

.....  
Autor:

**Jesús Puerta**

Universidad de Carabobo.  
Facultad de Ciencias  
Económicas y Sociales  
Naguanagua, Edo. Carabobo  
Venezuela.

Recibido: 09-2012

Aprobado: 10-2012

*Doctor en Ciencias Sociales (UCV), Magister en Literatura Latinoamericana (USB). Coordinador del Doctorado de Ciencias Sociales UC, mención Estudios Culturales.*

## EL MESIANISMO TRAS EL MATERIALISMO HISTÓRICO

### RESUMEN

Varios pensadores dentro de la tradición marxista han establecido un sentido mesiánico en el materialismo histórico. Luego de una revisión hermenéutica del mesianismo procedente de la raíz cultural judeo-cristiana y de la obra misma de Marx, este artículo examina el aporte filosófico de Walter Benjamin y Giorgy Lukacs rastreando ese mesianismo inscrito en el marxismo, para proponer un replanteamiento de este a partir de tres elementos: el perspectivismo de clase, la centralidad de la praxis y la relevancia de la esperanza. Con estos elementos, se discuten los planteamientos de los filósofos de la liberación Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Finalmente se propone una nueva interpretación basada en tres elementos claves: el perspectivismo, la praxis y la Esperanza.

**Palabras clave:** hermenéutica, mesianismo, materialismo histórico, filosofía de la historia, perspectivismo.

## THE MESIANISM BEHIND HISTORICAL MATERIALISM

### ABSTRACT

Several thinkers within the Marxist tradition have established a messianic sense in historical materialism. After an hermeneutic review of the messianism, from both the Judeo-Christian cultural roots and Marx's work, this article examines the philosophical contributions of Walter Benjamin and Georgy Lukacs, in tracking that messianism inserted inside Marxism, to propose a resetting of the last one from three elements: class perspectivism, praxis centrality and hope relevance. With these elements, we discuss the thesis of two liberation philosophers: Enrique Dussel and Franz Hinkelammert. Finally a new interpretation based in three key elements: perspectivism, praxis and hope is proposed.

**Key words:** hermeneutics, mesianism, historical materialism, philosophy of the history, perspectivism.

## EL MESIANISMO TRAS EL MATERIALISMO HISTÓRICO

El título de este artículo podría irritar a algunos marxistas. Sobre todo a los casados con el llamado "materialismo dialéctico" sistematizado por la extinta Academia de Ciencias de la URSS. Ciertamente, da cierto escozor intelectual asociar un pensamiento declaradamente ateo, como el marxista, con el mesianismo, elemento vinculado naturalmente al discurso religioso. Pero el caso es que destacados pensadores críticos, marxistas o no, ya han reflexionado largamente sobre el mesianismo tras el materialismo histórico: Walter Benjamin (2009), Ernst Bloch (1977), Jacques Derrida (1998), Edgar Morin (2002), para no hablar de Enrique Dussel (2011), Franz Hinkelammert (2010), y hasta el resto de los pensadores de la Escuela de Frankfurt cuando elogian a la utopía, especialmente Marcuse (1986). Para nuestro enfoque hermenéutico abordar este tema tiene una gran importancia. Como ya hemos adelantado en otra parte, hay "verdades vitales"<sup>1</sup> incluso en la ciencia. ¿Cómo no va a haberlas en un pensamiento que se ha propuesto "realizar la filosofía" y orientar lo que para sus adictos

---

<sup>1</sup> Por "verdad vital", en oposición a la "verdad epistémica", nos referimos a certezas que orientan la práctica de individuos o colectivos, sin necesidad de fundamento racional. Es una idea cercana al piso de creencias de la que habla Ortega y Gasset (1958).

sería la mutación más grande en la historia de la Humanidad: el acceso a una sociedad sin clases ni estado?

Es conveniente aclarar los términos. Cuando hablamos de *mesianismo*, nos referimos específicamente a dos cosas: por una parte, a un acto de lenguaje implícito e incluso inevitable en el discurso filosófico y político: *la promesa*, la cual conlleva al *compromiso*; por la otra, a una herencia cultural, que puede ir más allá de la tradición judeocristiana, susceptible de convertirse en una de las verdades vitales que pudiera enmarcar un diálogo planetario intercultural. Ambos elementos están estrechamente relacionados; son aspectos de una misma realidad significativa.

### 1. El mesianismo en la tradición judeocristiana

El mesianismo en la tradición judeocristiana viene siendo un complejo semántico y emocional, con múltiples capas de significaciones, diversas, elaboradas en muy diferentes y cambiantes circunstancias históricas. El personaje Saulo de Tarso, desarrollado por Germán Espinoza en su novela *El signo del pez*, hace un recuento de algunas de las figuraciones del Mesías a partir de los profetas de la Biblia: “ser Moisés, pero sin dictar las leyes arrogantes; Isaías, pero sin la multiplicación de sus oráculos; Jeremías, pero sin entonar el coro de las lamentaciones y sin pedir a Dios venganza contra quienes hicieron mal; Ezequiel, pero sin que sus vaticinios anunciaran la destrucción de las naciones gentiles; Oseas, pero sin pedir a Yaveh castigo para el pueblo impuro; Joel, pero sin predecir la devastación de Palestina; Amós, pero sin sus énfasis; Jonás, sin su despecho; Daniel y Zacarías, pero sin sus versiones nocturnas, que fueron fuentes de arteros presagios” (Espinoza, 1987; p. 112). Claro, el Saulo de Tarso de esta novela pretende reformar la tradición judía de tal manera que fuera aceptado por los gentiles cultivados en el helenismo. Por eso, el Mesías que se inventa, debe distinguirse de esos rasgos de los profetas de Yahve.

En síntesis, el Mesías fue representado por la tradición judía como el jefe militar de las fuerzas invencibles que expulsarían y castigarían a todos los imperios que sucesivamente han humillado al pueblo de Israel. Sería un monarca de la estirpe de David que restauraría el Reino de Judea, el brazo ejecutor del castigo de Jehová a los pecadores y demás enemigos con todo y sus ejércitos de ángeles vengadores, el líder político nacionalista anti-imperialista contra los Romanos; sacerdote, jefe espiritual y religioso,

profeta portador de la Palabra de Dios, etc. Los esenios lo resumían afirmando que el Mesías era trino: sacerdote, líder político-militar y profeta. Además, para los judíos helenizados de Alejandría (especialmente Filón), es el principio demiúrgico de la Creación, la versión hebrea del *logos* de la filosofía neoplatónica.

