

EL PENSAMIENTO DIALECTICO - MARXIANO EN LA ALEMANIA DE LOS AÑOS VEINTE

Hacia una recepción crítica de sus temas iniciales

por O. ARDILES (Córdoba)

Introducción

Cuando la *belle époque* se encaminaba ya hacia su ocaso y las ilusiones del liberalismo estaban prontas a ser aventadas por el implacable viento de la historia, se dio en la vida cultural de Alemania un fenómeno singular, al cual podríamos denominar el "foro de Heidelberg".

En efecto; ocurrió que en el ámbito académico de esa bella ciudad confluyeron las teorías y posturas filosóficas que constituían lo más típico del patrimonio intelectual germano de la época. Las diversas y aun conflictivas corrientes doctrinales emergentes de su tradición, así como las diferentes disciplinas filosóficas, entraron en diálogo fecundo y creador bajo el clima auspicioso de su Universidad. Figuras como Max Weber, Simmel, Troeltsch, etcétera, daban el tono a las discusiones y expresaban el nivel de la labor intelectual que allí se realizaba. Las más heterogéneas perspectivas doctrinales se confrontaban permanentemente y daban lugar a sorprendentes simbiosis científico-ideológicas. Extraño era a ese ambiente exigente y crítico todo maniqueísmo teórico o sectarismo ideológico. Su distinguida ética intelectual repudiaba el empleo de la noble actividad noética como vehículo de pasiones "políticas"¹ que, por más explicables que puedan parecer en ciertos momentos de crisis, eran consideradas tan minúsculas como la grafía que hemos empleado para escribirlas. Había un acuerdo tácito en que las opiniones de partido no de-

¹ Al poner entre comillas este término, queremos señalar su diferencia con la política en su sentido mayor. Sentido que indica los problemas y tareas de la estructuración racional de las relaciones sociales.

bían interferir la labor científica. Las proposiciones analíticas debían ser consideradas por su valor intrínseco, dejando de lado la simpatía o antipatía que pudiera sentirse por sus sostenedores o por las corrientes conceptuales en que se hallaren inscriptas.

La enseñanza y la investigación universitarias se desenvolvían en una atmósfera de diálogo y libertad, estimada como la única digna del quehacer académico. La protesta se sublimaba en la *crítica* y el inconformismo en la disidencia escolar. Respetando las Instituciones, se toleraban las heterodoxias y se permitían los cuestionamientos. Situación ambigua de una época en oca-so, en su seno se desarrollaron instancias teóricas que conjuraban un tiempo potencialmente liberador a falta de una temporalidad asumida actualmente como revolución.

Por no poder transformar el mundo, se ponían en tela de juicio todas las interpretaciones. Singular inversión de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach². Pero la generación de la “Revolución alemana” supo sacar las consecuencias y recuperar el velado significado de dicha tesis. De la criticidad radical se pasó al frustrado intento de transformación radical; de los conflictos entre doctrinas, a los de clase.

Heidelberg vivió por estos años la fecunda experiencia de la compensación teórica de la imposibilidad histórica (hecho no nuevo en la cultura germana). Las enfervorizadoras confrontaciones intelectuales compensaban la falta de mutación revolucionaria. En tales contiendas, competían figuras tan relevantes como Max Weber, Wilhelm Windelband, Ernst Troeltsch y Emil Lask. Nadie dictaminaba “ex cathedra” lo que se debía pensar o lo que no se podía expresar. La labor intelectual no era materia de cruzadas. Con estas reglas de juego, el control de las ideas era considerado un ultraje a la dignidad humana. Así se edificó el diálogo interdisciplinar y filosófico heidelbergiano. La actitud ante las doctrinas no compartidas no estaba minada por ningún

² “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern”, Karl Marx, *Die Frühschriften; herausgegeben von Siegfried Landshut*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, p. 341: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.

prurito de hacer resaltar sus “errores” o condenar sus “excesos”.

Pero sería un error creer que tal ebullición estaba limitada únicamente al ámbito académico. Participaban en ella artistas como Mina Tobler y Kläre Schmid-Romberg, y psiquiatras como Karl Jaspers y H. Gruhle³. Toda la cultura del medio se agitaba y se preparaba para un salto incierto. La racionalidad urgida, por las inquietudes del cambio, totaliza y critica al mismo tiempo. Al totalizar, justifica; al criticar, desintegra. Pero el orden institucional garantizaba un precario equilibrio entre dialéctica y totalidad. El movimiento iniciado se orientó hacia los límites del sistema y vaciló ante ellos. Si la razón no podía superarlos, siempre quedaba la posibilidad de la salida irracionalista. Fracasadas las “síntesis”, el Todo podía reivindicar sus derechos por otros métodos. El esplendor de lo vigente, al no poder ya deslumbrar la inteligencia, podía todavía hacerlo con los corazones.

La evolución posterior de la sociedad alemana puede inducir a creer que este estilo de docencia y de investigación (que permitía a Max Weber decir, por ejemplo, de Bloch que “estaba lleno de su Dios”, sin escándalo de la “razón” ni de la “religión”) no era más que un fenómeno efímero, marginal a la real cultura alemana. Pero, aunque ese fuese el caso, cosa no segura, los logros intelectuales alcanzados por el “foro” de Heidelberg rindieron sus frutos antes y después de la tragedia del nacional-socialismo, y proporcionaron las pautas académicas para la posterior reestructuración universitaria alemana de posguerra, que se encuentra aún en curso.

* * *

En el laboratorio teórico heidelbergiano, se realizó una crítica a fondo, y desde dentro, de toda la cultura burguesa representativa del tipo antropológico e intelectual desarrollado por la civilización nordatlántica a partir del siglo XVI. Esta crítica no cayó en el grosero simplismo de considerarse fuera del mencionado ciclo cultural, sino que, por el contrario, se vio a sí misma

³ Cfr. la Introducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills a la obra de Max Weber: *Ensayos de sociología contemporánea*; trad. de Mireia Boffi, Martínez Roca, Barcelona, 1972.

como su culminación auto-cuestionante. Ante ella, nos encontramos frente a la radicalización y los límites de un discurso que, desde Max Weber y Dilthey, se remonta, a través de Hegel, a los orígenes ilustrados de la filosofía clásica alemana. En ellos, la Antigüedad greco-latina y la Ilustración proveyeron los elementos que posibilitaron a la intelectualidad burguesa de los siglos XVIII y XIX estructurar una nueva concepción, sintetizadora y unificante, de la nacionalidad germánica. Todas estas instancias, ahora en crisis, están presentes en la fermentación intelectual del Heidelberg de los años diez; siendo Max Weber el que emprendió la ambiciosa tarea de resumirlas. La debilidad de su intento de "reconciliación cultural" no tardó en hacerse visible⁴.

De este prolífico caldo de cultivo espiritual, surgió, a fines de la segunda década de nuestro siglo, una nueva orientación teórica entre los herederos del pensamiento de Marx; orientación que floreció entre las dos guerras mundiales y a la que denominaremos la corriente dialéctico-marxiana alemana⁵.

⁴ Cfr. la crítica que Marcuse efectúa a Max Weber en su ponencia ante el "Deutscher Soziologentag" de Heidelberg en 1964, titulada: "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", reproducido en *Kultur und Gesellschaft* 2; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 19687, pp. 107-129.

⁵ Esta orientación ha sido llamada, también, con más imaginación que precisión, "marxismo esotérico". Uno de sus representantes ha preferido, en cambio, denominarla "la corriente cálida del marxismo" (Bloch). Este autor, basándose en la distinción aristotélica entre el "ser-según-la-posibilidad (katá to dynatón)" y el "ser-en-posibilidad (dynamei on)", señala dos tipos diferentes de correlaciones en el "marxismo":

a) el aspecto que denomina frío, fundado en "la observación crítica de lo asequible" a cada coyuntura histórico-social según la posibilidad abierta situacionalmente, observación que constituye "la precaución crítica que determina el ritmo del camino";

b) el aspecto que llama cálido, urgido por "la fundada expectación" de alcanzar lo utópico incesantemente abierto.

Lo frío de la "anticipación concreta" atiende a "las condiciones determinantes dadas" y provee las indicaciones necesarias para la conducta a adoptar en "la ruta hacia la meta"; lo cálido se orienta hacia la expectación del "conjunto utópico" y "permite evitar radicalmente que los logros parciales a lo largo de esa ruta sean tomados como meta final y lleguen a ocultar a ésta". Ambos están referidos a las dos caras de la posibilidad real. Siempre van unidos en el método dialéctico y afectados por el mismo pathos de la meta; de modo tal que el análisis situacional se da entrelazado con lo que Bloch llama "el acto de entusiasmo prospectivo". En base a estos elementos, este autor puede sostener que "la terminología del marxismo es, de este modo, teoría-praxis de la vuelta a casa" (cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip*

En esa época, se opera un significativo corte en la así llamada filosofía marxista; por el cual, a la naciente ortodoxia soviética y a la esclerosada social-democracia se opone una corriente renovada y cuestionante, que se lanza, osada y vigorosa, por los riesgosos senderos de la heterodoxia⁶. Si bien, en un principio, esta ruptura pasó inadvertida fuera del ámbito cultural de habla alemana, después de la segunda guerra mundial salieron a luz sus consecuencias.

Mientras que en el comunismo soviético la praxis político-institucional acaparaba casi toda la atención partidaria, en Austria y Alemania se replanteaban con notable agudeza importantes cuestiones teóricas. Muchos de estos intentos fueron meros tanteos y evidenciaron más la penetración de la intuición que el rigor del concepto. Pero las nuevas vías quedaron abiertas y sus instancias, irrecusables. La renovación se produjo mediante la con-

Hoffnung, Gesamtausgabe Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959 -2 Bd.-, Bd. 1, p. 241).

Por su parte, Maurice Merleau-Ponty llamó, en su obra *Les aventures de la dialectique* (Gallimard, Paris, 1955, cap. II), a esta corriente el "marxismo occidental", y la caracterizó por su intento de querer realizar la síntesis dialéctica de los elementos contradictorios presentes en la cultura alemana de la época:

"On allait voir paraître dans les faits la dialectique. La révolution, c'était le point sublime où le réel et les valeurs, le sujet et l'objet, le jugement et la discipline, l'individu et la totalité, le présent et l'avenir, au lieu d'entrer en collision, devaient peu à peu entrer en connivence. Le pouvoir du prolétariat était la nouveauté absolue d'une société qui se critique elle-même et qui élimine de soi les contradictions par un travail historique infini" (op. cit., p. 12).

⁶ A partir de este momento, podemos distinguir dentro del conjunto de teorías que se adscriben a Marx dos corrientes opuestas:

a) el sistema marxista ("Marxismus-system"), y

b) el pensamiento marxiano ("Marxsche Theorie").

El primero se constituyó como un "corpus" de fórmulas elevadas al rango de inexorables leyes de la historia, que comprende un "modelo" socio-económico único aplicable universalmente.

El segundo se elabora como una metodología dialéctica de la construcción social de la realidad; presentando sus categorías analíticas e interpretativas como hipótesis abiertas a la verificación factual.

Mientras que lo que se denominó el "Diamat" es la cabal expresión del primero, Marx y los autores que se tratan en el presente trabajo constituyen los principales representantes del segundo. Esta corriente abarca, por lo tanto, la teoría de Marx situada históricamente con sus correspondientes categorías analíticas, por un lado; y los desarrollos del método de Marx efectuados por quienes lo utilizan creativamente, por el otro.



frontación entre el marxismo, por un lado, y el kantismo, la filosofía de la vida, el hegelianismo y el freudismo, por el otro. Pero de todas estas corrientes, la que actuó como reactivo decisivo fue la hegeliana.

En efecto, con la recuperación teórica de la dialéctica hegeliana, estigmatizada por el positivismo y el reformismo de la social-democracia, se abrieron insospechados horizontes a la comprensión histórica del marxismo. La reactualización de lo vivo y predurable en éste del aporte hegeliano, chocó simultáneamente con las posturas cristalizadas y claudicantes de la social-democracia, por una parte, y con el creciente endurecimiento del pensamiento soviético, por la otra. Pero permitió superar teóricamente el mecanicismo y el materialismo vulgar que afectaban a ambos. Frente a ellos, el pensamiento dialéctico marxiano plantea explícitamente la álgida cuestión (aún hoy abierta) de las relaciones entre Marx y Hegel. De la actitud que se tome con respecto a éste dependerá el giro que se dé a la interpretación de aquél.

