

ELEMENTOS PARA UNA REESCRITURA HERMENÉUTICA DEL MARXISMO ^[1]

ELEMENTS FOR A HERMENEUTIC REWRITE OF MARXISM

Jesús Puerta

RESUMEN

El propósito de esta intervención es proponer una reescritura del marxismo desde la hermenéutica, retomando el sentido del marxismo en nuestra específica situación histórica. Consideramos el marxismo como una tradición capaz de erigirse en la condición de posibilidad de los sentidos de la vida y la acción. Una herencia cultural que no sólo se transmite de generación en generación, sino que se actualiza y da horizontes a las innovaciones que se realizan en su patrimonio de sentidos. Para lograr nuestro cometido, revisaremos la posición epistemológica de Marx y la tradición que inicia, centrándonos en su noción clave de *praxis*, para luego intentar una interpretación de los procesos de cambio político impulsados por la nueva izquierda latinoamericana.

Palabras clave: Marxismo, Hermenéutica, Tradición, Praxis, Ciencia.

ABSTRACT

The purpose of this reflection is to propose a rewrite of Marxism from Hermeneutics, recapturing its sense in our specific historical situation. We consider Marxism as a tradition likely to materialize in the condition of the possibility of the meanings of life and action, as a cultural legacy not only transmitted from generation to generation, but which is updated and gives horizons to the innovations that take place in its patrimony of senses. To achieve our objective, we will review Marx's epistemological position and the tradition he initiates by focusing on his key notion of praxis. Then, we will intend to interpret the processes of political changes that have been driven by the new Latin American left.

Keywords: Marxism, Hermeneutics, Tradition, Praxis, Science.

Jesús Puerta. Doctor en Ciencias Sociales y Magister en Literatura Latinoamericana. Profesor de la Universidad de Carabobo. Coordinador de la Mención Estudios Culturales del Doctorado en Ciencias Sociales de la UC, Venezuela. Correo electrónico: jesus-puerta256@hotmail.com

Artículo recibido en abril de 2011 y aceptado en junio de 2011.

1. El marxismo: tradición, cruce de tradiciones

El propósito de esta intervención es abrir camino a una reescritura del marxismo desde la hermenéutica. Nos proponemos retomar y actualizar el sentido del marxismo en nuestra específica situación histórica en la que se desarrolla la cuarta Guerra Mundial, se evidencia una amenaza real a la supervivencia de la especie por la situación ecológica y, en América Latina, se ha abierto un nuevo camino de esperanza en la lucha por una nueva sociedad.

Consideramos el marxismo como una tradición, entendiendo por ésta una condición de posibilidad de los sentidos de la vida y la acción, vinculada a una herencia cultural que, no sólo se transmite de generación en generación, sino que se apropia, se actualiza y da horizontes incluso a las innovaciones que se realizan en su patrimonio de sentidos. Por supuesto, esas tradiciones se transmiten y se reactualizan (apropiándose, aplicándose y renovándose) en el marco de sistemas generales de comunicación en el sentido de Habermas (1981).

El marxismo es una tradición en y por sí mismo, pero también como parte de otra tradición más amplia, muy anterior al propio Marx, y que se ha expresado a través de toda la historia de la Humanidad en las luchas de los grandes grupos sociales oprimidos, por una vida buena, por su dignidad, por su igualdad. Participa, pues, de una sabiduría milenaria cuyos elementos, salvando las diferencias, se pueden encontrar en las más diversas culturas.

Por otra parte, también consideramos el marxismo como parte de otra tradición específica que pretende producir un conocimiento científico, objetivo, racional y crítico de los asuntos humanos. Para comprender esto, es necesario entender la especificidad de la empresa teórica de Marx y Engels (y de la tradición que fundaron) en su contexto particular, identificando lo que estaba en juego en las polémicas que motivaron sus intervenciones, dándole sentido así a sus argumentaciones. Esa tradición teórica de conocimiento, se muestra, entonces, al insertarse en la historia de las comunidades racionales como un *paradigma*: un ejemplo a seguir por una comunidad [2] que en este caso no es sólo científica, enmarcada en la institucionalidad académica, sino también militante, organizada en partidos políticos y movimientos sociales, nacionales y mundiales. Esta doble condición, científica y política, de una tradición, es asumida explícitamente por el marxismo; y puede generalizarse a todos los paradigmas.