Habría que entender que entre los judíos (los antiguos, pero tal vez también los actuales), lo religioso y lo político se fundían necesariamente porque, para la época, ambos aspectos eran lo mismo. Lo que le daba unidad cultural y política al pueblo judío, eran sus creencias religiosas. El Imperio Romano manejó con habilidad pragmática esta unidad política-religión, presente en todos los pueblos que dominaban, mediante dos estrategias: respetando y tolerando las prácticas religiosas de los territorios que ocupaban, y endiosando a sus gobernantes. Varios siglos antes, también para los griegos, lo religioso y lo político eran casi la misma cosa. En todo caso, el Mesías era una promesa de Dios. Su llegada significaba el imperio del Reino de Dios sobre la tierra, pasando por un Juicio apocalíptico de los tiranos extranjeros, los hipócritas traidores y, en general, de todos los que violaban la Ley de Dios. La llegada, el cumplimiento de la Promesa (o de la profecía, era lo mismo), signaba, a la vez, el fin de la historia y el comienzo de una nueva.

A partir de Saulo de Tarso, el sistema de creencias cristianas tuvo que distinguirse de las tradiciones judaicas e integrar elementos de la filosofía griega, para poder expandir su influencia al mundo de los "gentiles"; por ello, la configuración mesiánica debía cambiar y asumir rasgos más universales y, a la vez, más humanos. La versión específicamente cristiana del Mesías, vino siendo, en un primer momento, como observa Fromm, la posibilidad de la transformación del Hombre en Dios (Fromm, 1995). Posteriormente, cuando la religión se oficializa en el Imperio, la representación se invierte: es Dios quien se encarna en un Hombre, y con ello cambia su significado psicológico. La primera versión no era extraña para la tradición griega y romana. Ahí estaba, por ejemplo, el ejemplo de Hércules quien, aun siendo hijo de Zeus, tuvo que aplicarse en doce trabajos para lograr hacer méritos y poder ascender al Olimpo. Algo similar ocurría con los emperadores, que terminaban haciéndose dioses ellos mismos y obligando a su culto a propios y dominados. Para Hinkelammert, el que Dios se hiciera Hombre, constituye un hecho tan significativo, que marca la civilización occidental

y la modernidad misma. Interpreta el teólogo euro-centroamericano que si Dios se hizo Hombre, es hora de que el Hombre se humanice también (Hinkelammert, 2010). Cabe otra interpretación, procedente de la antiquísima tradición gnóstica: el Hombre tiene en su interior un resto del soplo de Dios, coeterno con El. Todos somos ya dioses en potencia. La vida es sólo una prueba, un pasaje por un Valle de Lágrimas, que nos permitirá purificarnos para abandonar el cuerpo, que nos ancla en este mundo material, y terminar siendo lo que ya somos desde siempre: espíritus libres, dioses.

En todo caso, estas formulaciones teológicas intentan atrapar una relación compleja, la del ser humano y su Dios. Esa relación puede ser de identidad, devenir, amistad, diálogo, relación amorosa y afectiva, respeto, temor, subordinación.

La versión islámica separa radicalmente el dominio humano del divino. Hay hombres extraordinarios que han transmitido la Palabra de Dios, el último de ellos, y el más excelente, fue Mahoma. Pero es blasfemo pensar que un Hombre, incluso el mejor como pudo haber sido Jesús mismo, sea Dios. Al Hombre sólo le queda someterse a la Palabra del Altísimo para poder recibir su premio después de la muerte.

La relación con Dios es demasiado parecida a la que se nos presenta entre los componentes de dos instancias psíquicas, ampliamente explicadas por el psicoanálisis en todas sus versiones. Por un lado, la “estructura especular” que identifican igual Lacan y Althusser (Zizec, 2003), uno en el proceso de individuación, en el momento en que el bebé se reconoce a sí mismo, como unidad, en la imagen de su cuerpo reflejada en el espejo; el otro autor, la ubica en el proceso de subjetivación inscrita en la ideología, que ocurre cuando se hace efectiva la interpelación del sujeto por el Gran Sujeto, como ya hemos explicado antes, al describir a la religión como el modelo por antonomasia de toda ideología. La otra instancia psíquica identificable en la relación Dios-Hombre, es el “Ideal del Yo”, la imagen introyectada del padre poderoso, magnífico, admirable y protector, en la mente del niño, que después, inconscientemente, buscaremos durante toda la vida como guía de lo que consideramos lo mejor de nosotros mismos (cfr. Althusser, 1971).

Pero retomemos la promesa mesiánica. En primer lugar, es, a la vez, recalquemos, una promesa y una profecía. Se trata de un compromiso de Dios con los hombres, sean éstos únicamente integrantes del pueblo de

Israel o toda la Humanidad. Esto hace de la Venida, un hecho inevitable, más o menos inminente. En todo caso, constituye la base de la virtud teologal de la *esperanza*. En segundo término, la venida del Mesías implica un cambio radical, una transfiguración, una ruptura con toda la historia. Casi que podemos introducir aquí la palabra moderna de *revolución*. La mentira, el pecado, la injusticia, el dolor, etc. quedarán atrás, porque el Mesías impondrá el Reino de Dios. En algunas versiones, esto va acompañado de una resurrección universal, o sea, un retorno de todos los justos, víctimas en su momento del dominio de los pecadores. Estos dos rasgos: la inevitabilidad esperanzadora y la radicalidad del cambio implicado por el cumplimiento de la Promesa, son reconocibles en todos los discursos políticos.

Si la teología viene siendo una racionalización de la fe, se entiende que las doctrinas políticas vienen siendo una especie de teología secularizada, en el ambiente cultural de la modernidad. Y lo que se ha dado en denominar proyecto político, sea la nación, la democracia o el socialismo, viene siendo, análogamente, una versión racionalizada, modernizada, del advenimiento. Derrida agregaría a esto que el acto de lenguaje de la Promesa es inevitable en los discursos filosóficos y políticos (Derrida, 1998). Esta es la otra cara del asunto. La razón no aplaca otras performatividades distintas de la argumentación lógica. No puede con la fe inscrita en la promesa.