Asimismo, esta cuestión llevaba implícita otra de gran significación para la teoría y la praxis socialista: la de los vínculos entre filosofía y marxismo. Durante años se había afirmado la mutua exclusión de ambos. La filosofía académica subestimaba al marxismo, y éste, a su vez, desestimaba el valor, no sólo de aquélla, sino hasta el de sus propios aspectos filosóficos. Esta era una actitud común entre los teóricos de la II Internacional. Se consideraba que el marxismo había “superado-anulado” definitivamente toda disquisición filosófica. No sólo el tratamiento de la dialéctica, sino también el de los problemas filosóficos en general, habían sido peligrosamente dejados de lado. Reaccionando contra esta posición, surgen entre la segunda y la tercera década de este siglo diversos y desiguales intentos en el pensamiento marxiano de proveer al marxismo una filosofía explícita, con elementos tomados de la cultura filosófica de la época. Pero, al replantearse sobre estas bases el problema de las relaciones entre Marx y Hegel, se logró, al mismo tiempo, una nueva visión del contenido filosófico que forma parte integrante de la herencia marxiana. Se hizo claro entonces que no era necesario ir a buscar

fuera de ella los principios filosóficos que articulen sus análisis teóricos. La recuperación de la dialéctica condujo, así, a renovar cuestiones filosóficas tales como la concepción estructural del proceso histórico, las relaciones entre teoría y praxis, la nueva imagen del hombre, etc.

Estas inquietudes teóricas fueron consideradas como peligrosas por las distintas “ortodoxias” partidarias; los renovadores, coaccionados y perseguidos. Sin embargo, sus análisis se robustecieron con la aparición en 1932 de los Manuscritos Económico-filosóficos de 1844 y del conjunto de los escritos juveniles de Marx, que hasta esa época habían permanecido parcialmente inéditos. A partir de entonces, los más lúcidos representantes de la corriente dialéctico-marxiana han incrementado, con el curso de los años, su influencia, dentro y fuera de la filosofía marxiana. Veamos, ahora, cuáles han sido los temas que dinamizaron inicialmente su reflexión.

Georg Lukacs: Falsa consciencia y reificación

El primer autor a considerar es Georg Lukács; el cual nació el 13 de abril de 1865 en Budapest. Su familia perteneció a la nobleza judía de Hungría. Comenzó sus estudios de filosofía en su ciudad natal, donde, además, fundó un teatro libre. En 1908, publicó, en húngaro, su primer libro: *La evolución del drama moderno*. Frecuentó, luego, las universidades alemanas de Berlín y del sudoeste alemán. En ellas, se vincula con Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger, Korsch y Bloch; siendo fuertemente impresionado por el sociólogo Max Weber, quien dejó huellas perdurables en su pensamiento, como puede comprobarse con el amplio uso que Lukács hace de su categoría de “racionalización”, al considerarla típica del capitalismo. En los claustros universitarios, se familiarizó con los más importantes movimientos filosóficos de la época: el neokantismo, la fenomenología, la sociología comprensiva, la estética de las formas y contenidos.

Con motivo de su publicación en 1931 de “El alma y las

formas”, se relaciona con Thomas Mann. En 1916 publica “La teoría de la novela”.

El acontecimiento que signa para siempre su vida y su obra es el ingreso, en 1918, en el Partido Comunista húngaro. Toma parte activa en la revolución de Béla Kun y es nombrado Comisario de la Cultura en la República Soviética Húngara de 1919. Con la caída de ésta, se ve obligado a exiliarse en Viena. Allí dirige la revista “Kommunismus”, a la cual se referirá años más tarde como a “un órgano capital de las corrientes ultraizquierdistas de la III Internacional”⁷.

En 1923, publica la obra que hizo época en el pensamiento marxiano: “Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista”⁸, constituida por una recopilación de artículos. Como su subtítulo lo indica, los estudios tienen como eje central la dialéctica, estimada por Lukács, como el “nervio vital (Lebensnerv)”⁹ del método descubierto por Marx para “el conocimiento de la sociedad y de la historia”¹⁰.

Los artículos reunidos en el volumen aspiran a “manifestar conscientemente el método marxiano” e “iluminar adecuadamente su ilimitada fecundidad” confrontándolo con “las categorías del método hegeliano” actuantes en él¹¹. Conforme a este método, Lukács sostiene una concepción de la verdad muy similar a la dejada por la herencia hegeliana, al entenderla como totalidad

⁷ Georg Lukács, Prólogo de 1967 a la edición castellana de *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristan, Ed. Grijalbo, México, 1969, p. XIII.

⁸ Editada por “Der Malik Verlag, Berlin, Kleine revolutionäre Bibliothek”, Bd. 9, 342 pp. Nosotros utilizamos la reproducción off-set editada en “Schwarze Reihe n.º 2”, Verlag De Munter, Amsterdam, 1967.

⁹ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 7:

“in der Lehre und der Methode von Marx die richtige Methode der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte endlich gefunden worden ist”.

La transcripción de textos en idiomas extranjeros, en las notas, se ha realizado considerando su especial valor significativo para la comprensión de las citas y/o indicaciones insertas en el cuerpo del trabajo; así como un modo de posibilitar la confrontación del lector con la expresión original, en los casos que estimamos de cierta importancia, del pensamiento en cuestión. Las traducciones al castellano de estos textos han sido efectuadas por nosotros, aunque se hayan tenido también en cuenta otras versiones.

¹¹ Georg Lukács, *op. cit.*, pp. 8 y 10.

deviniente en la que “lo ‘falso’ es al mismo tiempo como ‘falso’ y como ‘no-falso’ un momento de lo ‘verdadero’”¹²; precisa la noción de “totalidad dialéctica”, de acuerdo a la cual “la referencia al todo (die Beziehung zum Ganzen) se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad (Gegenständlichkeitsform) de todo objeto del conocimiento” y “toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación (Veränderung) de la relación al todo y, con ello, como transformación de la forma misma de la objetividad”¹³; señala la importancia de la “reificación (Verdinglichung)” en los procesos de la “alienación (Entäusserung)”; niega la existencia de una “dialéctica de la naturaleza”, afirmada por Engels; concibe el proceso dialéctico a la luz de la categoría de “totalidad concreta” y desarrolla la dialéctica sujeto-objeto y su degradación reificada; pone de relieve la unidad dialéctica del sujeto actuante y del mundo actuado en cuanto actuado, constituyendo una especie de personalización dialéctica del sujeto histórico.

En el capítulo sobre la reificación y la conciencia del proletariado, Lukács elabora los problemas de la “Verdinglichung” tomando como punto de partida metódico el carácter fetichizado que la mercancía (Ware) ha alcanzado en el capitalismo moderno. Su estructura determina todas las formas de la objetividad (Gegenständlichkeit) y de la conducta subjetiva correspondiente, propias de la sociedad entera. Por ello, para solucionar los problemas que plantea la formación socio-cultural del capitalismo, Lukács estima necesario desentrañar “el enigma de la estructura de la mercancía”¹⁴. La posición lukacsiana sitúa el “Warenpro-

¹² Georg Lukács, *op. cit.*, p. 12:

“das ‘falsche’ ist zugleich als ‘Falsches’ und als ‘Nicht-Falsches’ ein Moment des ‘Wahren’”.

¹³ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 94:

“des Rätsels der Waren struktur”.

La palabra alemana “Ware” posee un doble matiz expresado por los términos castellanos “mercadería” y “mercancía”. El primero posee un carácter más concreto e individualizado que el segundo, por lo que éste se presta a un uso más amplio; tal como se da en la expresión lukacsiana “forma de mercadería (Warenform)”, aplicada a un determinado tipo de relaciones sociales.

blem” (Problema de la mercancía) como “problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales”¹⁵. De allí que “la estructura de la relación mercantil” haya devenido en la sociedad burguesa el “prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad”¹⁶. La esencia (Wesen) de “la estructura de la mercancía (Warenstruktur)” radica en que reifica las relaciones entre las personas, confiriéndoles un aparente carácter cósmico (de “Dinghaftigkeit”) con su correspondiente falso aspecto de “extrañeza” y autonomía respecto de lo humano. La forma de la mercancía domina todos los ámbitos de la vida cultural, conformando, con su poder reificador, incluso la labor intelectual, lo-

¹⁵ Georg Lukács, *ibidem*:

“als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen”.

En relación con este modo de tematizar, creemos que resulta interesante hacer notar la manera en que Lukács centra su problemática en el momento estructural, antes e independientemente de cualquier tipo de planteo “estructuralista”. La elección de esta vía de acceso epistemológico a la temática social está íntimamente vinculada con el particular uso que Lukács hace de la categoría hegeliana de totalidad. Según él, “el método dialéctico (consiste en) el dominio metodológico de la totalidad sobre los momentos singulares” (*op. cit.*, p. 22). Tal consideración dialéctica le permite situar a la totalidad concreta como “la categoría auténtica de la realidad (die eigentliche Wirklichkeitskategorie)” (*op. cit.*, p. 22). A través de ella, Lukács alcanza una perspectiva estructural de la sociedad que incorpora la praxis revolucionaria en el seno de la teoría dialéctica (“el dominio de la categoría de la totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia”, *op. cit.*, p. 39) y le posibilita superar el aislamiento abstracto de los distintos momentos de la totalidad social operado por la ciencia burguesa.

“para el marxismo, pues, no hay en última instancia una ciencia jurídica, una ciencia económica, una historia, etc., autónomas, sino una ciencia única, unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad” (*op. cit.*, p. 40).

Simultáneamente, el planteo dialéctico-estructural le permite efectuar una lectura de cada categoría económica que le manifieste, en ella, la presencia de “una determinada relación entre los hombres en un determinado estadio de su desarrollo social” (*op. cit.*, p. 28) y visualizar “el movimiento de la sociedad humana misma según sus internas legalidades, como productos de los mismos hombres y de fuerzas que, aunque nacidas de sus relaciones, se han sustraído a su control” (*op. cit.*, p. 28). La visión estructural dialectiza las categorías económicas y permite ver en ellas “el proceso de producción y reproducción de una determinada sociedad total” (*op. cit.*, p. 29).

¹⁶ Georg Lukács, *ibidem*:

“das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft”.

grando la “sumisión de la consciencia a las formas en las que se expresa esa Verdinglichung”¹⁷, y adquiriendo, así, el carácter de una “segunda naturaleza”.

Como resultado de esta dominación de la forma mercancía en todos los órdenes de la vida social, “el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obras de leyes ajenas a lo humano”¹⁸. Surge, de este modo, un “mundo de cosas cristalizadas y de relaciones cósmicas (eine Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen)”¹⁹ que se opone al hombre como un poder extraño e invencible (enajenación). La misma actividad del existente humano “se le objetiva, se le convierte en mercancías que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades (irgendein... Gut der Bedarfsbefriedigung) convertido en cosa-mercancía (Warending)”²⁰. Por lo tanto, el carácter reificador de la relación mercantil dominante en todos los ámbitos y expresiones de la vida social funda la enajenación del hombre de la

¹⁷ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 97.

¹⁸ Georg Lukács, *op. cit.*, pp. 97-98.

¹⁹ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 98.

²⁰ Georg Lukács, *ibidem*.

²¹ Creemos que este aspecto no ha sido suficientemente considerado por Althusser cuando afirma que “una ideología de la reificación que ve por todas partes ‘cosas’ en las relaciones humanas confunde bajo la categoría de ‘cosa’ (que es la categoría más extraña a Marx) todas las relaciones sociales pensadas bajo el modelo de una ideología del dinero-cosa”; arguyendo que “no es a la brutalidad de una simple cosa a lo que se enfrenta el hombre que se encuentra en relación directa con el dinero, sino a un poder (o a su defecto) sobre las cosas y los hombres” (cfr. *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968², p. 191). Nosotros nos inclinamos más a compartir la opinión de F. Riu (cfr. *Historia y totalidad*, Monte Avila, Caracas, 1968, p. 23), según la cual la “categoría de reificación” permitió a Lukács “mostrar al mundo capitalista como una totalidad dialéctica”. Al establecer, con la adopción de tal categoría, una fundada correspondencia “entre los fenómenos objetivos (productos) y subjetivos (formas de conciencia, etc.) de la experiencia social”, Lukács sienta las bases para determinar el carácter reificado (de cosa) de las relaciones sociales en el seno de la sociedad capitalista. Ahora bien, tal carácter reificado no significa que dichas relaciones se conviertan en, o sean vistas como un ser físico. Lo que con ello se pretende expresar

sociedad capitalista²¹ (aunque ésta, añadimos nosotros, se disfraza con apariencias de estado socialista).