Esta forma de comprender el marxismo, nos permite comprendernos a nosotros mismos en tanto intérpretes, continuadores, actualizadores y aplicadores de esa tradición. De modo que esta interpretación es también una reflexión sobre nuestro propio ser histórico. Lo que signifique la “continuidad” de la tradición entra en juego en esta reflexión porque, evidentemente, nuestra interpretación es actual y no parte de una lectura dogmática que pretenda “rescatar” un sentido prístino o único de los textos. De modo que esa continuidad no denota una “ortodoxia”, tal y como se entendió en el siglo XX; entre otras cosas, porque no se aspira a ningún poder que imponga una interpretación sobre otra, más allá del debate racional. Mucho menos se plantea establecer “lo que realmente dijo” Marx. En todo caso, se trata de apropiarnos y aplicar lo que nosotros recibimos de su obra, desde nuestra propia perspectiva y nuestros intereses actuales.

Para lograr nuestro cometido, revisaremos la posición epistemológica de Marx y la tradición específica que inicia. Para ello, nos centraremos en la noción clave de *praxis* a partir de la cual podemos comprender la existencia del Ser (que como veremos, no es sólo social) y del Mundo en el cual la lucha por la emancipación se hace posible y efectiva. Luego de situar la cuestión en esos términos generales, aplicaremos tales conceptos a la elaboración de un comienzo de interpretación de los procesos de cambio político y gobierno de la nueva izquierda en América Latina.

2. Lo científico en Marx

Marx, en repetidas ocasiones, declaró que su propuesta teórica es *científica* (Engels, 1976). ¿En qué sentido Marx es científico? No podemos pretender que Marx conociera el debate epistemológico contemporáneo. Sus referentes teóricos eran otros. Sólo después de comprenderlo en ese contexto, podemos intentar traducirlo a nuestra actualidad y hacerle la crítica desde la discusión de nuestra hora, en la cual, a partir de la crisis de agotamiento del positivismo, la noción misma de ciencia está en cuestión.

Observando los contextos de los textos, Marx se define científico en contraposición a, por una parte, la especulación abstracta y el determinismo por el Espíritu del idealismo hegeliano, también diferenciándose del materialismo del “objeto inerte” presente en la crítica a Hegel de Feuerbach y, por otra parte, respecto del utopismo francés y demás teorías socialistas de los adversarios políticos en el seno de la Primera Internacional y, en general, del movimiento obrero europeo de su época: Lasalle, Proudhon, Bakunin, etc.

Si nos fijamos en sus modelos científicos, o quizás valdría decir en sus “paradigmas”, sus ejemplos a seguir a la hora de hacer ciencia, advertimos que fueron, entre otros, la teoría de la evolución de Darwin, la geología de su época que descubrió la historicidad del planeta, la economía política inglesa, en especial la que formuló la doctrina del valor-trabajo; el análisis histórico basado en la lucha de clases, como lo había hecho ya Saint Simon con la revolución francesa; la antropología de la primera mitad del siglo XIX (Morgan, etc.).

Es por esto que puede notarse un cierto parecido del marxismo con el positivismo: el toque de cientificismo, la confianza en la posibilidad de descubrir “leyes científicas” de la historia a partir de la generalización de las regularidades observadas, la perspectiva progresista de la misma historia, la esperanza en el desarrollo científico-técnico para el logro del “Reino de la Libertad”, la fe en un conocimiento objetivo [3]. Temas todos que hoy lucen algo anacrónicos cuando el cientificismo ha sido duramente criticado y el enfoque ecológico ha terminado de desprestigiar la creencia en el progreso como valor *per se*.

Además, hallamos en el marxismo esa síntesis del realismo y el empirismo, que busca respaldar los conocimientos en evidencias observables, medibles y comprobables, y del racionalismo que se plantea la reconstrucción de los procesos reales a través de categorías abstractas debidamente armadas en arquitecturas lógicas coherentes que las encadenan deductivamente. Esa posición epistemológica ha sido puesta en discusión desde posturas hermenéuticas que replantean la separación Sujeto-Objeto, el reductivismo de la abstracción lógica-matemática de lo Real y el absolutismo de la lógica puramente operacional y calculadora.

Las indicaciones metodológicas de Marx nos hablan de dos grandes fases de la investigación:

- a) *la exploración*: que va desde un inductivismo-analítico, que va observando, comparando, relacionando, agrupando, clasificando los hechos observados para irlos categorizando; luego el establecimiento de relaciones funcionales y causales en regularidades, que se formulan como “leyes” en cada fase histórica (que no absolutamente universales) según el prefacio de El Capital);
- b) *la exposición*: en la cual se despliega la deducción dialéctica de los procesos históricos mediante categorías opuestas que se derivan

una de otra, de lo más abstracto a lo más concreto, reproduciendo lo concreto en el pensamiento por la síntesis de múltiples determinaciones.