## **2. En torno al materialismo histórico**

Otro asunto es ponernos de acuerdo acerca del contenido del materialismo histórico. Hay que decir al respecto, y en primer lugar, tomando en cuenta que el punto de vista de este texto es hermenéutico, que ser marxista hoy, es ser heredero de una tradición doble. Por una parte, está la tradición emancipadora y, por otra, la científica-crítica. La primera tradición, la emancipadora, afilia al marxismo de inmediato con el mesianismo y, al decir de Ricoeur (2007), con cierta interpretación emancipadora del libro del Éxodo. Este es uno de los textos favoritos de la teología de la liberación latinoamericana, por cuanto la narración de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto y la formulación de uno de los compromisos más significativo de Dios, la de la Tierra Prometida, puede interpretarse anagómicamente como la promesa de una emancipación universal, también política puesto que habla de un territorio y un nuevo régimen de verdad y justicia, para Israel, símbolo de la Humanidad. De la lectura de algunos textos de Engels y Kautsky (1982),

puede pensarse que el marxismo soñó, en algunos momentos de su desarrollo, con ser otro cristianismo, en tanto se propuso otra civilización, un Reino de Justicia, de Paz y Libertad. Benjamin, como veremos más adelante, afirma “en la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico” (Benjamin, 2007; 23).

Marx y Engels hablaron de una “concepción materialista de la historia” para confrontarla con la filosofía de la historia de Hegel, la cual sería, por tanto, la “concepción idealista de la historia”. El punto de separación y oposición es el par materialismo/idealismo. Así repetimos una idea sembrada desde sus orígenes en la tradición marxista. Pero a esta contradicción habría que quitarle también capas y capas de confusiones.

En primer lugar, habría que señalar que el “materialismo” de Marx no trata de una discusión metafísica, referida a la “sustancia” o “esencia” de la historia y hasta de la realidad misma. En este punto estamos de acuerdo con Korsch y con Althusser: Marx no se limitó a invertir a Hegel, a “colocar de pie lo que andaba de cabeza”. Su propuesta va más allá. Significa una ruptura epistemológica, como afirmó Althusser.

Por una parte, Marx no buscaba ningún absoluto, sea éste un principio activo universal, sea un Saber Absoluto que sintetice lo objetivo y lo subjetivo, en la coincidencia final de la Idea consigo misma. En todo caso, ese encuentro objetivo-subjetivo se produce en la *praxis*, piedra de toque de la gnoseología marxista, por la cual se supera y se integran, a la vez, la noción fija, meramente “objetual” y externa de la materia, propia del materialismo del siglo XVIII, asumiéndola más bien como un proceso, donde el sujeto, el principio activo del “espíritu” o “la idea”, tiene un rol destacado. Los hombres hacen la historia, dentro de las posibilidades que le brinda la historia misma. De hecho, Marx identificaba como su aporte más original, junto al carácter definitivo en la historia de la lucha de clases proletaria (sobre la cual volveremos más adelante), el condicionamiento estructural de las luchas de clase en general, motor de la historia, con determinados estadios de desarrollo de las fuerzas productivas, que dibujarían los límites de cada época.

La verdad de la praxis es la feliz coincidencia entre las tendencias objetivas, independientes de la voluntad del hombre, y ésta misma, cuando hace consciente lo que “sueñan” los procesos objetivos. Esa convergencia de la decisión, la conciencia y la iniciativa subjetiva, con las posibilidades,

las tendencias y las compulsiones de lo real-objetivo, se da en ciertos y determinados momentos felices: lo que llamamos *Kayros*, la oportunidad histórica. Pero esto sólo lo insinúa Marx, o lo muestra en sus análisis de situaciones concretas.

La ruptura de Marx con Hegel implica una mirada hacia lo concreto, como indica Korsch, es decir, a lo históricamente delimitado o determinado. Ya vimos por qué cosa están definidas esas posibilidades históricas: el avance de las fuerzas productivas. No es casual que los escritos políticos de Marx, especialmente los de los años posteriores al "*Manifiesto Comunista*" y anteriores a "*El Capital*" ("*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*", "*La lucha de clases en Francia*", etc.), sean aplicaciones de una nueva "*caja de herramientas*" teóricas para la interpretación de los hechos políticos, elaborados durante páginas y páginas de polémica filosófica contra Hegel y Feuerbach. *El Capital* es también resultado de una aplicación de esas herramientas conceptuales, que en *la Ideología Alemana* y otros textos programáticos se formulan en su grado máximo de generalidad (estructura económica, superestructura ideológica, relaciones de producción, fuerzas productivas, lucha de clases, las implicaciones de la lucha de la clase proletaria, etc.). Pero en esa gran obra, se desarrollan en función de *criticar* la economía política; no de desarrollar una especie de "ciencia económica marxista", como lo entendió el marxismo leninismo.

Otra cuestión es el carácter "científico" del socialismo de Marx y Engels. El adjetivo, visto en su contexto polémico, remarcaba la diferencia respecto, tanto del hegelianismo, como de las especulaciones utópicas. Esto concuerda, por otra parte, con el diálogo que intentaron siempre Marx y Engels con el desarrollo de las ciencias en general, justo en los años de su producción intelectual: con el darwinismo, la geología, la antropología, etc. Los dos compañeros entendían su esfuerzo enmarcado en ese avance generalizado de las ciencias, aunque sin desligarse totalmente de la filosofía. Más bien pensaban, como bien lo explicita Engels, que las ciencias en su conjunto, al descubrir el carácter histórico de procesos antes concebidos estáticos, como el del surgimiento de las especies de seres vivos o la configuración geológica del planeta, se verían enriquecidas si asumían conceptos y categorías provenientes de la dialéctica, entendida ésta como una suerte de filosofía capaz de pensar el movimiento y las transformaciones, una lógica universal de los cambios.

Estas posiciones teóricas de Marx y Engels no llegaron a deslindarse claramente del positivismo, con su culto a la ciencia y al progreso. Junto a su insistencia en ligar la posibilidad de la nueva sociedad con el “desarrollo de las fuerzas productivas”, esas consideraciones dejaron las puertas abiertas a las versiones científicistas de la Segunda Internacional, representadas por Kautsky, y a la postre, al reformismo y el economicismo como derivaciones políticas, que llevaron a la socialdemocracia a justificar la guerra mundial de 1914. Estamos hablando de un hecho político que determinó una escisión importante en las filas marxistas de la época, que se proyectó hasta la década de los noventa, cuando el modelo soviético y, en general, el modelo del socialismo del siglo XX, se derrumbó. La tradición marxista se bifurcó y dispersó, desde entonces, en diferentes líneas teóricas y políticas.