En su descripción de la estructura espacio-temporal de la existencia reificada, manifiesta Lukács la influencia de Bergson. Este modo de existir es espacializante e implica una crisis axiológica; la des-enajenación es, por el contrario, un acto de historización y de valorización. Las relaciones humanas reificadas se presentan a la consciencia como relaciones entre objetos; aquí lo humano es reducido a cuantificable objeto material extraño al hombre, esto es, a mercancía. Con tales determinaciones, Lukács ha puesto definitivamente en claro que el problema de la enajenación se halla en el centro del que plantea la dialéctica del materialismo histórico. La reificación transforma los hombres y sus relaciones en “cosas” vaciadas de todo contenido vital.

En el V Congreso de la Internacional comunista del año 1924, Bujarin y Zinoviev condenan el libro de Lukács como revisionista, reformista e idealista. Otro tanto hace la Socialdemocracia, por boca de Kautsky, en nombre del positivismo. A partir de entonces, la obra se convierte en el libro “maldito” del “marxismo”; lo que no impidió el paulatino aumento de su influencia. El propio Lukács se somete al fallo y hace su “autocrítica”; la primera entre varias. . .

En 1924, escribe un ensayo sobre Lenin, con motivo de la muerte de éste. En esta obra, desarrolla la concepción sobre el materialismo histórico y la actualidad de la revolución, cuyos ecos pueden percibirse nítidamente en los primeros artículos de Herbert Marcuse.

Al triunfar en Alemania el nacional-socialismo, se refugia en Moscú. En 1945 retorna a Hungría como profesor de Estética en la Universidad de Budapest, publicando numerosas obras; entre las que se cuentan “El joven Hegel y los problemas de la socie-

es, para decirlo con palabras de Riu, “que unos y otros (los productos sociales y sus productores) se convierten en elementos de sistemas autónomos y pierden todo aspecto cualitativo para devenir productos abstractos y despersonalizados. En suma: adoptar analógicamente el carácter estático, inerte y autónomo que caracteriza el ser cosa” (*op. cit.*, pp. 23-24).

dad capitalista”, “El realismo ruso en la literatura mundial”, “¿Existencialismo o Marxismo?”, “El asalto a la razón”, etc. En 1949 los ideólogos stalinistas atacan su obra por ver en ella nefastas influencias “burguesas y cosmopolitas” (?). Lukács vuelve a ceder y hace nuevamente su “autocrítica”, reconociendo haber subestimado el realismo soviético.

En 1956 participa en la revolución húngara y ocupa el cargo de Ministro de la Cultura en el gobierno Nagy. Aplastado el movimiento, se refugia en la embajada yugoslava. El gobierno Kadar intenta obtener su colaboración. Pero esta vez el viejo Lukács rehúsa hacer nuevamente su “autocrítica”. No se somete y es deportado a Rumania. En 1957 es autorizado a regresar a su patria, donde lleva una tranquila y apartada vida de profesor retirado.

La publicación de su Estética, en 1963, ha sido recibida con actitud hostil por la inflexible “ortodoxia” germano-oriental, que la acusa de “revisionista” (triste palabra que a fuerza de manoseo se ha transformado en un rótulo vacío de todo contenido, al servicio de las luchas político-sectarias). Pero los tiempos de las espectaculares “autocríticas” parecen haber pasado.

Karl Korsch: Marxismo y filosofía

Nace en 1866, en la ciudad alemana de Tosted; de familia perteneciente a la clase media²². En las universidades de Munich, Berlín, Ginebra y Jena, realiza estudios de derecho, economía y filosofía. En esta última ciudad defiende su tesis doctoral en 1910 sobre el tema: “El cargo de la prueba en la confesión calificada”²³.

Entre los años 1912 y 1914 vive en Inglaterra, donde milita en la “Fabian Society”. Sostiene²⁴, en esa época, que corresponde

²² En el esbozo de los datos biográficos, nos hemos atendido a la excelente presentación bio-bibliográfica de Karl Korsch realizada por Kostas Axelos, en la traducción francesa de *Marxismus und Philosophie* (trad. par Claude Orsoni, Les Editions de Minuit, Paris, 1964, pp. 9-15).

²³ *Die Beweislast beim qualifizierten Geständnis*, Bonn, 1911.

²⁴ En su artículo de 1912: “La fórmula socialista para la organización de la economía política”, publicado en *Die Tat*, citado en la Introducción de Erich Gerlach a su edición de *Marxismus und Philosophie*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1966, p. 9.

« La sociedad educar a la colectividad para el socialismo y desarrollar una fórmula positiva para su construcción. Este énfasis en lograr “una fórmula positiva para la construcción del socialismo” se debe a que, en opinión de Korsch, el “marxismo ortodoxo” presenta, desde el punto de vista práctico, una importante “laguna” en su sistema, ya que se determina negativamente como abolición del capitalismo, sin añadir nada en cuanto a determinaciones positivas referentes a la sociedad que anhela construir. Por eso sostiene Korsch la necesidad de que el marxismo sea completado con los aportes provenientes de movimientos como la “Fabian Society”, aportes que consistirían básicamente en el añadido de una “orientación volitiva (Willensorientierung). Oponiéndose al fatalismo mecanicista de los teóricos revisionistas de la social-democracia, Korsch recalca la importancia de los elementos voluntaristas y activistas contenidos en la concepción marxiana de la historia.

Esta inclinación hacia la acción voluntaria y consciente, que Korsch comparte con otros destacados representantes de la “izquierda” alemana tales como Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht y Franz Mehring, robustecida por la histórica experiencia del movimiento de “Los Consejos” (en el que la espontaneidad de la acción revolucionaria de la clase obrera se unió con la “autogestión” sindical y con la planificación socializante de la economía), logra su clara expresión conceptual en los artículos de 1919 sobre socialización. En su trabajo titulado “Was ist Sozialisierung?”, sostiene que no puede haber real socialización sin una efectiva participación de los obreros en la administración de la empresa y el proceso productivo en general. Asimismo, considera que en el movimiento sindical se realiza la concepción auténticamente proletaria del socialismo, aunque rechaza la reducción economicista de su acción social. El sindicalismo constituye para Korsch, salvados los escollos del economicismo, un elemento esencial de la teoría y praxis socialista. Esta valoración fue mantenida por él durante toda su vida.

Durante la Primera Guerra Mundial, Karl Korsch fue movilizadado en Alemania como oficial. Al finalizar ésta, entró en el Par-

tido Socialista Alemán Unificado, fundado luego de la escisión del partido socialista en el Congreso de Halle (1920). Durante estos años publica diversos artículos en la revista “Die Tat” y, posteriormente, dirige el órgano teórico del partido comunista alemán “Die Internationale” desde 1924 a 1925.

En 1923 publicó su obra fundamental “Marxismo y Filosofía” en el “Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero (Grünbergs Archiv)” editado por Ilirschfeld en Leipzig. Según vimos antes, en este mismo año apareció “Historia y conciencia de clase”; ambas de inspiración hegeliano-marxiana e igualmente atacadas por las “ortodoxias” socialdemócrata y comunista como herejías idealistas y revisionistas.

“Marxismo y Filosofía” intenta replantear el problema de las relaciones entre marxismo y filosofía “aplicando la concepción materialista de la historia a ella misma”²⁵. De este modo, piensa Korsch, puede ser adecuadamente presentada la naturaleza propia de la filosofía marxista y su significación dentro del desarrollo general de las ideas filosóficas en el curso del siglo XIX²⁶.

Hasta el momento de replantear este tema, tanto el marxismo como la filosofía burguesa sostenían que aquél no poseía ninguna relación esencial con la filosofía. En esa situación, surgió una corriente dentro del marxismo que pretendía “completarlo” con ideas filosóficas traídas desde fuera del mismo (de Kant, Dietzgen, Mach u otros), confirmando, con esto, la general creencia sobre su falta de contenido filosófico. Esto se debe, según Korsch, a la pérdida de la visión “dialéctico-hegeliana” de las relaciones entre la filosofía y la vida, la teoría y la praxis, el idealismo alemán y el marxismo. Por ello, Korsch apela a un profundizamiento de las raíces filosóficas dialéctico-hegelianas del pensamiento marxiano, a fin de poder restituirle su fondo filosófico olvidado.

²⁵ Karl Korsch, *op. cit.*, pp. 34-35.

²⁶ Karl Korsch, *op. cit.*, p. 78: “Wir sprechen zunächst kurz von den Gründen, aus denen die bürgerlichen Philosophen und Historiker sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von der dialektischen Auffassung der philosophischen Ideengeschichte mehr und mehr abgewandt haben und infolgedessen auch unfähig wurden, das selbständige Wesen der marxistischen Philosophie und ihre Bedeutung innerhalb der Gesamtentwicklung der philosophischen Ideen des 19. Jahrhunderts adäquat zu erfassen und darzustellen”.

En opinión de Korsch, la tarea y el mérito de Marx consistieron en haber traducido en conceptos las representaciones “naturales” (*naturwüchsige*) del proletariado, sistematizándolas en proposiciones teóricas que lleven “la clase llamada a actuar a la consciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción”²⁷.

La elaboración científica y sistemática de las “representaciones naturales” —que preexistían en estado bruto dentro de la consciencia del proletariado— fue lograda por Marx, sostiene Korsch, merced a, y únicamente por, la aplicación a ellas del “método dialéctico”. Esto constituye “el nuevo método de la ciencia proletaria”²⁸, el único mediante el cual pudo hallar “el nuevo contenido de las ideas proletarias, nacidas de la lucha de clases, la expresión teórica y científica, correspondiente a su real esencia”²⁹. La forma científica del socialismo elaborada por Marx descansa, según Korsch, sobre la nueva dialéctica proletaria, de modo tal que “sólo la aplicación consciente del método dialéctico pudo conducir a la real comprensión, positiva y negativa, es decir, conscientemente revolucionaria, del proceso históricossocial de desarrollo”³⁰.

²⁷ Karl Korsch, *op. cit.*, p. 166: “Nur dadurch, dass er die Form strenger ‘Wissenschaft’ annahm, konnte sich jener Komplex proletarischer Klassenanschauungen, der den Inhalt des ‘modernen Sozialismus’ ausmacht, von den bürgerlichen Anschauungen, mit denen er kraft seiner Entstehung ursprünglich untrennbar zusammenhing, radical reinigen und der zur ‘Wissenschaft’ gewordene Sozialismus nun jene Aufgabe wirklich erfüllen, die ihm Karl Marx und Friedrich Engels gesetzt haben: als ‘theoretischen Ausdruck’ der revolutionären proletarischen Klassenaktion die geschichtlichen Bedingungen und die Natur dieser revolutionären Klassenaktion des Proletariats zu ergründen und so ‘der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klassen die Bedingungen und die Natur ihrer eigenen Aktion zum Bewusstsein zu bringen’”.

²⁸ Karl Korsch, *op. cit.*, p. 167: “die Neue Methode der proletarischen Wissenschaft”.

²⁹ Karl Korsch, *ibidem*. Y un poco más adelante añade: “die ‘proletarische Dialektik’ Marxens eben diejenige Form ist, in der die revolutionäre Klassenbewegung des Proletariats ihren angemessenen theoretischen Ausdruck findet” (p. 168).

³⁰ Karl Korsch, *op. cit.*, p. 188: “dass jenes wirkliche, zugleich positive und negative, d. h. also bewusst revolutionäre Verständnis des geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, das das spezifische Wesen des ‘wissenschaftlichen’ Sozialismus ausmacht, nur durch die bewusste Anwendung dialektischen Methode zustande gebracht werden kann”.

Como en el caso de Lukács, este nuevo intento de volver a las fuentes metódico-filosóficas del marxismo fue enérgicamente rechazado por la socialdemocracia y el comunismo. A diferencia de Lukács, Korsch no aceptó, a pesar de la condena, hacer su autocrítica. Por el contrario, en 1930 pasa a la anticrítica y publica una nueva edición, revisada y aumentada, de “Marxismo y Filosofía”. En ella, subraya su intento de rescatar los elementos filosóficos del marxismo mediante su hegelianización. Relativiza al marxismo, refiriéndolo a sus fuentes históricas: Marx y Engels, así como a su contexto histórico-social³¹. De acuerdo a ello, distingue tres períodos en su desarrollo:

- 1º) la I Internacional,
- 2º) la II Internacional,
- 3º) la transformación interna de ésta a principios de siglo.