Para Engels, los términos de la lógica dialéctica son los más apropiados en la ciencia de su actualidad, pues, dan cuenta de la dinámica o del movimiento de los procesos estudiados, es decir, de su historia. Con esto, no quería significar que las ciencias debían deducirse simplemente de las fulanas tres leyes de la dialéctica, como la interpretación soviética enseñó a varias generaciones de militantes en el siglo XX. En todo caso, el interés de Engels era destacar el aspecto histórico de todos los procesos naturales y sociales, y la necesidad de sustituir en la ciencia los conceptos extraídos de una metafísica parmenídea o platónica, que sugería la eternidad de las categorías.

Esta relevancia de la imaginación histórica, es lo que justifica a Foucault (1979) cuando ubica a Marx en el mismo “episteme moderno” de David Ricardo y Augusto Comte: el que se centra en lo histórico, en lo genético, la episteme que insiste en la explicación. Esa episteme ya ha sucedido a la “clásica”, basada esta última más bien en la distinción, el ordenamiento y las taxonomías. Pero el aspecto clave y distintivo del marxismo es lo que considera su criterio de verdad: la praxis.

3. Concepto de Praxis

En las *Tesis sobre Feuerbach*, pero también en otros escritos, Marx insiste en el criterio de la praxis o de la “práctica”. En la Tesis 1 señala:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (*gegenstandliche*). Por eso, en la esencia del cristianismo sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico y, en cambio, la práctica se capta y se plasma bajo su sucia forma

judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad crítico-práctica (Marx y Engels, 2001: 431).

Marx critica la separación abstracta entre lo subjetivo (activo) y lo objetivo (pasivo). Entonces, asume el “principio activo” del idealismo y, allí, coloca la praxis. De modo que podría entenderse la praxis como un punto conceptual donde se tocan el idealismo y el materialismo. Pero no se trata de una “tercera vía”, como sí lo sería el trascendentalismo de Kant, situado en la síntesis del empirismo y el racionalismo idealista, centrado en el Sujeto trascendental. En todo caso, Marx se plantea superar el dualismo para convertir las dicotomías insuperables (en Kant) en conflictos superables a través de un tercer término lógico dialéctico que implique devenir (hay que recordar que esta categoría se encuentra en la Lógica de Hegel como tercer término que sintetiza y supera tanto al Ser como a la Nada), interacción, desarrollo, pasaje, acontecimiento o movimiento. Praxis es la síntesis, o sea, la afirmación de los dos polos (materialismo e idealismo) en lo que tienen de relativo, y su negación, en tanto absolutos; su síntesis y el pasaje a otra cosa a través de justo ese término: la praxis.

Luego, en la tesis 2, Marx señala:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico (Marx y Engels, 2001: 432).

Estas afirmaciones han sido objeto de muy diversas interpretaciones: desde las pragmáticas (la verdad se establece por el éxito de las aplicaciones “prácticas” o técnicas de los enunciados teóricos), las verificacionistas (comprobación empírica de predicciones o hipótesis deducidas de las explicaciones) y las empiristas (el “sabor del pudín” al que se refirió Mao Tse Tung en su artículo “Sobre la práctica”). Incluso, curiosamente, hubo una interpretación teorícista: la de Althusser, que concibió una “práctica teórica” específica, siguiendo la analogía de la práctica de la producción económica, con su materia prima, medios de producción, agente de producción y productos.

Frente al pragmatismo y el utilitarismo de inspiración anglosajona, representado por Dewey y Stuart Mill, que parten de una suerte de individualismo metodológico, el pensamiento marxista hace énfasis en el carácter colectivo, social e histórico de la praxis y del conocimiento que le acompaña. Por otra parte, pensamos que sí existe una cercanía de la noción de praxis, con el pragmatismo de Charles Sanders Pierce, para quien el conocimiento resulta de las virtualidades simbolizables (semióticas, significativas) de lo Real, suscitadas por la actividad transformadora humana. La verdad, según Pierce, no es más que un horizonte de intercambios en el seno de una comunidad racional, que se estabiliza mediante acuerdos provisionales y revisables (Deladalle, 1996).

Por otra parte, si la praxis es social e histórica, debiera comprenderse también en el marco de las características de los alcances técnicos de la civilización dada, e incluso, si se trata de una tecnología predatoria de la Naturaleza o de respeto al equilibrio ecológico. En este sentido, vale decir que la modernidad capitalista ha basado su relación con la Naturaleza en la dominación, el abuso, la explotación y la destrucción. Por tanto, su ciencia está orientada a la dominación, la cual hoy está colocando en peligro la subsistencia misma de la especie. Esta situación no la vio Marx, aunque algunos autores señalan algunos párrafos dedicados al agotamiento de los suelos en un pasaje de *el Capital* como antecedente de cierto “ecologismo” marxista.