Pero también el puesto dominante de la ciencia en la modernidad y en la propia civilización occidental, empezó a temblar. Alrededor de la década de los cincuenta se inicia una discusión epistemológica que pone en cuestión la tradición positivista. Un antecedente inmediato pudo haber sido la tematización por Husserl de la ciencia en medio del “mundo de la vida” europeo de principios del siglo XX, las distinciones del neokantismo (Windelband, Cassirer, Rickert) a propósito de las ciencias y, también, las propuestas hermenéuticas de Gadamer.

Lo cierto es que, a mediados del siglo XX, el par positivista del Progreso y la Ciencia dejó de tener el mismo prestigio y aceptación automática de otrora. Luego vendrían los enfoques históricos de Kuhn y Lakatos. Posteriormente, vino el planteamiento postmoderno, y también el de la complejidad, etc. Ya hoy declararse “científico” no tiene las mismas implicaciones y connotaciones que a mediados del siglo XIX. Mucho menos significa que se esté libre de las pifias del utopismo o la especulación idealista. Se entiende que Marx necesitó deslindarse del utopismo (entre ellos, el de los anarquistas, sus adversarios en la Primera Internacional), del idealismo hegeliano e, incluso, se entiende que el marxismo ruso necesitaba enfrentarse a la influencia idealista que podía acercarla a alguna creencia religiosa, en aquellos momentos representada por Iglesias reaccionarias. Pero hoy es distinto.

Por otro lado, la experiencia stalinista nos alerta acerca de una supuesta conducción científica de la sociedad, aparte de prender las alarmas ante una partidización de la ciencia, sujetándola a una supuesta “dialéctica

materialista”. Las discusiones epistemológicas concuerdan todas en la relevancia del papel del sujeto en la construcción misma del objeto de conocimiento. Es más, ese prestigio implícito de la ciencia, llega a ser sospechoso de defensor de un tipo de civilización, demasiado atado a la explotación de la naturaleza que se confunde con la explotación del hombre por el hombre. Ser “científico” no tiene la misma significación que en el siglo XIX, cuando, en el siglo XX y XXI, el Progreso está en cuestión.

La tradición marxista tendría ahora que deslindarse del positivismo por sus compromisos con posturas derechistas y, sobre todo, con un modelo de civilización que lleva a los peores peligros a la humanidad. Para mantener su herencia revolucionaria, el marxismo tendría que descubrir y reconocer en sí mismo el mesianismo, la primera formulación mítica de la metamorfosis radical de la sociedad.

### **3. El aporte de Benjamin y Lukacs**

Es en este sentido, que resultan tan interesantes las tesis de filosofía de la historia de Benjamin (2009). Ellas se inician con una imagen provocadora: detrás del materialismo histórico, representado con un autómatas que logra derrotar en el ajedrez a los incautos que aceptan su desafío, se encuentra nada menos que la teología, la cual lo maneja con secretos hilos. Si contrastamos con el resto del texto y otras anotaciones relativas del autor, por “teología” se entiende la sistematización de las interpretaciones de la Thora judía, especialmente lo que se refiere a la promesa mesiánica. Si por teología entendemos, por nuestra parte, la racionalización de los sistemas de creencias, estaremos en la pista de lo que nos quiere decir Benjamin: el materialismo histórico es una teología: una racionalización de un sistema de creencias. De cuáles creencias se trata, lo iremos viendo a continuación.

Para comenzar a discutir esto, hay que hacer un deslinde respecto, tanto del historicismo, como de la socialdemocracia. En este contexto, por “historicismo” se entiende algo muy parecido a lo que Nietzsche llamó “historia de anticuario” (Nietzsche, 1985) esa que recupera los acontecimientos con ánimos exclusivos de conservación y contemplación. También se asemeja a lo que el positivismo intenta: la reconstrucción exacta de los hechos, conocer el pasado “como verdaderamente ha sido”, con la recomendación al historiador de que debe “sacarse de la cabeza” todos los sucesos posteriores al que estudia (o sea, la tan llevada y traída objetividad

o “neutralidad axiológica”). Pero a esta noción de la tarea del historiador, se encuentra adherido el dogma del Progreso como infinita mejora de las habilidades y destrezas humanas, como avance indefinido en el dominio de la naturaleza y la perfectibilidad de la humanidad misma, en un curso recto o espiral; sin retrocesos ni detenciones. Atarse a esta última categoría es precisamente el error de base de la socialdemocracia.

Frente a esto, Benjamín alega que el pasado no es un rosario de hechos, ni siquiera una cadena de causas y efectos (Benjamin, 2009). Para Benjamin es atroz concebir el tiempo a la manera, diríamos nosotros, newtoniana, es decir, como un transcurrir vacío y continuo. Mucho peor si se le concibe animado por algún principio de *Progreso*. Como el pasado lleva siempre un “secreto índice de la redención”, es que puede hacer una “constelación” con el presente y el historiador puede “apoderarse de un recuerdo”. Aquí entiendo que la “constelación” del pasado y el presente en que insiste el filósofo, es el logro de una analogía comprensiva entre el pasado y el presente. Hay que captar, para decirlo con un verso de un bolero, “lo que pudo haber sido y no fue”. La manera de hacer eso, tiene que ver con la *empatía*. En esto no hay términos medios: o se empatiza con los vencedores dominantes, o con los vencidos dominados. Aquí aparece, como un relámpago, el Mesías: la última clase esclavizada, es decir, el proletariado, que es la clase vengadora de todas las clases oprimidas que han existido jamás, que lleva a cabo su victoria definitiva a la dominación y la explotación, a nombre de todos los derrotados que han sido y que ahora serán reivindicados. Por otra parte, si el enemigo vence hoy, serían de nuevo vencidos los derrotados de ayer.

Por lo mismo que el sujeto del conocimiento histórico, específicamente en el caso del materialismo histórico, es “la misma clase oprimida”, es que se debe sentir cierta tristeza, porque se percibe que en todo patrimonio cultural, en toda tradición de civilización, hay una herencia de barbarie. “No existe un documento de la cultura que no sea a la vez de la barbarie. Y como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es trasvasado de unos a otros” (Benjamin, 2009, p. 58).