Korsch señala en estas etapas un proceso de creciente separación entre la teoría y la práctica marxistas. Por otra parte, niega al partido comunista soviético la pretensión de conducir la revolución proletaria mundial.

En 1923, Korsch fue nombrado profesor de derecho en la Universidad de Jena y desempeñó el cargo de Ministro comunista de Justicia en Thuringia. Desde 1924 a 1928 fue diputado en el Reichstag. A partir de 1925, comenzó a denunciar el “imperialismo rojo” y fue excluido del Partido Comunista alemán en 1926. En los años siguientes mantuvo contacto con la oposición obrera centralista democrática en la URSS, que se hallaba empeñada en una lucha de carácter proletario contra el P. C. ruso. El grupo es liquidado por el stalinismo; los movimientos izquierdistas alemanes se disgregan.

En 1932, publica Korsch sus “Tesis sobre Hegel y la Revo-

³¹ Cuando Korsch en 1923 afirmaba su voluntad de inmanencia, como condición de una acción plenamente revolucionaria, exigiendo una “superación de los representaciones religiosas del más allá (*Ueberwindung des religiösen Jenseitsvorstellungen*)” (*Marxismus und Philosophie*, p. 162), previene ya que éstas pueden subsistir, disfrazadas, en el seno de un pensamiento aparentemente imanentizado, cuando se pretende conferir a cualquier “idea teórica o práctica” una “validez intemporal y supratemporal (zeitlose und somit unirdische Geltung)” (*ibidem*).

lución". En ellas, afirma que la filosofía hegeliana es un producto del movimiento revolucionario burgués de los siglos XVII y XVIII. Marx y Engels, primero, Lenin, después, han "salvado" el carácter revolucionario de la dialéctica consciente, transfiriéndola de la filosofía idealista alemana a la concepción materialista de la historia, esto es, de la teoría revolucionaria burguesa a la teoría revolucionaria proletaria. Esta teoría, sin embargo, lleva los signos del jacobinismo que caracterizó a aquélla y no se ha desarrollado sobre su propia base: las aspiraciones profundas de la liberación proletaria³².

Al triunfar el nacional-socialismo abandona Alemania. Vive en Inglaterra y, luego, en Dinamarca, donde traba relaciones con Bertold Brecht, iniciando una amistad que durará toda la vida. Brecht lo consideró siempre como su maestro.

En 1936 emigra a los Estados Unidos de Norteamérica. Allí publicó, en 1938, un libro de carácter económico, sociólogo e histórico sobre Karl Marx. A partir de esta época, su interés se aleja de la filosofía marxista para concentrarse sobre estudios de carácter socio-económico.

En esta línea, da a luz en 1950 sus "Diez tesis sobre el marxismo hoy", resumen de una conferencia dada en Zurich sobre este tema. En ellas, sostiene que "toda tentativa de restablecer la doctrina marxista como un todo y en su función original de teoría de la revolución social de la clase obrera constituye hoy una utopía reaccionaria". Por ello, se ha hecho necesario romper con ese tipo de "marxismo" que pretende monopolizar la iniciativa revolucionaria, así como la dirección teórica y práctica del movimiento obrero, acabando con la sobrevaloración del Estado como "instrumento decisivo de la revolución social"³³.

Los últimos años de Korsch transcurrieron bajo la amenaza de los servicios secretos soviéticos. Murió en 1961 en Cambridge, Massachusetts.

³² "Thèses sur Hegel et la Révolution", en *Marxisme et philosophie*, ed. cit., pp. 183-184.

³³ Karl Korsch, *op. cit.*, pp. 185-187.

Walter Benjamín: El mesías y la esperanza

Entre los inspiradores de la orientación que estamos reseñando, debemos mencionar ahora a un pensador excepcional: Walter Benjamin, filósofo de la esperanza contra toda esperanza.

Nació Benjamin en Berlín, en 1892; su familia de ascendencia judía sembró en él la inquietud artística ya desde su primeros años. Cursa sus estudios universitarios en Berlín, Friburgo y Múnich; vinculándose en esa época con Ernst Bloch. De sus años de estudiante data su artículo "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en el que determina al *nombre* como la más íntima esencia de la lengua y al hombre como el *nombrador*. En estos escritos es dable apreciar la influencia de la teología judaica y el pensamiento bíblico veterotestamentario en el joven Benjamin.

Obtiene su Licenciatura en Filosofía, dada por la Universidad de Berlín, con un trabajo sobre "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán"³⁴. Ya desde estos trabajos asoma en Benjamin el crítico literario profundo que se confronta con la obra de arte para arrebatarle su enigmático sentido. Por acción de su genio, la crítica del teórico del arte se abre a la cuestión filosófica, implícita en éste, de la búsqueda de una esperanza. De este modo, la crítica artística se sobrepasa hacia el logro de una hermenéutica de la realidad cultural contemporánea, que, finalmente, se estructura como filosofía de la historia³⁵. Su tematización del arte y la cultura en la sociedad industrial, así como sus geniales anticipos sobre el arte de masas, influirán poderosamente sobre Marcuse, lo mismo que sobre los otros miembros de la Escuela de Frankfurt (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer), quienes se nutrieron abundantemente de sus intuiciones.

Su deseo de esclarecer el nuevo arte de vanguardia y de participar activamente en la hermenéutica socio-cultural de su tiempo

³⁴ Publicado luego en Berna con el título *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, 1920.

³⁵ Este itinerario puede ser seguido analizando las etapas recorridas desde sus trabajos sobre Baudelaire, Kafka y Proust, hasta sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, pasando por su significativo ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

lo indujo a proyectar, allí por 1922, una revista que pensó llamar "Angelus Novus"³⁶, la cual no apareció nunca. Presentó a la Universidad de Frankfurt una tesis para aspirar al doctorado sobre los orígenes del drama alemán, que fue rechazada.

La publicación del libro de Yukács "Historia y consciencia de clase" lo aproxima al marxismo, cuyas categorías adopta con espíritu libre de toda enajenación dogmática. Asimismo, por influencia de Lukács combate el creciente irracionalismo que va dominando la cultura alemana de la época, alimentado por la "Lebensphilosophie" y el curso epigonal de la fenomenología, y cuyos últimos frutos podrán ser apreciados en la obra histórico-mundial del nacionalsocialismo.

Durante el invierno de 1926-1927, viaja a Moscú. De regreso a Alemania, se vincula con los miembros de la Escuela de Frankfurt, con los que mantiene estrechas relaciones hasta su muerte. En la revista del Institut für Sozialforschung: "Zeitschrift für Sozialforschung", publica, entre otros, el artículo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en el que desarrolla una noción que alcanzó gran resonancia: la de *aura*. El advenimiento del nacionalsocialismo lo obligó, luego de cierto tiempo, a emigrar a Francia, donde continúa colaborando con la revista de la "kritische Theorie". En ella, da a luz su artículo "Sobre algunos temas de Baudelaire", en 1939.

³⁶ En su IX Tesis sobre filosofía de la historia, Benjamin nos explica el origen de este título así:

"Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos descajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso" (en *Ensayos escogidos*, trad. de H. A. Murena, Sur, Buenos Aires, 1967, pp. 46-47).

Benjamin percibió agudamente los nexos que median entre las condiciones histórico-sociales y la creación literaria. Así, refiriéndose a la narrativa y su crisis entre las dos guerras, manifestó: "El arte de narrar está desapareciendo debido a que el aspecto épico de la verdad, la sabiduría, agoniza". Estas intuiciones son elaboradas particularmente a partir de 1925 en que comienza a trabajar de lleno en la obra de Baudelaire; focalizando desde el concepto de alegoría todo el conjunto de problemas que plantea el arte moderno.

Su marxismo, teñido de teología y misticismo judío, ha influido notoriamente en el "Prinzip Hoffnung" de Ernst Bloch. "Hemos sido esperados en la tierra" —sostiene Benjamin—, y considera que, a su vez, nosotros esperamos el futuro. El tema de El-que-ha-de-venir dinamiza su meditación. La figura del Mesías es visualizada no sólo como Aquel que redimirá toda criatura de las miserias del espacio y del tiempo, sino también como El que ha de vencer al Anticristo. En una luminosa observación que podría ser aplicada con toda propiedad a la historiografía argentina, indica la naturaleza de la distorsión en la memoria histórica operada por el Enemigo:

"Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarían a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer...³⁷ La buena nueva que el historiador del pasado trae anhelante surge de una boca que quizás ya en el momento en que se abre habla en el vacío"³⁸.

Los vencedores de hoy han hecho suya la herencia dejada por los vencedores del pasado; y a esa herencia le llaman: patrimonio cultural. Pero quien se detenga por un momento a pensar en el suelo donde se enraiza este patrimonio no podrá evitar un estremecimiento de horror.

³⁷ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 45.

³⁸ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 44.

“Tal patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”³⁹.

Una esotérica corriente espiritual se abre subterráneo camino en la inspiración de las obras de Benjamin. La Cábala judía, el misticismo esjatologizante y la más desgarrada esperanza se hermanan con la concepción dialéctica de la historia que recibió del pensamiento marxiano. Es por su esperanza cálida, que supo mantener en tiempo indigente, por lo que su presencia es tan activa en la temática marcusiana, a punto tal que en “El hombre unidimensional” de Marcuse se lo recuerda así:

“En el principio de la era fascista, Walter Benjamin escribió:

‘Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.

‘Es sólo gracias a aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza’ ”⁴⁰.

La corriente espiritual mística y judía que anima su pensamiento se manifiesta también en el modo en que vincula el tema de la esperanza con los de la fiesta y el recuerdo. Para Benjamin, la fiesta es el tiempo del recuerdo. Su ocio santo trastoca la historia vigente, que es historia de dominación y servidumbre. Pero a través del recuerdo festivo se acrece la esperanza. Y es aquí donde Benjamin retoma el tema baudelairiano del “tiempo desintegrado”, donde algunos días sobresalen como *jornadas del significado*. Estas son “los días del recuerdo”, en los cuales el ocio introduce al hombre dentro de sí mismo, en búsqueda de su núcleo

³⁹ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁰ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. de Juan García Ponce, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1968³, p. 274. Es desde esta perspectiva que resulta particularmente significativa la muerte de Benjamin en el auge de la ofensiva nacional-socialista, en cuanto es entendida como el autosacrificio ante la iniquidad, que deja abiertas todas las puertas de la esperanza, aún en medio del aparente triunfo del Enemigo.

más íntimo, donde la Palabra recuerda y transforma significativamente el tiempo de la espera.

“Allí (donde) todo no es sino orden y belleza, lujo, calma y placer”⁴¹,

como cantaba Baudelaire. Por mediación de estas fechas, se establecen las “correspondencias que ligan a la historia”. Las “correspondances” baudelairianas son interpretadas por Benjamin, siguiendo a Proust, en el ámbito de una noción de experiencia teñida de elementos culturales. Cuando la experiencia involucrada en las “correspondances” abandona el ámbito cultural toma “el aspecto de lo bello”. Lo bello, en su realidad *histórica*, es definido por Benjamin como “un llamado que reúne a quienes lo han admirado precedentemente”⁴².

Benjamin recuerda que a los judíos les estaba prohibida la adivinación; pero, en el culto, “la Thorá y la plegaria los instruía en cuanto a la memoria”, que permitía aprehender al pasado en sí mismo. Esto no implicaba que el futuro se transformase, para ellos, en “un tiempo homogéneo y vacío” (hay que recordar aquí la influencia de Bergson en Benjamin); ya que “en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”⁴³.

Walter Benjamin se suicida en la noche del 26 de setiembre de 1940, en la frontera de Francia (donde había residido hasta ese momento, desde que abandonó Alemania con el advenimiento del nacionalismo al poder) con España, ante la amenaza de las autoridades españolas de entregarlo a las autoridades nazis de ocupación en Francia.

Ernst Bloch: Utopía y revolución

Nace el 8 de junio de 1885 en la ciudad alemana de Ludwigsburg am Rhein. Estudia en las universidades de Würzburg y Mu-

⁴¹ Charles Baudelaire, *Les fleurs du Mal*, présenté par Jean-Paul Sartre, texte établi et annoté par Claude Pichois, Gallimard, Paris, 1965, p. 66:

“Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté”.

⁴² Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 30.