En cuanto a la relación del criterio de la praxis con el verificacionismo o el falsacionismo, habría que hacer varias precisiones.

Las explicaciones de los clásicos del marxismo se refieren a tendencias generales y sus posibles desenlaces provocados por la acción humana, y no a un desenlace fatal en particular. Existe una diferencia lógica esencial, entre lo general y posible de la predicción, y lo singular y real de los eventos empíricos. Marx planteaba oportunidades (escenarios posibles), más que desenlaces necesarios y concretos. Además, estos son diversos; abarcan gradaciones entre las dos grandes posibilidades extremas: socialismo o barbarie, avance civilizatorio o destrucción mutua en la lucha de las clases. El éxito de una predicción depende, como en los experimentos, del dominio sobre las variables, y el aprovechamiento de las tendencias; o sea, de la acción del agente humano. En el plano del “análisis concreto”, la teoría permite identificar, describir y explicar prácticas políticas como mediaciones de intereses sociales (de clase), determinadas por la ubicación

de grandes grupos humanos en las estructuras económicas que han regularizado sus relaciones. Pero no se trata de explicaciones basadas en una causalidad lineal: son interacciones, recursividades y oportunidades felices o no, según las decisiones de los actores.

De modo que la praxis, como criterio de verdad, tiene que ver con la verificación, pero en el sentido de la feliz correspondencia de la acción humana, colectiva, con las oportunidades que brindan las tendencias que aparecen en la situación concreta. Marx lo expresa así en la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*: “La coincidencia del cambio de circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*” (Marx y Engels, 2007).

Es decir, lo que se verifica es la síntesis de la acción y su oportunidad, el cambio tanto subjetivo como objetivo. Sólo de esa manera, las tendencias conocidas se *realizan*, o sea, devienen en su verdad, gracias a la acción oportuna. Es lo que, en otra parte (Puerta, 2011), hemos denominado *kairos*, la verdad de la oportunidad que aparece en la acción adecuada al momento.

En cuanto al procedimiento recomendado por Mao Tse-Tung (1980) en su pequeño ensayo, de probar el “pudín” para conocer su sabor, hay que decir que se trata simplemente de un empirismo precrítico, que no coincide con las posiciones de Marx. Marx, en este aspecto, se halla más allá de Hegel. Lo “en sí” deviene “para nosotros” en el proceso del conocimiento (Hegel) que es siempre un proceso de transformación. “Saborear” es, en todo caso, suscitar, mediante la saliva, la masticación y demás acciones orgánicas sobre el pudín, reacciones químicas que son traducidas en sabor por el cerebro humano. Ese sabor puede ser comunicable a los otros, buscando su acuerdo en sentido lingüístico.

Así, conocer implica actuar sobre lo Real para hacer aparecer ciertas virtualidades (*dynamis*, posibilidades, potencias), incluido el recorte de “objetos de estudio”, así como oportunidades que validan las interpretaciones (semiosis), que serán compartidas por la comunidad en el plano lingüístico. Esa actividad colectiva que suscita virtualidades oportunas a la semiosis e interpretaciones apropiables (“para nosotros”), es la praxis.

Hay que destacar que Pierce sostiene una postura realista: Lo Real existe independientemente del conocimiento: es objetivo. Doble tesis ontológica: tesis de existencia y tesis de independencia del Sujeto. En

todo caso, habría que plantear una oposición entre realismo y solipsismo, tendencia que encuentra Lenin (1979), un poco abusivamente, en las variantes del empiriocriticismo.

