso enteramente dedicado a las ideas de Mariátegui...; (sus) hipótesis son un aporte para entender a Camilo Torres, la teología de la liberación y la participación de los cristianos en

3. Síntesis

El pensamiento de Mariátegui expresa muy nítidamente la tensión que existe entre teoría y realidad, la cual en este caso y por las características del autor, no se encasilla en fórmulas abstractas y prefijadas. Sin duda, la formación autodidacta y el periodismo le dieron mayores grados de libertad a su pensamiento que al de un militante partidario o un académico o intelectual de Universidad. De ahí que al asumir una postura de compromiso con la realidad en que le tocó vivir, esta no deriva en esquemas ideologizados o ideologistas como los experimentados en la II Internacional Socialista y la III Internacional Comunista, que eran sus referencias doctrinarias más importantes.

Esa actividad abierta a la recepción de ideas heterodoxas para construir una interpretación creadora y vital de la realidad peruana y la latinoamericana, es el aporte más importante del pensamiento mariateguiano a las nuevas generaciones de pensadores

los movimientos revolucionarios de América Latina...como el sandinismo (o en) la mística revolucionaria de movimientos como el M.S.T brasileño o el E.Z.L.N. de Chiapas México». [Lowy:6-7]

de esta región. El reconocimiento crítico-dialéctico y problemático de sus fuentes ideológicas es lo que hace que las ideas de Mariátegui, pese a los casi ochenta años de su desaparición física, lo conviertan en referente actual de muchos investigadores sobre la realidad latinoamericana, desmintiendo con ello acusaciones injustas que le hicieran en su momento de «europeísta».

Como muy bien lo dice uno de sus múltiples intérpretes, lo que interesa rescatar de José Carlos Mariátegui es que, a diferencia de muchos marxistas de estas latitudes, se afanó por dilucidar el marxismo heterodoxo de fuentes europeas (y de otras fuentes), en significados propios y entendibles de su propio país y de los nuestros; de allí que con todos los errores, olvidos o equívocos su obra siga viva en las intuiciones que surgen de sus brillantes hipótesis de trabajo.⁷⁷

Bibliografía consultada

77 Aunque algunos van más allá al sostener que sus ideas «permiten extraer lecciones para elaborar y encaminar una nueva política en nuestros días» (subrayado del autor) [Ruiz Cevallos, 2007:3].

Aricó, José [1980]. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente.

Aricó, José [1982]. «El Marxismo Latinoamericano». En: *Diccionario de Política* (Norberto Bobbio y N. Matteucci (coords.), 2ª ed., tomo 2). México: Editorial Siglo XXI.

Arroyo Posadas, Moisés [1980]. «A propósito del artículo ‘El Populismo en el Perú; de V. Miróshhevski’». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente.

Basadre, Jorge [1980]. «Introducción a los Siete Ensayos». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente.

Belaúnde, Víctor Andrés [1980]. «En torno al último libro de Mariátegui», En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente.

- Cox, Carlos Manuel [1980]. «Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente: 3-8.
- Cox, Carlos Manuel [1980]. «Aprismo y Marxismo en la obra de Mariátegui». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 17-22.
- Ciria, Alberto [1968]. *Sorel: Estudios preliminares y fragmentos de su obra*. Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Chang-Rodríguez, Eugenio [1957]. *La Literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México, 1957, Andrea Editores.
- Del Prado Jorge. «Mariátegui, Marxista-Leninista, fundador del Partido Comunista Peruano», *Ibíd.*, pp. 71 a 92.
- Gramsci, Antonio [1957]. *La Formación de los intelectuales* (Traductor: A. González Vega). México D.F.: Editorial Grijalbo S.A..
- Korianov, V. «Mariátegui: destacado Marxista-leninista latinoamericano». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, p. 226-235.
- Kossok, Manfred. «Mariátegui, el Pensamiento Marxista en el Perú», En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 186-200.
- Mariátegui, José Carlos [2007]. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (3ª edición corregida y aumentada). República Bolivariana de Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. 348.
- [1964] *Defensa del Marxismo, Pólemica revolucionaria*. México: Biblioteca Amauta, pp. 1 a 65 (solo fragmentos).
- [1950] *El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima, Perú: Biblioteca Amauta, pp. 151.
- [1963] *La novela y la vida*. Lima, Perú: Editorial Amauta, 79 pp.