⁴³ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 52.

nich, doctorándose en filosofía a los 23 años de edad con un trabajo sobre Rickert. Posteriormente se establece en Heidelberg, donde conoce a Lukács, dando comienzo a una fecunda amistad, y frecuenta a Max Weber, quien decía de él que estaba “lleno de su Dios”. Junto con Lukács, ahonda las fuentes hegelianas del marxismo y fomenta el pacifismo, debiendo, por esta última razón, emigrar a Suiza durante la primera guerra mundial.

Influye en la obra de Lukács “Historia y consciencia de clase” y publica, en el mismo año en que apareció ésta (1923 fue un año decisivo en la historia del pensamiento dialéctico-marxiano) la segunda edición revisada de “Espíritu de la Utopía” (la primera edición vio la luz pública en 1918). Obra expresionista, barroca, hilada al compás de una teoría musical que se resuelve en anticipación esjatologizante. Se unen, en ella, principios hermenéuticos con un romántico espíritu revolucionario al estilo del “Sturm und Drang”; el filosofar utopizante se determina, llevado por el “élan” que vigoriza su meditación, como *gnosis revolucionaria*. Allí se encuentran “in nuce” sus posteriores inquietudes. Durante su redacción, pasó la guerra y se desvaneció la revolución centroeuropea; todo parecía haber quedado como, o peor que, antes. El usuario con su indigente riqueza, el propietario con su insaciable afán, el comerciante mercándolo todo y el pequeño burgués inclinándose, como siempre, hacia donde soplan más fuertes los inestables vientos de la historia. La juventud “no proletaria” más embrutecida que antes y las universidades convertidas en verdaderos “sepulcros del espíritu (Gräberstätten des Geites)”⁴⁴, cubiertos de densas tinieblas.

El autor no encuentra un genuino pensamiento socialista en derredor suyo. Quien no hace del vientre, hace del estado su verdadero Dios. El *pathos* del *autoctonismo* encubre, en el neo-romanticismo de la ascendente reacción, la descristianización de un espíritu que pretende compensar con la brutalidad metódica la pobreza de su legado histórico. A pesar de todo esto, “El espíritu de la Utopía” aspira a inaugurar un nuevo comienzo, *incipit vita nova*,

⁴⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923, Gesamtausgabe Band 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1964, p. 11.

capaz de rescatar la *herencia nunca perdida*, donde resplandezca *lo más íntimo, lo siempre buscado*, “das eine Heil”, aquello que constituye lo “último que permanece en nosotros y, también, lo único que merece permanecer”⁴⁵. Esto es visualizado por Bloch como “das apriorisch latente Thema aller ‘bildenden’ Kunst und zentral aller Magie der Musik”⁴⁶.

El camino *interior*, emprendido a través de las mediaciones del *encuentro-consigo-mismo* para escuchar aquella voz íntima que pueda ayudar a disipar el error del mundo, a que nos invita la obra, posibilitará captar “según esta vertical interior, el mundo del alma, la función externa, cósmica, de la utopía, mantenida contra la miseria, la muerte y las numerosas cortezas de la naturaleza física”⁴⁷.

El joven “mago de Tübingen”, según lo denominara tiempo después Iring Fetscher, siente arder en su pecho la sagrada inspiración de los iluminados e inicia su fantástica ascensión hacia la luz, su intrépida indagación del significado de los sueños en vigilia, su inquietante interpretación de *los conceptos utópicamente fundamentales*.

“Para hallar esto, para descubrir lo justo y vivir de acuerdo a ello como es debido, para estar organizados, para tener tiempo, para todo esto marchamos, abrimos los caminos metafísicamente constitutivos, convocamos lo que no es, construimos dentro del azar y allí buscamos lo verdadero, lo real donde desaparece lo meramente positivo”⁴⁸.

Los múltiples afluentes que concluyen en “Geist der Utopie”, luego de haber discurrido “entre el marxismo y la religión”, desembocan en el majestuoso estuario:

⁴⁵ Ernst Bloch, *op. cit.*, 13.

⁴⁶ Ernst Bloch, *op. cit.*, *ibidem*.

⁴⁷ Ernst Bloch, *ibidem*.

⁴⁸ Ernst Bloch: *ibidem*:

“Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, hauen wir die metaphysische konstitutiven Wege, rufen was nicht ist, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloße Tatsächliche verschwindet”.

“el alma, el Mesías, el apocalipsis, en cuanto representan el acto del despertar en totalidad, dan los últimos impulsos del obrar y del conocer, forman el *a priori* de toda política y cultura. Hacia allá vamos, a dar color a todo, a acelerarlo y decidirlo; pues nada está concluso, nada ya cerrado, nada perfecto”⁴⁹.

El marxismo de Bloch es intranquilizante y sugestivo; rebotante de poesía vital. Sus temas son extraídos del seno de la vida cotidiana y van creciendo en complejidad hasta alcanzar las síntesis más deslumbrantes. El punto de partida de “Geist der Utopie”, por ejemplo, no puede ser más inmediato y “obvio”: “Yo soy. Nosotros somos. Esto es suficiente. Ahora tenemos nosotros que comenzar. La vida está entregada a nuestras manos”⁵⁰. Desde el encuentro-consigo-mismo se desglosa la categoría del futuro trascendente y, sin embargo, presente en todos los hoy de la historia. Futuro que se gana en el recuerdo y se cimenta en la promesa. Hay un Dios en camino hacia el hombre, ¿será éste mismo proyectado mistificadamente en la ilusión?

“En manos de los justos se halla la santificación del nombre y la denominación misma de Dios, quien se mueve e impulsa en nosotros, puerta presagiada, cuestión oscurísima, interior rebotante, que no es algo fáctico, sino un problema en las manos de nuestra filosofía que conjura a Dios y de la verdad como plegaria (in die Hände unserer gottbeschwörenden Philosophie und der Wahrheit als Gebet)”⁵¹.

De todos modos, hay una ruta, una esperanza y una promesa. Pero el ritmo de la ruta es determinado por el análisis crítico

⁴⁹ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 346:

“die Seele, der Messias, die Apokalypse, als welche den Akt des Erwachens in Totalität darstellt, geben die letzten Tat- und Erkenntnisimpulse, bilden das Apriori aller Politik und Kultur. Dorthin geht es, alles mit uns zu färben, zu beschleunigen, zu entscheiden, nichts ist fertig, nichts ist bereits geschlossen, nichts ist zentral gediegen”.

⁵⁰ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 11.

⁵¹ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 346.

y científicamente verificable de la actual situación histórico-social, mientras que la esperanza es regulada por la expectación de la meta. Sólo la posibilidad real fundamenta la esperanza y con firma la promesa. Su obra más lograda, “El Principio Esperanza”⁵², desarrolla meticulosamente estos temas.

En Bloch encontramos en plena efervescencia los temas centrales de Benjamin: el tiempo del recuerdo y la esperanza. Las fuentes esotéricas del marxismo son exploradas con cuidado y veneración, de un modo que recuerda los desarrollos engelsianos de “Der deutsche Bauernkrieg”. Nuestro sutil y matizado autor rastrea y escudriña la historia de las herejías y de las revoluciones; remotándose gustoso a la tradición cuestionadora del judaísmo y del cristianismo primitivo. La heterodoxia lo apasiona. “Lo mejor en la religión es que promueva herejes”, escandaliza en su última gran obra “Atheismus im Christentum”⁵³; afirmación que no deja de tener sus reminiscencias paulinas. Pero no se trata aquí de nostalgias anacrónicas ni de retornos arcaizantes. Como nos dice al comienzo de su segunda obra “Thomas Münzer als Theologe der Revolution”:

“Queremos estar siempre tan sólo entre nosotros.

Ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también los otros retornan así, transformados; los muertos regresan, y su hacer

⁵² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959.

⁵³ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, p. 15.

Bloch nos dice respecto de Benjamin que su filosofía “hace que cada intención muera la ‘muerte de la verdad’, y la verdad se estructura en apaciguadas ‘ideas’ y en su morada: las ‘imágenes’; mientras que precisamente las auténticas imágenes, los datos rigurosos y las precisas honduras de este modo de escribir, su central apartamiento, lo mismo que los hallazgos de sus sesgadas perforaciones no habitan en casas de caracol ni en cuevas de Mitra, con un cristal delante, sino en el proceso abierto, como dialécticas figuras en el experimento que es el proceso. Este filosofar surrealista es ejemplar como pulimento y montaje de fragmentos, que, sin embargo, se mantienen, en cuanto tales, pluralísticos y absolutos” (*Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp Verlag, Gesamtausgabe Band 4, Frankfurt am Main, 1962, p. 371).

aspira a cobrar vida nueva con nosotros... Como en el nuevo hacer, los muertos retornan así en un contexto significativo portador de nuevas indicaciones, y la historia asimilada, supeditada a los conceptos revolucionarios de acción prolongada, exacerbada hasta lo legendario y traspasada de luminosidad, se torna función imperecedera en su plenitud testimonial referida a la revolución y el apocalipsis”⁵⁴.

Este trabajo de Bloch no constituye obra de mera historiografía, pues su explícito deseo consiste en actualizar la figura y las ideas del “rebelde en Cristo” con el fin de comprometernos con su acción, de obligarnos (y obligarse) a definirnos respecto de anhelos que alguna vez conmovieron a la historia y que, quizás, aún hoy puedan seguir haciéndolo.

“Quisiera traer estas páginas a los días presentes, llevar a los venideros, una conmoción temprana, unas ideas medio olvidadas”⁵⁵.

La figura es presentada como testimonio y desafío; pero la historia, en la que ella se inscribe, no es vista por Bloch como una ascendente línea de ininterrumpido progreso, ni como una “dislocada sucesión de imágenes” al modo spengleriano, sino como “un viaje duro, una tribulación, un errar buscando la patria oculta, lleno de trágicas perturbaciones, hirviente, reventando por mil fisuras, erupciones y promesas aisladas”⁵⁶. Para él, la historia es marcha accidentada y riesgosa en búsqueda de la “patria de la identidad” que es, al mismo tiempo, patria de la más fecunda contradicción.

Bloch acepta la pesada herencia del judeo-cristianismo, discerniendo, con fina sensibilidad para lo que se halla oculto en el fenómeno religioso, sus gérmenes revolucionarios en “la historia subterránea de los cristianos no conformistas” inmantados por

⁵⁴ Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, trad. de Jorge Deike Robles, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pp. 11 y 16-17.

⁵⁵ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁶ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 17.

un *Novum Ultimun* que los obliga a trascender todo lo establecido y prevenirse contra los poderes mundanos:

“el estado es el diablo, pero la libertad de los hijos de Dios es la sustancia”⁵⁷.

Con gusto hace suya la profesión de fe de los cristianos milenaristas y apocalípticos, en las últimas líneas del *Thomas Münzer*:

“Es tiempo ya para el Reino, y en ese sentido se proyecta, radiante, nuestro espíritu, que nunca cejará ni conocerá la desilusión. Ha habido ya bastante historia universal, y ha sido también bastante, más que suficiente y aun excesivo el formalismo, la polis, las obras y los artificios y barreras por parte de la cultura. Alienta abiertamente una vida distinta, irresistible, y se retira ya el fondo angosto de la escena de la historia, de la polis y de la cultura; irrumpe la luz del alma, la profundidad, un cielo de ensueño tendido sobre todo, estrellado desde el nadir al cenit, y se despliegan los auténticos firmamentos, y es irrefrenable el avance de nuestra decisión hacia aquel símbolo misterioso, que persigue con su voluntad nuestra tierra, oscura, anhelante y difícil, desde el comienzo de los tiempos”⁵⁸.

En 1933 los escritos de Bloch comparten el honor, junto con los de Brecht, Freud, Kafka, Thomas Mann y otros, de ser quemados en ejecución pública por las hordas de la Alemania nazi, cuyos horrores fue uno de los primeros en atisbar. Esa fue la señal de partida para un exilio de 16 años transcurrido hasta 1936 en diversas capitales europeas y luego en U.S.A. Durante estos años de exilio, elabora en silencio y soledad su ontología del “Noch-Nicht-Sein” y su tema central la Esperanza; completa sus estudios sobre Hegel, cuyo fruto es su libro “*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*”.

Ernst Bloch utiliza todos los recursos del estilo. Narra anécdotas. Relata encuentros en la calle, conversaciones con amigos,

⁵⁷ Ernst Bloch, *ibidem*.