La tradición marxista (tanto la académica como la no académica) se ha inclinado a veces hacia posiciones empiristas y, en otras ocasiones, hacia el teoricismo y el dogmatismo. Estas posturas adquieren fuerza en el debate, en respuesta a los avatares de la misma praxis. Algo de esto atisbaba Gramsci cuando refería la efectividad psicológica del determinismo en momentos de repliegue o derrotas importantes del movimiento político. Creer o tener fe en el supuesto cumplimiento fatal de las leyes históricas, puede servir de consuelo en situaciones de repliegue o bien puede ser manejado como recurso para imponer la autoridad de una ortodoxia que encubra los fracasos. Aunque ello ameritaría una revisión más detallada, histórica, en términos generales pudiera pensarse que el teoricismo, el dogmatismo y el empirismo han sido respuestas alternativas o complementarias cuando es preciso salvar a toda costa la adscripción a la tradición, en situaciones de pocos avances o difíciles retrocesos prácticos-políticos. Aunque también puede decirse que ha habido ocasiones en que un refugio en la elaboración teórica ha servido para procesar los errores, reflexionar, y elaborar nuevos planteamientos. Estos han sido momentos de “revisión” de la teoría, examen de sus fundamentos, cambios y adaptaciones, que replantean los consensos en la comunidad marxista a través de complejas luchas teóricas y políticas. Se trata de momentos reflexivos, en que la reflexión se entiende como una acción del sujeto sobre sí mismo. Esa reflexión no es para nada pacífica: a veces pasa por feroces luchas por el poder en el seno de academias o partidos.

Este sería el caso, por ejemplo, de la propuesta metodológica del punto de vista de la totalidad, hecha por el joven Lukacs (1985) en su obra *Historia y conciencia de clase*. Según el filósofo venezolano Federico Riu (1997), se trata de un intento de cambiar la praxis como criterio de validez, por la consideración de un fundamento a-priori de la teoría, una base ontológica de una postura epistemológica o de método: el punto de vista de la totalidad fundamentada en la “posición histórica” del proletariado, que determina que su autoconciencia pueda disipar la ideología, en tanto “falsa conciencia”, pues hace que el proletariado pueda hacer consciente la determinación sociohistórica (como clase explotada, la última, según la

teoría) de la propia conciencia (aunque atribuida y no efectiva), gracias a la teoría revolucionaria marxista.

Se puede conseguir un apoyo en el propio Marx a esta posición, cuando establece que su aporte específico, no ha sido tanto la lucha de clase como clave heurística del análisis histórico, sino más bien su afirmación de la lucha de clases proletaria como *última*: en la historia, porque con su victoria se acaban las clases y su lucha, al llegar a la sociedad comunista. De modo que el Ser Social del proletariado porta el paso del Reino de la Necesidad, la lucha de clases y el estado, al Reino de la Libertad, sin clases, sin su lucha ni su estado. Se comprende, entonces, que el pensamiento de Marx es un *perspectivismo*, no un abordaje “neutral”, como pretende ser el positivista. Recuperar ese perspectivismo es un valor del aporte del joven Lukacs.

Considerando los acontecimientos que rodearon esta postura juvenil de Lukacs (entre 1918 y 1922: la revolución rusa, la quiebra del positivismo de la Segunda Internacional; la condena del propio libro de Lukacs por Zinoviev en el seno de la Tercera Internacional), este desplazamiento epistemológico pudiera interpretarse como una respuesta ante la falsación empírica de ciertas previsiones hipotéticas del marxismo acerca de los más probables desenlaces revolucionarios de la crisis del capitalismo, que no incluían a Rusia, sino que se esperaban más bien en las naciones industrializadas cuando se planteó la primera guerra mundial. Lukacs infiere identidad y vigencia del marxismo, no de la comprobación empírica de sus previsiones, sino de las características epistemológicas del método: el punto de vista de la totalidad, inferido del ser del proletariado (fundamento ontológico). En ese “método”, residiría la verdadera “ortodoxia”.

Pues suponiendo (aunque no admitiendo) que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista ortodoxo serio podría reconocer sin reservas todos estos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx, sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de los resultados de la investigación marxista, ni fe en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura sagrada. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método (Lukács, 1985: 45).

Pero en Marx, claramente, el criterio de validez que se sostiene es el de la praxis. En las tesis sobre Feuerbach, la praxis aparece como la tercera opción entre el “objeto inerte” del materialismo del siglo XVIII, dado a la contemplación, y el “Espíritu” del idealismo alemán, que recoge el principio “activo”. Se trata de una actividad consciente que encuentra sus modelos en las técnicas, la producción económica y la acción política. Alude a lo activo y a la iniciativa en el mundo económico, social e histórico.

Karl Korsch (1971), en su crítica a Lenin y al positivismo de la II Internacional en la misma época en que Lukacs elaboraba su primera obra marxista, sostiene que, en cuanto superior a Hegel, Marx plantea un desplazamiento de la problemática filosófica desde lo Absoluto, del Ser, la Esencia o la Sustancia, hacia el devenir histórico particular concreto. Esto podría sugerir que el marxismo es una propuesta de ciencia de la historia o por lo menos de la lucha de clases. Algo así planteó Althusser (1970) en su momento: que el marxismo abrió el Continente de la Historia, así como antes se habían abierto los Continentes de la matemática y la física. Aunque ya hemos dicho que la concepción de práctica teórica y de ciencia althusseriana, es una interpretación muy peculiar del enunciado marxiano, más cercano al racionalismo francés que entiende la cientificidad en términos de universalización y formalización, justo las antípodas de lo que Korsch sugería del estudio de las situaciones históricas concretas, más cercano a una ciencia idiográfica como explica la clasificación de las ciencias de Windelband. Pero esa es otra discusión que no abordaremos aquí.