Para Benjamin, el materialismo histórico establece esas constelaciones del presente con esos momentos pasados, cuando se le abre la puerta al Mesías. El tiempo para él no puede ser continuo y vacío, sino lleno

de momentos, de acontecimientos, de ritmos desiguales. Igual y característicamente, ese tiempo tiene “detenciones”, saltos en el continuo del tiempo, que son también oportunidades de “citas”, de traer el pasado para dar brillo al presente. No se trata, entonces, de simplemente echar el cuento de cómo pasó todo; sino de construir teóricamente los momentos u objetos históricos en su constelación con acontecimientos pasados. Es así como se le hace posible captar los saltos en el desarrollo homogéneo del tiempo, las interrupciones del “tiempo mesiánico”.

Concluye Benjamin escribiendo: “El resultado de su proceder (del historiador materialista histórico) consiste en que en la obra determinada esté a la vez conservada y suprimida la obra de toda una vida, en la obra de toda una vida, la época, y en la época el entero curso de la historia” (2009: p. 97). Esto de “conservar y suprimir”, por supuesto, es un eco del *aufhebung* hegeliano, categoría que tantos dolores de cabeza ha traído a los intérpretes de Hegel y Marx. García Bacca ha sugerido que este vocablo alemán, que indica ciertamente una superación que supere lo dejado atrás, debiera entenderse como el término teológico “transustanciación”: el fenómeno sacramental por el cual la hostia sigue siendo harina, pero a la vez se hace “Cuerpo de Cristo” en la misa. El profesor hispano-venezolano sustenta esta propuesta en el pasado teológico de Hegel y de Marx. Quizás. Lo interesante es el desplazamiento de la imaginación intelectual: de flujo homogéneo y vacío del tiempo newtoniano, a la consideración de unidades concentradas u hologramáticas de historia, una noción de ritmos desiguales, de avances y retrocesos, de tiempos concentrados y diluidos. No sin razón, Lenin advertía que en tiempos de revolución los días representaban años.

Nada más alejado este materialismo histórico, de una ciencia de la historia que pretendiera determinar las leyes de ésta última, lo cual se acerca más bien a la historia positivista, en fin: el tipo de ciencia de la historia, basada en el “dogma” del progreso, que practicó la socialdemocracia. Pero tampoco Benjamín ve la historia como pura contingencia, donde el azar sea el rey. Al contrario: las situaciones del presente pueden interpretarse a la luz de su constelación analógica con acontecimientos históricos pasados, que constituyen unidades de interpretación, es decir, de significación. Pero ¿significan para quién? Aquí habría que echar mano al tipo de historia por la cual Nietzsche se pronuncia: aquella que sirva a la vida actual.

Es evidente que lo de Benjamin, es un perspectivismo. Lo que concibe es un punto de vista, construido a base de empatía y solidaridad, de las clases derrotadas o dominadas que han sido y las que son hoy; la de los momentos en que “se le abre la puerta al Mesías”, con “fuerza mesiánica”; en fin, la del presente de lucha de clases que alimenta las significaciones del pasado. Es esa perspectiva desde la cual se pueden observar las “constelaciones” de hechos, esas “citas” del pasado, los momentos en que el tiempo “se detiene” para volver a comenzar.

Ejemplo de otro perspectivismo es el marxismo propuesto por el joven Lukacs en “*Historia y conciencia de clases*” (Lukács, 1985). La única ortodoxia valedera del marxismo, según él, es la del método, y este tiene como soporte el concepto de la totalidad histórica.

El marxismo ortodoxo no significa por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un “acto de fe” en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro “sagrado”. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente *al método*. (Lukacs, 1985; 35)

Este, a su vez, no es posible concebirlo si no es desde el punto de vista del proletariado, clase que, en su lucha, se propone la eliminación de toda dominación, habida y por haber.

En esto Lukacs se atiene fielmente a la formulación de Marx, para quien su aporte más original es el descubrimiento del carácter definitivo de la lucha proletaria, como clase explotada cuya victoria terminaría con toda forma de explotación. Fiel a Marx, coincidiendo con Benjamin, Lukács concibe al proletariado como la clase que resume toda la historia de derrotas y dominaciones que haya habido en la historia de la humanidad. Los propios Marx y Engels hacen esto cuando explican en el *Manifiesto* por qué el comunismo proletario es el más radical de los socialismos: porque es la encargada de terminar con la historia misma de la explotación, es la *última* lucha de clases. Así, el perspectivismo histórico está justificado en la obra de los fundadores del marxismo.

Esta relevancia del proletariado, a su vez, está fundada en el avance de las fuerzas de producción conseguido en el capitalismo, del cual son, a la vez,

su fuerza productiva más importante, y sus “sepultureros”. La nueva sociedad sin clases ni estado es posible, porque la humanidad ha alcanzado un alto nivel de civilización (léase: dominio técnico y productivo sobre la naturaleza). Lógicamente, allí donde las fuerzas productivas del capitalismo hayan alcanzado un máximo, es donde se puede avizorar con mayor claridad el horizonte del proletariado: o sea, Alemania, Francia, Inglaterra o los Estados Unidos. Esto, además, era coherente con el perspectivismo marxista de las fuerzas productivas (o “Progreso”), que lo llevaba, metodológicamente, a entender las estructuras de todas las naciones, de acuerdo a su “especie más desarrollada”, de modo que, así como la anatomía del mono se hacía clara a la luz de la del humano, la economía de cualquier país subdesarrollado se clarificaba a la luz de los procesos en los países centrales europeos. Todo un eurocentrismo.

Esta creencia marxista duró, por lo menos, hasta que las esperanzas de la revolución alemana se desvanecieron después de la Primera Guerra Mundial. Lenin esperó unos años a que los camaradas alemanes ayudaran a la naciente revolución rusa, que no contaba en su país ese “nivel de civilización” necesario para plantearse las altas metas del comunismo. Ya sabemos lo que vino después: el comunismo de guerra, la NEP, el “socialismo en un solo país”, etc. Es decir, la refutación empírica de las hipótesis que podían derivarse de las premisas del materialismo histórico. Trotsky intentó una justificación retorcida: Marx no se refería al avance de las fuerzas productivas a nivel nacional, sino a nivel mundial. Por eso, era sólo considerando lo que ocurría en todo el planeta que se podía observar la contradicción entre las fuerzas productivas, pujantes, y las relaciones sociales capitalistas como obstáculo que había que remover con la revolución mundial, es decir, la revolución permanente. Lenin anteriormente había tratado de explicar la revolución rusa, manteniendo las premisas del marxismo, como la ruptura del “eslabón más débil” de la cadena imperialista. Pero si Lenin tenía razón, las posibilidades de una revolución son demasiado circunstanciales, tienen más que ver con el aprovechamiento de oportunidades extraordinarias que el cumplimiento de una regularidad estructural, era algo mucho más azaroso, indeterminado, que las determinaciones de alguna posible “ley de la historia”. De hecho, cuando hace un balance del proceso que dirigió, Lenin enfatiza el carácter “excepcional” de Rusia: su territorio, la circunstancia de la guerra, el rápido

agotamiento de la opción política burguesa, la combatividad del proletariado, el alzamiento campesino, la insubordinación del ejército, etc. Se trataba de una “sobre determinación” de la contradicción, diría Althusser; de la acumulación de conflictos en el mismo momento, como se desprende de la descripción del gran jefe revolucionario ruso.