⁵⁸ Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 255.

sucesos notables. Hace abundante uso de las metáforas y de las parábolas; y no por azar o antojo, sino porque considera que “el mundo es amorfo y únicamente a través del ejemplo obtiene forma”. Por intermedio de lo subjetivo de la interpretación, se presenta la filosofía blochiana como un gran fresco de la realidad. “La forma y el color de la ventana dejan transparentar en alegóricas viñetas la luz y la penumbra del mundo exterior”. Al final, como al principio, se nos muestra en múltiples escorzos lo que siempre fue decisivo: el empeño de ser del hombre. Las aparentes discontinuidades del pensamiento parabólico evidencian su estructura lógica: se exploran los intersticios del aquí y del ahora, a través de los cuales se posibilita una visión de lo latente, germinal y aún no consciente. Las parábolas e imágenes nos conducen por el sendero que va hacia el reino real-utópico de la libertad y del hombre desalienado:

“El mundo no es verdadero, pero quiere llegar a la patria por el hombre y por la verdad”⁵⁹.

En 1949, Bloch regresa a la zona oriental de Alemania para desempeñarse como profesor de filosofía en la universidad de Leipzig. Su obra mayor, “Das Prinzip Hoffnung”, aparece entre los años 1954 y 1959, en medio de crecientes dificultades provocadas por la resistencia que la “ortodoxia” comunista opone a sus audacias intelectuales. En 1957 se lo acusa formalmente de sostener un pensamiento contrarrevolucionario y revisionista; imponiéndosele el retiro forzoso de las cátedras y... de las publicaciones. Ante esta situación se escapa en 1961 a la República Federal de Alemania, donde se desempeña como profesor en la universidad de Tübingen.

Su búsqueda continúa. Con el mismo afán de los filósofos estoicos del helenismo (pero con medios más modernos, claro está),

⁵⁹ En opinión de Bloch, para llevar el mundo a la verdad, es necesario conducir al hombre, desde el mero “porque (weil)” en el que ha recibido la existencia que no eligió (se vive porque se vive), al incierto suelo del “por qué” (warum). “Muchísimos se instalan permanentemente en el puro ‘porque’, sin atreverse a salir del mismo”. El exigir este paso fuera de la banalidad (“la banalidad es la contrarrevolución”) y del conformismo constituye una de las notas más típicas del marxismo crítico y eschatológico de Ernst Bloch.

recorre las ciudades, participa en audiciones de radio y de televisión, frecuenta congresos y encuentros filosóficos, vitaliza asambleas políticas, anunciando su utópico kerigma de paz en justicia y libertad para todos los hombres de todos los pueblos. En el seno de la masa y de sus medios de comunicación, hace oír su voz desarmada exigiendo una *docta spes* que se resuelva en razón práctica para la liberación de las naciones.

Wilhelm Reich: Sicoanálisis y política

Aunque de orientación parcialmente diferente, no podemos dejar de mencionar aquí a un pensador de similar inspiración que la de la corriente reseñada, debido a que es uno de los más singulares precedentes de la evolución freudo-marxiana del Marcuse maduro, y a que una vertiente de su pensamiento se desarrolló en la misma época y en relación con idénticas inquietudes que la de los teóricos antes mencionados. Nos estamos refiriendo a Wilhelm Reich, quien fue el primero en establecer vínculos estrechos entre el sicoanálisis y el pensamiento marxiano.

Reich nace el 24 de marzo de 1897 en la otrora región austríaca de Galizia⁶⁰. Creció en un medio familiar de campesinos que gozaban de una situación económica desahogada; aunque se

⁶⁰ Los datos biográficos de Reich los debemos a las siguientes obras:

a) de Wilhelm Reich:

La función del orgasmo; el descubrimiento del Orgón, trad. cast. s/n. de la obra “*The Discovery of the Orgone: I. The Function of the Orgasm*”; Orgone Institute Press, New York, 1942; la trad. cast. publicada por Paidós, Buenos Aires, 1962. *The Emotional Plague of Mankind: II. People in Trouble*, Orgone Institute Press, New York, 1953. *Reich habla de Freud*, trad. de José Cano Tembleque, ed. Anagrama, Barcelona, 1970.

b) sobre Reich:

Ilse Ollendorf de Reich, *Wilhelm Reich. Una biografía personal*, trad. Julio Crespo, Ed. Granica, Buenos Aires, 1972. Michel Cattier, *Vida y obra de Wilhelm Reich*, trad. de Mariela Alvarez, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971. Ramón García, *Contribución al estudio de Wilhelm Reich*, en “*Psicoanálisis y sociedad: apuntes de freudo-marxismo*, t. 1, Anagrama, Barcelona, 1971. Constantin Sinelnikoff, *La obra de Wilhelm Reich*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo Veintiuno, México, 1971.

arruinaron con la derrota austríaca en la primera guerra mundial. Durante ésta, ingresa en el ejército austríaco y alcanza el grado de teniente.

En 1918 se matricula en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena. Ya desde comienzos de 1919, su atención es atraída por los problemas científicos y filosóficos de la vida y de la sexualidad; a punto tal que el 1º de marzo de ese año escribe en su diario que consideraba a esta última como “el centro en torno al cual gira tanto la vida social como la vida interior del individuo”⁶¹. Siendo todavía estudiante, fue incorporado a la Sociedad Sicoanalítica de Viena; alcanzando su título de doctor en medicina en 1922. La lectura de algunas obras de Freud, a pesar de haber absorbido lentamente sus enseñanzas, determinó la elección de su especialización: la siquiatría. De Freud aprendió que sexualidad y procreación no son la misma cosa, al establecer que “la sexualidad adulta se originaba en las etapas del desarrollo sexual infantil”⁶². La sexualidad se convierte, para Reich, en la expresión misma de la vida: “El proceso sexual, o sea, el proceso biológico expansivo del placer, es el proceso vital productivo *per se*”⁶³. Y su defensa, una lucha denodada y heroica contra las potencias negadoras de la vida. El trasfondo de sus elucubraciones lo constituía la pregunta que se repetía una y otra vez: ¿Qué es la vida? Para solucionarla, realiza estudios de biología y filosofía de la naturaleza. Se adhiere así, al mecanicismo; compartiendo, luego, con Bergson su rechazo tanto del materialismo mecanicista (que antes lo había atraído por su apariencia científica) como del finalismo vitalista (que no lo convencía debido a su portada metafísica). La influencia de Bergson será profunda en Reich, ya que, como éste mismo lo reconoce, en las ideas de aquél tuvo origen su posterior concepción de la identidad sicosomática.

Reich comenzó su ejercicio profesional como asistente, y luego como vicedirector, en la Policlínica sicoanalítica de Viena, diri-

⁶¹ Wilhelm Reich, *La función del orgasmo*, p. 29.

⁶² Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 35. De esto se concluía que “las palabras ‘sexual’ y ‘genital’ no podían ser usadas como sinónimos, y que la sexualidad era mucho más inclusiva que la genitalidad” (ibidem).

⁶³ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 18.

gida por el doctor Edward Hitschmann. Allí pudo constatar la incidencia de los factores sociales en la etiología de las neurosis. Comenzó, entonces, a preocuparse por las condiciones sociales de los pacientes; al tiempo que concluía que toda neurosis se originaba en un trastorno del factor sexual-genital y asignaba un lugar central a la función del orgasmo en el tratamiento de aquéllas⁶⁴. Observando la proliferación de las neurosis en todos los niveles de la estructura social, Reich se preocupó por descubrir nuevos métodos para su prevención. Luego de trabajar un tiempo en la clínica llega a la conclusión de que “la psicoterapia individual tenía un radio de acción limitado”, pues “sólo una pequeña fracción de las personas psíquicamente enfermas podían ser tratadas”⁶⁵. De sus experiencias clínicas, concluye que los datos socioeconómicos forman parte de los componentes etiológicos de la neurosis. Esta convicción se profundiza cuando organiza en Viena los primeros centros de higiene sexual, reservados a obreros y empleados, con el fin de prevenir las neurosis. Del trato con los sectores proletarios y subproletarios de Viena, surgen en Reich diversos interrogantes sobre temas tales como el papel de la familia en la reproducción de las neurosis, los alcances de la terapia sicoanalítica al uso, la incidencia de las frustraciones sexuales y socioeconómicas en la represión de las pulsiones, al servicio de qué se

⁶⁴ “El origen de las reacciones síquicas anormales hay que buscarlo en la insatisfacción y extravío de la energía sexual” (W. Reich, *La revolución sexual*, trad. de Sergio Moratiel, revisada y corregida por el Wilhelm Reich Infant. Trust Fund, Ruedo Ibérico, Col. El viejo topo, Francia (?), 1970, p. 13. En la comunicación presentada en 1924 al Congreso Sicoanalítico de Salzburgo, amplía Reich sus consideraciones sobre el primado terapéutico de la libido genital, introduciendo la noción de “potencia orgástica”, esto es, “la capacidad de entrega en el acmé de excitación sexual durante el acto sexual natural” (*La función del orgasmo*, p. 15).

Esta comunicación versaba, como lo recuerda el mismo Reich (*op. cit.*, p. 107), “sobre dos hechos fundamentales:

1. La neurosis es la expresión de un trastorno de la genitalidad, y no sólo de la sexualidad en general.

2. La recaída en la neurosis después de la cura psicoanalítica puede prevenirse en la medida en que se asegura la satisfacción orgástica en el acto sexual”. De acuerdo con lo dicho, el objetivo de la terapia sicoanalítica consiste para Reich en restaurar la potencia orgástica, o sea “la capacidad de descargar completamente toda la excitación sexual contenida, por medio de contracciones involuntarias agradables para el cuerpo”.

⁶⁵ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 69.

ordena la represión sexual que la sociedad ejerce sobre sus miembros —particularmente los más jóvenes—, etc. Así surge su crítica de la moral burguesa y de la correspondiente estructura represiva de la familia.

Hasta este momento, Reich no era sino un científico interesado en analizar a fondo un proceso, al mismo tiempo que un médico socialmente consciente de su ética profesional. Pero sus mismos descubrimientos lo conducen a exceder el ámbito individualista en que por entonces se desarrollaba la práctica siquiátrica, y a hacerse cargo de sus implicancias sociales. Su trabajo resultaba insuficiente debido a la falta de un adecuado servicio social. El tratamiento individual no podía lograr una solución para las causas socio-económicas de la enfermedad. La constatación de este hecho lo llevó al convencimiento de que únicamente una profunda transformación de toda la estructuración social podía remediar la miseria sexual.

Fue precisamente en ese momento en que un suceso político transformó el sentido y el curso de su investigación científica. Impresionado por la brutalidad de una represión policial, con motivo de la huelga obrera del 15 de julio de 1927 en Viena, Reich se afilia al partido comunista austríaco⁶⁶. Allí se interesa por primera vez en los clásicos del pensamiento marxista: Karl Marx y Friedrich Engels⁶⁷. Con la lectura de la obra de este último: “El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado”, se introduce en los problemas de la etnología. Pero el secreto del rol social que cumplen la represión y supresión sexuales se le reveló, más bien, en “la experiencia de la práctica médica y sexológica entre la juventud vienesa”⁶⁸. Ya que las raíces de la neurosis se expanden por toda la estructura de la sociedad, ¿es posible continuar dedicándose exclusivamente al tratamiento de las que padece el individuo, mediante la práctica privada del consultorio? Reich

⁶⁶ En realidad, su incorporación al PC se realiza mediante su ingreso en la “Arbeiterhilfe” (especie de Cruz Roja comunista).

⁶⁷ Wilhelm Reich, *Reich habla de Freud*, p. 54:

“Y aquí llegó otro hombre, otro genio, Marx. Comencé a sentirme interesado por Marx y Engels en 1927. Ahí aprendí buena y verdadera sociología”.

⁶⁸ Wilhelm Reich, *People in Trouble*, p. 47.

responde a este interrogante, que para él será decisivo, sosteniendo que “la neurosis es una epidemia de las masas que se propaga a través de canales subterráneos. La humanidad entera está síquicamente enferma”⁶⁹. De la conjunción del marxismo y del psicoanálisis (que constituye un indudable anticipo del itinerario intelectual de Marcuse), surge en Reich la convicción de que no se pueden atacar las causas de las neurosis sin ir contra el orden social vigente, de que, más allá de la terapia clínica, es necesario prevenir la enfermedad combatiendo el sistema que perpetúa la miseria moral y material.