Al mismo tiempo, el mismo Korsch sostiene que el marxismo no es una ciencia (en los setenta, el venezolano Rigoberto Lanz [1980] sostuvo algo parecido), sino más bien la crítica de toda la ciencia burguesa, comenzando por la crítica de la economía política.

La consideración de estas interpretaciones, que sólo fueron revalorizadas en la década de los setenta, en medio de una amplia discusión sobre los fundamentos del marxismo, abierta en gran parte por el Mayo francés, nos podría desviar hacia la discusión epistemológica de lo que constituye una ciencia, el “criterio de demarcación”, como lo llama Popper (1983). Sin apartarnos de la discusión, creemos que es mejor seguir el hilo de Ariadna del concepto de praxis para nuestra propuesta hermenéutica.

4. La diversidad de las praxis

Pero, si la praxis es el criterio de validez del conocimiento ¿no habrá tantas validaciones como praxis haya? Cuando el pensamiento complejo

(de Morin, por ejemplo) plantea la complementariedad entre tesis que aparecen como antagónicas en el plano de las ciencias, no hace más que reconocer que puede haber diferentes tesis para describir o explicar los mismos hechos o procesos, las cuales, finalmente, pueden oponerse, pero también complementarse, como la concepción de la luz como flujo de corpúsculos o como onda. Alguno, de acuerdo a una interpretación stalinista de la Dialéctica Materialista, verá en esa síntesis de determinaciones opuestas, un parecido a su idea de la dialéctica, a la "ley" de la unidad de los opuestos. La diferencia es que para el stalinismo la DM era lo máximo a que se podía llegar. La concebía de una manera parecida a la realización del Saber Absoluto de la filosofía hegeliana. Para Morin, por el contrario, el conocimiento siempre es y será incompleto. Ese supuesto no aparece, al menos explícitamente en Marx, pero no contradice su concepción histórica del conocimiento vinculada a su filosofía de la historia, como luego veremos. Otra interrogante nos surge: entre todas las praxis ¿cuál es el criterio para escoger la más adecuada (o sea, la verdadera)? Pero además, si hay varias praxis, ¿cómo abordar el tema de la objetividad del conocimiento científico?

En este sentido, es correcto reconocer que la praxis proletaria o revolucionaria es sólo una entre varias praxis posibles. De hecho, la premisa de la lucha de clases justificaría el anterior aserto. Las praxis remiten al "Ser social" y a su "mundo" en cuyas estructuras se constituye como tal ser social, el "mundo" en el cual se encuentran, echan mano de los objetos, deciden, quieren, actúan, *existen* en fin, los seres. Es decir, las estructuras (las relaciones sociales de producción y las fuerzas de producción del modo de producción) en las cuales se constituyen; pero también los kairos, las oportunidades de la acción. Las praxis de los grupos, de los individuos, de las clases, son diversas y contradictorias, y las teorías son, en todo caso, otras tantas interpretaciones (comprensiones, aperturas, semiosis) validadas por las praxis parciales.

La variante marxista del socialismo surge en el siglo XIX de las virtualidades aparecidas en lo Real social (capitalismo industrial) por la acción colectiva del proletariado en los acontecimientos de proporciones revolucionarias de 1830, 1848 y 1870, incluyendo entre esos acontecimientos, la Comuna de París y el surgimiento de la Asociación Internacional de los Trabajadores en la década de los 60. El marxismo se valida en la praxis de la negación de la negación del ser humano propia de la dominación capitalista, la cual supuestamente es la última forma

de negación de la Humanidad genérica. La negación de la negación se concibe como revolución. Hay aquí una respuesta a nuestra segunda interrogante. El criterio para seleccionar la praxis más verdadera sería la de cuál aseguraría la emancipación. Esa sería la especificidad del perspectivismo marxista.