----[1959] *Signos y obras*. Lima, Perú: Amauta, pp. 1- 102.

----[1974] *Ideología y Política*. Perú: edición de hijos de Mariátegui, 154 pp.

----[1974] *La escena contemporánea*. Perú: edición de hijos de Mariátegui. 164 pp.

----[1974] *Historia de la Crisis Mundial*. Perú, edición de Hijos de Mariátegui, 154 pp.

----[1974] *El Artista y la Época*. Perú: ediciones de Hijos de Mariátegui, 166 pp.

Melis, Antonio. «Mariátegui: El Primer marxista de América». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 201-225.

Nuñez Valdívía, Jorge. «José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico», En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 293-308.

Paris, Robert. «El Marxismo de Mariátegui» En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 155-161.

Paris, Robert. «El Marxismo de Mariátegui: un 'sorelismo ambiguo'». En: IBID-IDEM, Pp. 119-144.

Paris, Robert. «Para una Lectura de los Siete Ensayos». En: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp.309-321.

Quijano, Aníbal. «Reencuentro y Debate. Una Introducción a Mariátegui». En: *Prólogo a Siete Ensayos...* República Bolivariana de Venezuela: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-CXVIII; y de la edición de 2007: «Treinta Años Después», pp. CXIX- CXXIX.

Semionov y Shulgovski. «El papel de Mariátegui en la formación del Partido Comunista en Perú», *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (2ª ed. corregida y aumentada). México: Pasado y presente, pp. 165-185.

Villaverde Alcalá, Luis. «El sorelismo de Mariátegui». *Ibid.*, pp. 145-154.

«Contribuciones al Análisis de los Siete Ensayos...» Recopilación de juicios de contemporáneos de José Carlos Mariátegui, en J. Aricó, Op. Cit., pp. 239-272.

Comité Editorial de Diccionario de Política. Voz: Aprismo. En Op. Cit., pp. 96-10, tomo I.

Sitios de Internet

Aguirre, Carlos. *Marxismo e izquierda en la historia de América latina*: Introducción. http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_08/AguirreIntroduccion.pdf

Ardite, Alvarado. *Los siete ensayos de José Carlos Mariátegui. Importancia, comentarios y argumentos*. <http://www.scribd.com/doc/4724374/7-ENSAYOS-MARIATEGUI-ARGUMENTO>.

Dal Maso, Juan. *La Odissea de Mariátegui Ensayo de interpretación marxista*. http://www.ips.org.ar/article.php?id_article=47

Haug, Wolfgang F. *Sobre la importancia de Mariátegui para los Marxistas Europeos*. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0071.pdf

Lowy, Michael. *La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui. Comunismo y Religión*. <http://www.corrientep Praxis.org.ar/spip.php?article216>

Mariátegui, José Carlos. «Prólogo» a *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel*. Preparado para Internet por Juan R Fajardo, mayo 2006. <http://socialismoperuanoamauta.blogspot.com/2009/09/jose-carlos-mariategui-prologo.html>

Rojas Osorio, Carlos. *Latinoamérica: Cien años de filosofía*. Volumen I, Cap. 6 José Carlos Mariátegui. Isla Negra editores, 2002, pp. 86-94.

Ruiz Zeballos, Augusto. *Historia y Verdad en Mariátegui*. PARTE REI, Revista de Filosofía, 51, mayo 2007, 9 Pp. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/zevallos51.pdf>

Villafaña, Luis. *Mariátegui: La Revolución Bolivariana y el Socialismo nuestro Americano*.(1), 13/12/06, 10 Pp. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0057.pdf

El Concepto de Verdad en Mariátegui: 1_Presentación Transcripta. <http://www.slideshare.net/alterzaratustra/el-concepto-de-verdad-en-mariategui-1-presentation>

Volver a Mariátegui: El Amauta de la Creación Heroica. <http://laizquierdanoesunmito.blogspot.com/2009/02/volver-mariategui-el-amauta-de-la.html>

El Romanticismo de José Carlos Mariátegui. <http://www.lorenabetta.com.ar/el-romanticismo-de-jos%C3%A9-carlos-mariategui>