En una evolución que recuerda la de Frantz Fanon, quien evolucionaría de la psiquiatría a la lucha político-revolucionaria, Reich llega a la conclusión que su tarea requería “medidas sociales extensivas para la prevención de las neurosis”⁷⁰. Esta labor de prevención sólo surtirá efecto si se destruyen las fuentes de la miseria neurótica. ¿Cuáles son éstas?

En primer lugar, responde Reich, la educación familiar sexualmente represiva que genera un inevitable conflicto sexual entre el hijo y sus padres con la consiguiente acumulación de angustia. Este conflicto está estrechamente vinculado con la “supresión social generalizada de la sexualidad”, que constituye algo típico del conjunto de la educación vigente. “Los padres —inconscientemente a instancias de una sociedad autoritaria, mecanizada— reprimen la sexualidad infantil y adolescente”⁷¹. A través de esta estructura familiar minada en sus mismos fundamentos,

⁶⁹ Wilhelm Reich, *La función del orgasmo*, p. 156. Asimismo, en *La revolución sexual*, Reich explicita políticamente este juicio con las siguientes palabras: “Las masas populares de todo el mundo están enfermas: sus reacciones son anormales, en contradicción con sus propios deseos y posibilidades. He aquí algunas señales de reacción anormal: morir de hambre en la abundancia; permanecer a la intemperie en presencia de carbón, de materiales de construcción y millones de kilómetros cuadrados de terreno libre...; delegar en individuos cualesquiera, aunque sean hombres de Estado, un poder casi absoluto sobre la propia vida y el propio destino” (p. 11). Todo lo cual lo urge a indagar “la naturaleza de la enfermedad general que aqueja a los seres humanos de nuestro tiempo” (ibidem). Esta indagación será prolijamente realizada a partir de su obra de 1933: *Massenpsychologie des Faschismus*.

⁷⁰ Wilhelm Reich, *La función del orgasmo*, p. 157.

⁷¹ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 158.

se perpetúa la tradición conservadora que tiene miedo a la vida y reclama “el sometimiento de las personas a las condiciones (sociales) existentes”; internalizando en cada individuo “la mecanización externa de la vida” y haciéndole perder toda confianza en su capacidad autorreguladora⁷². Con ello no se ha logrado otra cosa que generar seres acorazados contra lo vivo que late dentro de ellos e insensibles a la miseria social que los rodea. Pero tal crítica a la función ideológico-represiva de la familia, ¿no implica un intento de destruir y corromper la sociedad? Reich no lo cree así. En primer término, porque distingue entre la familia basada en el amor natural y la fundada en la coerción; la desaparición de ésta no haría sino redundar en beneficio de aquélla. En segundo término, porque considera que lo que mina a la familia y a la moral no es el esclarecimiento de la función de lo viviente, sino la naturaleza compulsiva que aquéllas han adquirido a través de un régimen autoritario. “Profesionalmente, debemos acometer la tarea de reparar el daño causado por el caos sexual y familiar, manifestado en forma de enfermedades mentales. Para poder dominar la peste psíquica, tendremos que distinguir netamente entre el amor natural entre padres e hijos, y la compulsión familiar”⁷³.

Lo que Reich combate en la familia es, en realidad, ese “pegajoso tipo de fijación a los padres” que, por obra de la represión sexual, se desarrolla en los hijos en forma de “desvalidez y sentimiento de culpa”⁷⁴, en una atmósfera de negación de la vida y del sexo.

A través de estas consideraciones, logró Reich percibir la unidad de la estructura social con la estructura caracterológica. En su opinión, dicha unidad adopta la forma de un esquema circular inter-relacionante:

“La sociedad moldea el carácter humano. El carácter, a su vez, reproduce la ideología sexual en *masse*, y así refleja su propia supresión en la negación de la vida”⁷⁵.

⁷² Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 16.

⁷³ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁴ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 158.

⁷⁵ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 150.

Frutos de estas meditaciones, originadas por la experiencia médica y encuadradas, posteriormente, en la metodología marxiana, fueron sus ensayos de 1929: “Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse”⁷⁶, y de 1934 “Zur Anwendung der Psychoanalyse in der Geschichtsforschung”, “Was ist Klassenbewusstsein?”⁷⁷. En ellos, Reich pretendió demostrar que “el psicoanálisis constituye el germen a partir del cual se puede desarrollar una psicología materialista y dialéctica”. Unir a Freud y Marx era una tarea, según lo confiesa el mismo Reich, que comenzaba a verse como necesaria alrededor de 1927⁷⁸.

En su obra “Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse”, nuestro autor intenta extraer, con ayuda del materialismo histórico, las consecuencias sociales de la teoría psicoanalítica; la cual puede ser utilizada así, como ciencia auxiliar de los estudios sociales, explorando problemas tales como los efectos que “las teorías sociales producen en el desarrollo psíquico del individuo”⁷⁹.

Reich distingue en el marxismo su método de la teoría social, aunque previene que esta distinción no implica separación alguna. La teoría social marxista resulta de “la aplicación del método marxista al estudio de la realidad social”, es decir, “se ocupa del estudio de los fenómenos sociales”⁸⁰. En cuanto teoría de hechos, el marxismo se halla permanentemente sujeto a cambios; lo que no invalida la metodología dialéctico-materialista utilizada para la investigación de nuevas realidades sociales. Por ello, aquélla es variable, según lo sean los campos de investigación, y ésta es más general y constante. En cuanto ciencia, el psicoanálisis posee el mismo rango que la teoría social marxista; siendo su campo específico el de los fenómenos psicológicos. La cooperación será necesaria cuando se trate de explicar “hechos sociales en la vida síquica, o fenómenos psicológicos en la realidad social”⁸¹. En base a ello,

⁷⁶ Publicado en la recopilación titulada: *Unter dem Banner des Marxismus*.

⁷⁷ Los tres trabajos traducidos al castellano por Renato von Hanfstengel de Sevilla y Carlos Gerhard con el título *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1970.

⁷⁸ Reich habla de Freud, p. 117, nota 15.

⁷⁹ Wilhelm Reich, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, p. 6.

⁸⁰ Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 7.

⁸¹ Wilhelm Reich, *ibidem*.

Reich sostiene la necesidad de que el materialismo histórico incorpore en su "Weltanschauung" al psicoanálisis en razón de la compatibilidad de sus métodos.

El auge creciente del fascismo y del autoritarismo lo indujeron a investigar sistemáticamente la conducta irracional de las masas ante el poder y la violencia⁸². La autolimitación de las masas ante los excesos del poder, muriendo de hambre frente a los escaparates de las tiendas de alimentos o masacradas por fuerzas policiales muy inferiores en número; el comportamiento mecánico de éstas al disparar, cumpliendo órdenes, sobre muchedumbres inermes; el arraigo del fascismo en la pequeña burguesía, en cuanto ésta constituye la capa social más vulnerable a la supresión sexual familiar; la asociación de las ideas de patria y nación con las de madre y familia⁸³, reforzada por la entrega de la consciencia al Führer, considerado como "figura paterna" que perpetúa la minoría de edad de las masas⁸⁴; el aburguesamiento de un amplio sector del proletariado seducido por el modo de vida y las aspiraciones (de mobiliario, vestimenta, vida social, etc.) pequeño-burgueses que permitió al nacional-socialismo (ante la frustración de estas aspiraciones causada por la crisis económica) traerlo a sus filas ilusionándolo con la abolición de las clases (lo cual

⁸² Actitud irracional que se manifiesta, por ejemplo, en el entusiasmo "patriótico" de las masas italianas con motivo de la "guerra" con Abisinia, que las condujo a la exaltación "matando a personas inocentes y convencerse del deber de conquistar a un país de cuya existencia nunca habían oído hablar" (*La revolución sexual*, p. 11).

⁸³ Esta asociación se manifiesta explícitamente en el encabezamiento de los diez mandamientos nacional-socialistas, inscripto por el doctor Goebbels en su calendario de 1932: "La patria es la madre de tu vida, no lo olvides jamás"; y en *Angriff* se recuerda con motivo del día de las madres en 1932: "La madre alemana es el único soporte de la idea nacional alemana". 'Ser alemán' está eternamente ligado a la idea de 'madre' (Citado por C. Sinelnikoff, op. cit., p. 239).

⁸⁴ En base a esto, Reich concluye que la apoliticidad y pasividad de amplios sectores sociales es producto de la represión sexual, cuya correa de transmisión se encuentra en la estructura familiar:

"El Estado autoritario tiene su representante en cada familia. La situación del padre refleja su papel político y descubre la relación entre la familia y el Estado autoritario. La situación que el superior ocupa respecto del padre en el proceso de producción la ocupa este último en el interior de la familia" (citado por Sinelnikoff, op. cit., p. 241).

le permitiría asimilarse definitivamente a la "clase media")⁸⁵; fueron algunos de los inquietantes hechos sociales que condujeron a Reich a escribir en 1933 "Massenpsychologie des Faschismus". La metodología empleada por este autor en su analítica de los mecanismos de la administración de las consciencias y de la domesticación de las pulsiones vitales ha influido poderosamente en la temática marcusiana desarrollada a partir de sus estudios sobre el totalitarismo y la familia en 1936.

A través de la actividad clínica y de su militancia política, Reich fue el primero en vincular orgánicamente la liberación sexual con las luchas sociales. Esta vinculación se viabilizó políticamente con la creación de la Sexpol (Asociación alemana para una política sexual proletaria) en Berlín, 1931; un movimiento que aunaba la educación sexual con la lucha política, al cual pertenecían numerosos y nutridos grupos juveniles, centros asistenciales integrados por profesores universitarios y médicos especializados en cuestiones sexuales, círculos de trabajo encargados de la discusión y esclarecimiento de estas mismas cuestiones, etc. En sus campañas de difusión, la "Sexpol" hacía hincapié en la miseria sexual del proletariado, como punto de partida práctico para despertar la consciencia de clase. "De este modo, llegábamos a las cuestiones de economía a partir de las necesidades humanas... En el trabajo práctico entre los miembros, en su mayoría incultos y apolíticos, de la organización, no había más que una sola actitud eficaz: *ganarse la confianza personal y humana, evitar toda teorización, y despertar la conciencia de las necesidades individuales pequeñas y grandes*. Hecho esto, la definición socialista de los fines se hacía evidente"⁸⁶. El esclarecimiento político brotaba espontáneamente de cada exigencia de liberar la sexualidad del contexto represivo del capitalismo. En su opinión, ambas instancias

⁸⁵ Un ejemplo ilustrativo de esta maniobra lo proporcionan los numerosos clubes populares (sociales y deportivos) encargados de administrar el ocio de las masas (antecedente directo de los mecanismos que organizan el ocio en las sociedades industriales avanzadas) mediante la famosa organización "Kraft durch Freude", así como la singular estafa del Volkswagen que ilusionó a los trabajadores alemanes con la incumplida promesa de proporcionarle a cada uno su auto propio.

⁸⁶ Wilhelm Reich, *People in Trouble*, pp. 104-106.

se exigían mutuamente. De este modo, se sacaban a luz las raíces socio-culturales de las atrofiaciones sexuales y su necesidad económico-productiva.

La tentativa reichiana de politizar el problema sexual mediante la unificación de todas las organizaciones dedicadas a este tema, con el fin de radicalizar la acción revolucionaria de masas, chocó pronto con la resistencia de los cuadros del P. C. alemán, quienes se quejaban de que los miembros de las organizaciones se preocupaban más de cuestiones sexuales que de la “lucha de clases”. Su concepción sobre política sexual, recibida con entusiasmo por la juventud marxista, es atacada tanto por la ortodoxia comunista, como por la freudiana. La primera lo acusó de “sustituir la política económica por la política sexual”, y el 21 de julio de 1933 se publicó en las páginas del periódico comunista danés “Arbejderbladet” la decisión de expulsar a Reich del P. C. danés (del que, como informa Sinelnikoff, nunca había sido miembro) “de acuerdo con el comité central del P. C. alemán” (que había dejado de existir en marzo de 1932)⁸⁷. Por su parte, el comité ejecutivo de la Asociación Psicoanalítica Internacional decide, en vista del nuevo curso político inaugurado en Alemania por el nacional-socialismo, su exclusión, sin dar a publicidad (a pesar de que Reich lo había pedido explícita y reiteradamente) los motivos de tal decisión.