Como indicara una vez Lenin, el marxismo fue una interpretación e integración de “tres fuentes” (cabrían llamarlas tres tradiciones) teóricas (el socialismo francés, la economía política inglesa, la filosofía alemana) en función de un modelo de ciencia que superaría los “utopismos” y la especulación filosófica. Todo para distinguir y especificar la praxis de la clase obrera europea ante el capitalismo, distinta a la de las demás clases. Esto es evidente en la caracterización de los diferentes socialismos que se hace en el “Manifiesto Comunista”. Allí se toma partido por el socialismo proletario frente a otros socialismos, que no llegan “hasta el final”. Como señalara Althusser (1970), la asunción del marxismo implica una toma de partido.

La relevancia del proletariado le viene de que es una criatura del capitalismo, es su principal fuerza productiva, le “pertenece”, pero a la vez, en pleno desarrollo dialéctico de las contradicciones, es su “sepulturero”. Sin capitalismo no habría habido proletariado y sin proletariado no habría habido marxismo. La praxis que le daría validez al marxismo sería la negación activa del capitalismo en las oportunidades de la lucha proletaria. Precisamente fueron esas oportunidades las que marcarían la deriva del marxismo.

La centralidad de la praxis en Marx está vinculada también a la peculiar historicidad de su pensamiento. Ella, en su forma de actividad revolucionaria, se dirige a transformar las condiciones mismas de la vida que son, a su vez, condiciones para la propia comprensión, su “Mundo”. La alienación objetiva explica la alienación de las concepciones ideológicas de la religión y de toda ideología. Y éstas no se superarán mientras no se realice la superación práctica (la revolución) de las relaciones sociales que constituyen su fundamento. A su vez, esa praxis revolucionaria es posibilitada por las condiciones históricas objetivas mismas. Por ello, Marx considera que toda época se plantea únicamente aquellos problemas para cuya solución ya existan los elementos, por lo menos en estado germinal. La praxis no ocurre en el vacío; se halla delimitada por las posibilidades reales y objetivas. Por otra parte, allí

donde se han realizado los últimos desarrollos de las relaciones sociales, es el lugar donde se hace posible el conocimiento de todo lo anterior. La anatomía de la especie más evolucionada hace inteligible la de las especies más atrasadas. Sólo el capitalismo revela la realidad del trabajo en todos los modos de producción anteriores, por cuanto, en su práctica, lo ha abstraído efectivamente al hacer que los trabajos específicos sean indiferentes en el mercado, donde el tiempo socialmente necesario, en promedio, ha devenido en base de todo valor.

De modo que en Marx existe una progresividad en las posibilidades de la comprensión histórica. Sólo a través de lo más históricamente más avanzado (léase, el capitalismo industrial europeo), pueden entenderse las categorías más abstractas de la economía, y así explicar, desde esa perspectiva, los anteriores modos de producción. La comprensión no es inmanente, desde los valores y significaciones de cada época; sino desde fuera, desde la expresión más desarrollada (y más abstracta) de las categorías de análisis y explicación.

En estos enunciados de la concepción materialista de la historia, que se convierten en guías metodológicas para criticar la economía política, hay implícito un (para decirlo así) *modernocentrismo*: es el avance de los centros industriales la referencia clave desde la cual pueden explicarse las demás sociedades. Esto se convierte en un *eurocentrismo*, si advertimos que esos centros avanzados se hallan en Inglaterra, Francia y (en parte) Alemania. Funciona aquí el supuesto (muy criticable) de que, no sólo el desarrollo de los centros son el modelo del desarrollo de las demás sociedades, sino también que éstas necesariamente atravesarán los mismos pasos, de acuerdo a una legalidad científica histórica.

La objetividad marxista descansa en una tesis ontológica doble, como ya hemos dicho: la tesis de la existencia y la tesis de la independencia de lo existente de lo conocido. Lukacs (1985), en su prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, rechazaba su postura juvenil de reducir la dialéctica al mundo social e histórico y no asumir la "ontología materialista" en relación a la naturaleza. En realidad, el tal "materialismo" se reduce a un realismo que desarrolla reflexivamente el realismo "espontáneo" de los científicos. Y, como se sabe, el realismo es simplemente afirmar que lo Real *existe* independientemente de su conocimiento (es decir, del Sujeto). Decir lo contrario sería un solipsismo: que la existencia de lo ente depende del Sujeto. En esto tiene razón Lenin (1979) en su razonamiento

extremo de confrontar al solipsismo; aunque aún no conozco un filósofo que sostenga, consecuentemente, esta última postura. Los empiristas y los kantianos no son solipsistas, pues sólo se limitan a afirmar que el Sujeto es un factor activo en la producción del conocimiento, y esta tesis no está en contradicción con la noción de praxis. En todo caso, según la praxis, habría que agregar que lo Real siempre ofrece una resistencia y un aspecto desconocido dadas las condiciones reales del conocimiento en un momento histórico determinado. Y esa resistencia a la acción del Sujeto, contribuye también al conocimiento.