El hecho es que no hubo ni una cosa ni la otra. Ni socialismo orientado al comunismo en los países del bloque socialista (tampoco en la China disidente y maoista); ni revolución mundial a partir de los países europeos “avanzados”. El socialismo del siglo XX marchó en sentido contrario a lo que anunciara Marx: en vez de disipación del estado, fortalecimiento de un estado cuya gubernamentalidad (es decir, la articulación de las formas de dominio sobre la población y las técnicas de dominación de cada individuo), resultó ser un totalitarismo de partido; entendiéndose por esto la agudización de todos los mecanismos de opresión por una organización ultracentralizada, dirigida por una capa de privilegiados que, en la primera oportunidad histórica, devino nuevamente burguesía, y de las más agresivas de la historia.

La refutación histórica de la hipótesis marxista de la transición al comunismo, de alguna manera fue advertida por el joven Lukács. Es más, él admitía que las hipótesis o, incluso, algún elemento de los análisis concretos que se hicieran con las orientaciones de Marx, podían fallar o ser erradas en su conjunto; pero ello no obstaba para mantener la ortodoxia del método marxista. Ser marxista no era mantener la infalibilidad de los análisis y sus previsiones, sino sostener la pertinencia teórica del perspectivismo del proletariado, el punto de vista de la totalidad. Con esto, Lukács daba pie a la separación radical del marxismo respecto de cualquier positivismo. De hecho Popper tiene razón, desde sus concepciones, cuando afirma que el marxismo no es científico porque no hay manera de refutarlo con alguna experiencia empírica. La cuestión es que “la demarcación” popperiana reduce demasiado el territorio de lo científico. Pero eso es harina de otro costal.

Las refutaciones empíricas de las hipótesis del marxismo se sucedieron en toda su historia. Ellas no dejaron inmunes el cuerpo mismo de la teoría.

Comencemos por la concepción clave de la supuesta cualidad revolucionaria intrínseca del proletariado. Luego de la traición de la Internacional Socialdemócrata en 1914 y la formación de la “aristocracia

obrero” como explicación a esta “grave traición” de la socialdemocracia a la revolución (Lenin), vino el aplastamiento de la revolución alemana en 1918 y, más tarde, desde finales de los veinte, la usurpación de la revolución rusa por el estamento burócrata modernizador stalinista. Todos estos hechos históricos desairaron las expectativas marxistas y constituyeron importantes cuestionamientos a la cualidad intrínsecamente revolucionaria de la clase obrera. Se produjo el conocido “sustitutismo”: la clase fue sustituida por el partido, el partido por el comité central, el comité central por el secretariado y esto último por el Secretario General.

La representación del marxismo como ciencia guía de la revolución, quedó bastante golpeada mientras tanto, cuando se transformó en simple ideología justificadora de gran potencia de la URSS, durante la guerra fría. Esto ocasionó que el marxismo, siempre diverso y polémico, estallara en decenas de variantes, ninguna de las cuales resolvió lo que era una grave crisis de fundamentación. Federico Riu (1985) comenta tres propuestas: la fundamentación “ontológica” de Lukács, la “epistemológica” de Althusser y la “existencialista” de Sartre. Lo más obvio de ellas es que el marxismo empezó a necesitar el apoyo de otras filosofías, a saber: Hegel, el estructuralismo, el existencialismo. Se evidenciaba la anemia de reflexión que ya diagnosticara Karl Korsch (1978) en la década de los veinte.

Hubo un respiro en las perspectivas revolucionarias cuando, en los 60 y los 70, se mezclaron el marxismo y varias ideologías nacionalistas de base social campesina y pequeño-burguesa en las luchas y revoluciones descolonizadoras del siglo XX. Pero esto tuvo su costo teórico. ¿Cómo explicar el carácter proletario o socialista de revoluciones, como la china, en las que el campesinado era la fuerza principal? Un retorcido argumento era que había “tareas burguesas” que asumía una alianza de clase dirigida por el proletariado. Hacía falta mucha “dialéctica” para entender esto de que tareas propias de una clase, las asumiera otra, incluso su antagonista en teoría. Por otra parte, esa “dirección de clase” se refería simplemente al predominio de un partido político. Un “sustitutismo” se agregó a otro.

El proceso degenerativo tuvo su culminación cuando terminó de desprestigiarse el “socialismo real”, al descubrirse en las revoluciones “socialistas” excepciones sin regularidad, kairóticas, impredecibles. Finalmente vinieron los derrumbes de los 80 y 90.

#### 4. El ethos mesiánico

Ahora bien, el capitalismo le ha sobrevivido a sus “sepultureros” marxistas, adaptándose, mutando, absorbiendo a su favor incluso las reformas que alguna vez el mismo marxismo inspiró.

Le ha sobrevivido, continuando la explotación del hombre por el hombre, con su lógica implacable de acumulación de capital, mercantilizándolo todo, disipando en el aire los valores trascendentes, arruinando al planeta, echando para atrás sus reformas. Le ha sobrevivido y ha seguido produciendo víctimas que echan en falta algo así como el marxismo: una verdad transformadora, una ciencia revolucionaria, un pensamiento crítico.

Esa necesidad, esa demanda, ese encargo ideológico, esa esperanza, pueden hacer resucitar al marxismo. Está ya presente y vivo hoy como en hueco. La piedra de su sepulcro ha sido removida. Irónicamente, la actual crisis del capitalismo, enfermo de su propio proceso de acumulación, trae de nuevo a colación los análisis de Marx, como la propia prensa capitalista deja ver.