Como lo indicara oportunamente uno de los pensadores actuales que recogió las intuiciones centrales de la temática juvenil reichiana, la obra de este autor (antes que la perturbación paranoica esterilizara su pensamiento, lanzándolo, a partir de su exilio en U.S.A., por las sendas perdidas de los orgones y de lo que dio en llamar “energía biológica”) puso en evidencia, por vez primera, el carácter social de las categorías básicas del psicoanálisis y desarrolló “la teoría social crítica” implícita en sus instancias⁸⁸. Como sostiene el mismo Marcuse, quien, justo es decirlo, opone numerosos reparos a las teorías reichianas (particularmente, las de su período americano):

⁸⁷ Constantin Sinelnikoff, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁸ Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, trad. de Juan García Ponce, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968², p. 244.

“Wilhelm Reich subrayó el grado hasta el cual la represión sexual era provocada por los intereses de la dominación y de la explotación, y el grado en que estos intereses, a su vez, eran reforzados por la represión sexual”⁸⁹.

Conclusión

Tal el cuadro de los temas que dinamizaron inicialmente lo que hemos denominado *pensamiento dialéctico-marxiano*. Como ya dijimos anteriormente, esta corriente es fruto del corte efectuado en el marxismo de los años veinte mediante la acción fecunda de teóricos pertenecientes al ámbito cultural de habla alemana, que cuestionan las instancias esclerotizantes imperantes tanto en la social-democracia como en el comunismo soviético. Sus representantes no pretenden constituir devotamente un *corpus* dogmático de fórmulas elevadas al rango de leyes de la historia universal, con su correlativo “modelo” socio-económico cerrado y autosuficiente; sino, únicamente, determinar críticamente las condiciones de posibilidad de todo modelo desalienado y liberador. Aspiran a establecer las bases de lo que, con Godelier, podríamos llamar una “gramática de la hipótesis” que devolviera al marxismo el carácter crítico y abierto a la verificación factual propio de la metodología dialéctico-concreta elaborada por Marx. Esta pretensión explica por sí sola los anatemas burocráticos que, en su momento, fueron lanzados contra todos ellos (a excepción de Benjamin, cuya heterodoxia crónica lo colocó desde un principio fuera del campo de interés de los cancerberos de la ortodoxia) por los diligentes servidores del dogmatismo⁹⁰.

La precedente exposición no ha tenido como finalidad presentar *todas* las ideas importantes de los autores en cuestión, ni se ha limitado a bosquejar en forma más o menos panorámica sus diversos itinerarios intelectuales. Nuestra intención ha sido, en cambio, investigar las notas centrales de las problemáticas plan-

⁸⁹ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 244-245.

⁹⁰ El haber incorporado a nuestra presentación algunos datos biográficos de los pensadores analizados, tendía, principalmente, a poner en relieve su común actitud ante el dogmatismo “marxista” y los consecuentes resultados.

teadas por ellos en el origen de su reflexión, esto es, en el transcurso de los años veinte, y, cuando se dio el caso, mencionar sus ecos posteriores; señalando su carácter crítico, original y abierto a las instancias culturales de un tiempo caracterizado por una fuerte vivencia, de tinte un tanto romántico, del ímpetu decididamente revolucionario con que la joven generación esperaba redimir la historia.

Con esta presentación de las perspectivas centrales del pensamiento dialéctico-marxiano generado en los “dorados años veinte”, esperamos haber mostrado su multiplicidad, diversidad y riqueza; así como haber puesto de manifiesto, por contrapartida, la ligereza y torpe ignorancia de los juicios globales que pretenden unificar en un todo homogéneo y compacto la rica variedad del pensamiento marxiano. Cualquiera sea el juicio que éste nos merezca, es deber de todo aquel que lo aborde con honestidad hacerse cargo de sus matices diferenciales. La experiencia histórica ha demostrado que el sectarismo ideológico no sólo carcome el edificio social, sino que hace estragos en el recto desarrollo de la cultura. Como ya lo señalara Maritain, al explicar su lema “distinguir para unir”, “nadie conoce verdaderamente la unidad si ignora la distinción”⁹¹. Toda confusión es mala, y pésima si afecta a la crítica histórico-filosófica. Los prejuicios y las prevenciones impiden todo acceso a la verdad. De allí que sea muy saludable intelectualmente (aunque no tanto desde el punto de vista de la subsistencia) tener fresco en la memoria aquel consejo de Marx, tan olvidado por marxistas y antimarxistas:

“Y a la puerta de la ciencia, como a la puerta del infierno, debiera estamparse esta exigencia:

‘Abandónese aquí todo recelo,
Mátese aquí cualquier vileza’ ”⁹².

⁹¹ Jacques Maritain, *Los grados del saber*, trad. de Alejandro Frosard, en colaboración con Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, p. 5.

⁹² Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort*, Dietz Verlag, Berlín, 1970, p. 18. El paso citado por Marx pertenece a Dante: *Divina comedia*, Infierno, Canto III, ls. 14-15; son palabras puestas por el poeta en labios de Virgilio.

En razón de ello, nuestro designio ha consistido en discernir cuidadosamente para poder juzgar eficazmente. Creer que el socialismo marxiano es un movimiento unitario, que posee divergencias internas únicamente en algunas cuestiones estratégico-tácticas o en facciosas disputas de poder implica ignorar por completo su polifacética realidad o proponerse elaborar una imagen útil sólo para la lucha contra el Enemigo. En ambos casos, estamos muy lejos del quehacer científico. Considerar a sus “disidentes” como casos aislados y sin historia es desconocer completamente el alcance de sus influencias en diversas corrientes actuales. Muchos de los análisis y categorías marxianas constituyen hoy adquisiciones permanentes de las ciencias sociales⁹³. Conceptos como el de “falsa consciencia” o el de “reificación” son, como lo indica Joseph Gabel⁹⁴, de uso común en sociología y psi-

Como ilustrativo ejemplo de honestidad científica que ilumina adecuadamente el sentido de lo dicho en el texto, podemos mencionar lo expresado en cierta ocasión por alguien que no sacrificaba su afán de verdad por estrechas consideraciones partidistas:

“Si rechazo enérgicamente la ideología de este hombre (Marx) y, con ella, todo lo que a modo de resumen y subrayando su valor se califica hoy de ‘marxismo’, lo admiro no menos incondicionalmente como teórico e historiador del capitalismo. Todo lo que hay de bueno en mis obras se lo debo al espíritu de Marx. El que Marx supiera formular tan magistralmente preguntas era la mejor expresión de su talento. Hoy seguimos viviendo de sus preguntas. Con su manera genial de hacer cuestión de todo abrió a la ciencia económica durante un siglo los caminos de una investigación más fecunda. Todos los socioeconomistas que no supieron hacer suyo este sistema interrogativo estaban condenados a la esterilidad, como podemos comprobarlo hoy con seguridad” (citado en el volumen conjunto *Karl Marx*, publicado por Inter Naciones, Bonn - Bad Godesberg, 1968, p. 51).

⁹³ Ya Freud reconocía, a pesar de sus numerosas objeciones, el valioso aporte científico de Marx, con su determinación del vínculo de las condiciones sociales con los productos espirituales (aporte que contribuiría a formar una nueva disciplina científico-filosófica: la *Wissenssoziologie*):

“Al parecer, la fuerza del marxismo no reside en su concepto de la historia y de la previsión para el futuro que en ella se funda, sino en la inteligente demostración de la influencia inevitable que ejercen las condiciones económicas de los hombres sobre sus actitudes intelectuales, éticas y artísticas. Una serie de contextos y dependencias, totalmente desconocidos hasta ahora, fueron puestos así al descubierto” (cit. en *Karl Marx*, ed. cit., p. 77).

⁹⁴ Joseph Gabel, *La Fausse Conscience*, Les Editions de Minuit, París, 1962, p. VII; quien indica que, entre otras obras científicas, el volumen *Ethnologie Générale* de la “Collection de la Pléiade” contiene por lo menos ocho referencias del concepto “réification”.

quiatria. La teoría de la "alienación" es ya un lugar común en los análisis psico-sociales⁹⁶. Es hora ya que reconozcamos sería y consecuentemente este hecho⁹⁶. El "maccarthysmo" no sólo obnubila la inteligencia, también "vacía" la historia.

⁹⁵ Sobre el uso de la noción de "alienación" en las ciencias sociales, cfr. *La alienación como concepto sociológico*, de autores varios, Ediciones Signos, Buenos Aires, 1970.

⁹⁶ Creemos que a ello contribuiría también el superar definitivamente la descontrolada fascinación que ejerce el marxismo sobre amplios círculos político-intelectuales de Latinoamérica. Así, se ha pasado de una interesada fascinación negativa, que lo consideraba como un diabólico intento de destruir todos los valores humanos, a una superlativa, que sacraliza sus nociones transmutándolas en fórmulas fetichizadas aplicables mecánicamente a cualquier realidad social sin previo exhaustivo análisis de la misma. Situadas en esta enrarecida atmósfera, las categorías marxianas pierden todo valor hermenéutico y adquieren ese equívoco sabor propio de lo desarraigado. Algunas veces, ni siquiera de eso se trata; sino, simplemente, de reducir la teoría marxiana a algunos rótulos que sirven para auto-identificarse como perteneciente a la "vanguardia" (?) o tranquilizar la mala conciencia del oportunista que hace rato ha perdido el tren de la historia en el mísero apeadero de la politiquería de comité (aunque ésta se haga en las "Altas-casas-de-estudio").

Aunque la segunda actitud pueda en parte ser explicada como una reacción ante el poderoso imperio de la primera, la mayoría de edad intelectual de nuestra América exige una nueva actitud crítica y una recepción racional de las instancias, no sólo del pensamiento marxiano, sino también de cualquier otra teoría científico-social importada. Pues aquí se trata de nociones conceptuales que provienen de ámbitos intelectuales diferentes al nuestro; y esto requiere una recepción cuidadosa que tenga como punto de partida (no de llegada, como les ocurre a muchos intelectuales colonizados) nuestros propios problemas y no los de las metrópolis que exportan comercialmente hasta sus propios conflictos para distraer al zonzaje "subdesarrollado". Esto no implica inferir de la especificidad de nuestro proceso socio-cultural un esterilizante aislamiento, sino asumir conscientemente la peculiaridad de la posición que ocupamos en el marco general de la formación social capitalista, para, desde allí, poder focalizar las contradicciones comunes a las metrópolis y a las zonas dependientes, así como las típicas de estas últimas en el círculo vicioso del proyecto racionalizador nord-atlántico. De este modo, podremos avanzar a través de las fisuras del logos dominador utilizado por la conciencia colonizadora, hacia una autocomprensión abierta e incorporada efectivamente a la historia universal del ser indo-hispánico.

PODER Y VERDAD

Notas para una teología del poder*

por P. HÜNERMANN (Münster/West F)

¿Se puede unir poder con verdad, con una simple "y", de modo que no sea con ironía o hasta con cinismo? En el título está una "y" que parece insinuar una relación interna y esencial entre poder y verdad. ¿No está nuestra historia desde sus comienzos (decisivos) caracterizada por un agudo enfrentamiento entre poder y verdad? Y esto en la tradición filosófica y teológica.

En la Apología, Sócrates declara ante el tribunal: "no os enojéis conmigo si digo la verdad. Pues ningún hombre puede mantenerse, si con audacia se opone, sea a vosotros o a otras gentes, y busca impedir tanta injusticia e ilegalidad en el estado, sino que, si quiere de hecho luchar por la justicia, debe necesariamente llevar una vida retirada y no pública, si al menos desea mantenerse por algún tiempo"¹. El genio que impulsaba a Sócrates a vivir por la verdad le impidió dedicarse a asuntos de estado, ya que con su trabajo, en medio de dichos asuntos, no hubiera podido ser útil ni a los atenienses ni a sí mismo.

¿Y Jesús de Nazaret? Las historias de la Pasión en los Evangelios lo presentan como testigo de la verdad de Dios, que es aniquilado por el poder humano. Sus bienaventuranzas se dirigen a los pequeños e insignificantes, porque los grandes y poderosos no tienen oídos para su mensaje². El agudo enfrentamiento entre poder y verdad, que toma forma de manera arquetípica en la vida de Sócrates y en la de Jesús, recibe en la edad moderna una fundamentación teórica. La definición que Max Weber da

* Comunicación presentada al Primer Seminario Interdisciplinar "Hacia un Nuevo Humanismo" (Intercambio cultural alemán-latinoamericano), 9-16 setiembre 1973, Embalse de Río Tercero (Córdoba-Argentina).

¹ *Apología* 31e-32a.

² Cf. por ejemplo Mt. 11, 25-27.