Es de esa necesidad, esa demanda, de ese deseo de los explotados, dominados, excluidos, etc, de donde surge el sentido de un marxismo resucitado. Pero, también, de la escucha y la asunción de una tradición que nos trae un *ethos* que corresponde a ese deseo de las víctimas del capitalismo.

¿Un *ethos*? ¿Sólo eso? Nada más y nada menos. Más que suficiente para (re)comenzar. *Ethos*: una forma de ser, un carácter, una sensibilidad (*aisthesis*) comunicable. Expresable (*Pathos, katarsis*) y por tanto una comunidad en la cual nos identificamos y nos imaginamos como una fuerza social e histórica.

La verdad transformadora del marxismo es ese *ethos*. Hoy hay un auditorio trascendente capaz de, no sólo entender y comprender las herencias marxistas, sino también de apropiárselo y aplicarlo en las nuevas condiciones históricas, que incluyen la refutación de las expectativas de Marx, Engels, Lenin y tantos otros.

Pero, ¿qué quedaría del marxismo? Sin pretender aquí reconstruir el materialismo histórico, cabe señalar varios elementos para su recepción, comprensión, apropiación y aplicación actuales. Es decir, para el desarrollo

de una hermenéutica adecuada del marxismo. En primer lugar, cabe destacar su perspectivismo específico, en el sentido de Benjamin y Lukacs: el punto de vista surgido de la empatía con las clases oprimidas que hay y ha habido en la historia. Este perspectivismo requiere de una manera de pensar que logre captar los procesos, las potencialidades de lo dado, que entienda lo objetivo no sólo como lo dado, sino como aquello que podría ser si se actúa. Aquí llegaríamos a la necesidad de un pensamiento dialéctico, que capte los devenires a través de los conflictos de los aspectos contradictorios de las realidades, y de la *praxis* como categoría clave, superadora de una oposición anacrónica entre materialismo e idealismo. Por otra parte, esta perspectiva supone la asunción de un mesianismo específico: la promesa de la superación de la dominación, la explotación, la enajenación. La promesa de la emancipación.

En otras palabras, las de Ernst Bloch, el materialismo histórico es una ciencia de la *esperanza* (Gimbernat, 1983). Por supuesto, la centralidad de la categoría *praxis* impide que esta esperanza sea pasiva. Por lo demás, ya Bloch estableció el correlato de la esperanza subjetiva en la potencia de la materialidad. La fe es un impulso irracional, si se quiere, pero va produciendo sus propias expectativas, gracias a una actividad humana, trabajo por antonomasia, pero sobre todo acción en el sentido de libre e inicial, creadora, esperando la realización de las potencialidades de la materialidad de los hechos históricos. La *praxis* es criterio de verdad porque puede ser adecuada a la realización de lo que en la materialidad es sólo un “sueño”, promesa, posibilidad, tendencia entre otras contradictoras.

Estos serían los sentidos del marxismo, hoy en día. Es posible que estos pocos “principios” (perspectivismo, *praxis*, esperanza) suenen más a moral o ética, que a ciencia o a política. Quizás. Pero, al romper con el positivismo, el marxismo debe replantearse las relaciones entre las tres esferas que el pensamiento moderno, a partir de Kant, quizás separó demasiado: entre el dominio del bien (ética), la verdad (la ciencia) y lo bello (la estética).

No se trata de la primacía de la ética sobre lo epistémico. Más bien hay que tener en mente aquello de “construcción en movimiento” de Edgar Morin. Lo fundado es fundante. La ciencia parte de una perspectiva ética y estética (un *ethos* provocado por una sensibilidad que capacita para recibir y apropiarse de una herencia cultural: la empatía con los dominados

de todas las épocas). Pero, a su vez, esa ética y estética parten de unos conocimientos, una disposición cognitiva, la cual, a su vez, depende de una ética y una estética. Y así, en un movimiento recursivo.

Este es un punto importante, porque nos evita caer en una fundamentación ética pura, como la que se percibe en Dussel, por ejemplo.

Coincidimos con Dussel en el perspectivismo de la filosofía de la liberación: ensayar una perspectiva desde los márgenes, desde la periferia, para tomar distancia crítica y superadora del pensamiento central e imperial de la filosofía convencional. Pero este punto de vista contiene demasiada caridad cristiana. Es la identificación con los pobres y ofendidos *porque* son pobres y ofendidos; es decir, porque son *víctimas*. Aquí se nota la precedencia de lo ético o moral respecto de lo epistemológico. Lo que queda a oscuras es *por qué* hay que identificarse *necesariamente* con la *víctima*, más allá de la caridad cristiana. La perspectiva requiere de una explicación. Se pudiera alegar que esa explicación está en la condición material de la ética que Dussel propone, que se opone al formalismo racionalista del imperativo categórico de Kant. La ética material se refiere a objetos concretos, mientras que los imperativos kantianos son puramente generales, vacíos, formales: se debe hacer algo solamente porque es deseable su universalización. En contraste, la expresión más clara de la materialidad ética es la vida, el imperativo de la preservación de la vida misma.

Dussel en sus textos específicamente políticos, *20 tesis de política (2009)* y *Arquitectura de la política (2011)* ensaya una mixtura de Rousseau y Schopenhauer, porque necesita colocar, en el lugar de la Voluntad General, la Voluntad de Vivir, fuente de toda *potentia*, fundamento legitimador de la soberanía popular. La soberanía popular es la *potentia*; los funcionarios, los magistrados, como dice Rousseau, son sólo *potestas*, la delegación de un poder original que es Voluntad popular de Vivir. El filósofo es coherente: no hay mayor imperativo que el de preservar la vida. Igual en Hinkelammert: la racionalidad que debe prevalecer es la racionalidad de la vida, las acciones deben tener como razón y objetivo la de mantener y desarrollar la vida. Pero reducir la política a la preservación de la vida, aunque dada la miseria y opresión existente es bastante, no es suficiente. No debe escapársenos que la categoría de Voluntad de Vivir es la fuente de todo sufrimiento para Schopenhauer, el autor de la categoría, y esto lo lleva a culminar en una

especie de budismo: la manera de extinguir el dolor, es aplacar todo deseo, empezando por el de la vida. Habría que distinguirse de Schopenhauer a través de un análisis de esa misma voluntad como tal. La voluntad general no es sólo voluntad de vivir. La voluntad de vivir no es sólo querer vivir, sino querer vivir incluso en las mayores adversidades y dolores. Es decir, es en primer lugar, voluntad, querer, una fuerza subjetiva que desea dominar y superar sus obstáculos, poner todo en función suya, para lograr sus objetivos. Domina incluso los dolores y los sufrimientos para *poder ser*. Toda voluntad se quiere, en primer lugar, a sí misma, y quiere doblegar sus propios obstáculos internos y debilidades. Dicho de otra manera, es una *Voluntad de Poder*.

Por supuesto, Dussel y Hinkelammert (sobre todo, y más explícitamente, éste último) son anti-nietzscheanos. Y lo son porque Nietzsche es anti-cristiano. Ahora bien, ¿en qué consiste el anti-cristianismo de Nietzsche? En primer lugar, un rechazo a los rasgos del “espíritu ascético” cristiano que, precisamente, impiden la vida plena. Esto en sus dos versiones: la del propio Jesús, en quien adivina una especie de Buda que renuncia a pelear contra las adversidades, que apaga en sí mismo sus deseos, su ímpetu por imponerse ante los que lo humillan y torturan; la de Saulo de Tarso, quien desdobra y dirige la voluntad de poder contra sí misma, trata de dominarse, de infligirse una violencia dolorosa y enferma contra sí misma. Esto resulta en el espíritu ascético, común en los sacerdotes, los filósofos y los científicos, pero sobre todo, en el caso de Saulo, en la ascesis del sacerdote, que sirve de manipulación para dominar a los demás mediante el miedo, el arrepentimiento, la culpa, el dolor, la mortificación de los instintos vitales, de las ganas de disfrutar de la vida. Nietzsche considera que ésta es una enfermedad del espíritu, es decir, de la propia voluntad. Este dolor que la voluntad se inflige a sí misma, sólo puede tener expresión en el resentimiento, en la mala conciencia, en las torsiones psíquicas de la beatitud. Por eso el sacerdote termina dominando: porque se conecta con la sensibilidad moral de los esclavos sometidos: los que aceptan con resignación su cautiverio, y hasta lo agradecen, y se aplican a sí mismos castigos por posibles insubordinaciones, y terminan incapacitándose para luchar contra la injusticia, indignación que es el “hermano sano” del resentimiento.

En este punto, resulta más claro que una ética de identificación con la víctima es insuficiente para una filosofía de la liberación, que debe contar

sobre todo con aquella voluntad de lucha, de disposición a los sacrificios en aras de cambiar la situación de dominación, hasta establecer una paridad de poderes que fundamente la *política* misma, en lo que tiene de *agon*, de competencia o lucha entre iguales *morales*. Esta no es simplemente una voluntad de vivir, sino una voluntad de *poder ser*, de ser porque se han establecido unas nuevas relaciones de poder en que se hacen pares los contendores de una lucha indefinida. Esto es lo que se puede llamar una fundamentación política de la argumentación, pero también la situación ideal de la emancipación.

En otras palabras, la emancipación no es para nosotros simplemente *vivir bien*; sino la voluntad y la dignidad de sostener una lucha digna; es la voluntad de poder ser, de cambiar una situación de dominación por una relación paritaria. Es el *ejercicio de un poder*. Es esa fuerza, esa disposición combativa y de poder, es esa paridad, los dos aspectos principales que le dan cualidad ética a la lucha de los pueblos contra sus dominadores. Es esto con lo que hay que identificarse, y procurar su producción y crecimiento.

Esa exaltación de la voluntad de poder es la que simboliza la tradición emancipadora en el Éxodo y el Mesías: una revelación que afirma una nueva situación de fuerza; una promesa de victoria en la lucha contra los opresores. Es la transfiguración de la víctima, del Cordero, en un nuevo reino vencedor. El Mesías es un héroe popular. Es la potencia del héroe en el pueblo.

Precisamente por ello, es que, hermenéuticamente, el mesianismo puede encontrarse con los mitos populares de las tradiciones de lucha de las naciones. Ambos horizontes de sentido se complementan. Por ello el canto popular dice: “cuando Bolívar nació/Venezuela pegó un grito/diciendo que había nacido/un segundo Jesucristo”.

Así, lo ético se basa en lo político, que se basa en una sensibilidad, que a su vez se basa en un *ethos* y un *pathos*, una sensibilidad apelada y descargada por los discursos de una nueva hegemonía. Es en ese contexto donde puede producirse la resurrección de una ciencia de la revolución, de un pensamiento crítico, como la recepción, apropiación y aplicación de la herencia de la tradición de la emancipación.

La emancipación nos conduce, entonces, en un nuevo bucle, al pensamiento crítico. A la tradición de la crítica.

Pero esa sería otra tarea hermenéutica.

## REFERENCIAS

- Althusser L. (1971). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Bogotá: Editorial la Oveja Negra.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM Editores.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza* (tres tomos). Buenos Aires: Editorial biblioteca Filosófica Aguilar.
- Derrida, J. (1998). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Tesis sobre política*. Caracas: Editorial el Perro y la Rana.
- Dussel, E. (2011). *Arquitectónica, Política*. Caracas: Editorial el Perro y la Rana.
- Espinoza, G. (1987). *El signo del pez*. Bogotá: Alfaguara Aguilar.
- Fromm, E. (1995). *El dogma de Cristo*. Madrid: Paidós Ediciones.
- Hinkelammert, F. (2010). *Crítica de la razón mítica*. Caracas: El Perro y la Rana Editores.
- Kautsky, K. (1982). *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Extraído de: [http://www.nodo50.org/ciencia\\_popular/articulos/Cristianismo.pdf](http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Cristianismo.pdf) [Consulta: 2013, marzo 5].
- Korsch, K. (1978). *Marx y la filosofía*. México: Editorial Gedisa.
- Lukacs, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis Editorial.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Madrid: Icaria Editores.

- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. Madrid: Planeta S.A.
- Marx, K. (1846/2009). *La ideología alemana y otros escritos*. Caracas: Ediciones el Perro y la Rana.
- Marx, K., Engels F. (1979). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Morín, E. (2002). *Introducción a una política del hombre*. Buenos Aires: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1984). *El ocaso de los dioses*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Nietzsche, F. (1985). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (segunda intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Riu, F. (1985). *Tres fundamentaciones del marxismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Zizec, S. (2003) *Ideología, un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.