Las circunstancias extremadamente excepcionales de la revolución rusa de 1917, resituaron la praxis proletaria en un "mundo" peculiar: la "nación más atrasada" de Europa, Rusia. Esto trastocó toda la perspectiva *modernocentrista* y hasta *eurocentrista* de la tradición marxista, y produjo, de hecho, una revisión de fondo. Como observara Gramsci, la Revolución Rusa fue una revolución "contra el Capital", en el sentido de que iba en contra de las previsiones marxistas ortodoxas del momento, de la Segunda Internacional, inferidas de una interpretación peculiar del marxismo, muy cercana al positivismo. El "mundo" de la Rusia revolucionaria difería mucho del mundo en el cual Marx y Engels interpretaron los levantamientos proletarios en la Europa industrial del siglo XIX. Uno de los aspectos en que se fijaron los dirigentes soviéticos, fue la circunstancia del "atraso" económico, social y cultural de su país, especialmente cuando la esperada revolución alemana, no sólo fracasa, sino que se retarda angustiosamente en acudir en auxilio de la revolución. De allí que la definición del socialismo como etapa transitoria que desembocaba directamente en la extinción de las clases, de su lucha y, en consecuencia, del Estado mismo, se viera afectada, revisada de hecho. Es más, se tuvo que pensar en la transición a la transición. Y en la transición a la transición a la transición, etc. Sólo la dirigencia comunista alemana llegó a plantear, contra la ortodoxia soviética, que tal vez el socialismo no era una transición, sino un modelo de sociedad en sí misma.

La Rusia soviética se vio forzada a enfrentarse como principales problemas, con la defensa militar del país y la rápida modernización de la nación. De allí que la transición al comunismo se dejara a un lado, o más bien, se tuvo que posponer *de hecho*, mientras se justificaba la acción defensiva militar y modernizadora con los imperativos de las condiciones previas para plantearse la transición. Se entendieron las tareas de modernización forzada y la militarización de la sociedad como tareas de transición. Con

ello el proyecto sufrió un desvío. Los primeros alertas (Trotsky y, más tarde, Mao) señalaron el sentido nuevo de la praxis soviética: se reproducían y profundizaban las relaciones opresivas del capitalismo, la explotación del trabajo, la acumulación a cualquier precio. Si a esto le sumamos la continuación y profundización del rechazo a las formas democráticas formales, ya marcadas en la praxis de Lenin, tendremos un primer atisbo de lo que llevó a la experiencia soviética adonde llegó: una experiencia de modernización capitalista forzada que desembocó en la restauración del capitalismo en toda la línea. A algo parecido asistimos en China.

No es nuestro tema analizar este complejo proceso histórico de las experiencias socialistas del siglo XX (Cfr. Mezsaros, 2007). Lo que hay que destacar aquí es que los avatares de la teoría y de la tradición son los mismos de las situaciones concretas de la praxis.

Es en este punto donde se hace pertinente la diferencia de la praxis como criterio respecto al empirismo, el verificacionismo o el falsacionismo. La experiencia del siglo XX no “refuta” (en el sentido empírico, verificacionista o falsacionista) al marxismo, ni al socialismo como semiosis o interpretación de la praxis liberadora. La validez de cada teoría es relativa a la praxis a la cual pertenece. La propia significación de opresión de la praxis de las experiencias socialistas europeas y asiáticas del siglo XX, resulta develada o descubierta desde una teoría de la liberación que corresponde a otra praxis que ofrece resistencia a las praxis de opresión del burócrata y del policía del Gulag soviético, que tuvo, a su vez, su propia interpretación justificadora: el marxismo-leninismo soviético (o chino).

Ello plantea la necesidad de nuevas interpretaciones y semiosis de las praxis de liberación, a partir del reconocimiento de una tradición de liberación correspondiente a una praxis con esa significación. Se trata de una reescritura del marxismo a partir de la interpretación de la praxis liberadora histórica, asumiendo una tradición cultural que también nos sitúa y nos coloca en una perspectiva y un horizonte de sentido. Esto es lo que llamamos “reescritura hermenéutica” del socialismo.

5. Praxis e interpretación

Ante esta propuesta, seguramente aparecerá la objeción de que en la obra de Marx existen, efectivamente, elementos que pueden tomarse como contrarios a la hermenéutica. No sólo sus coincidencias con el positivismo, en su paradigma científico (búsqueda de “leyes” que

expresen regularidades, uso de la inducción y la deducción, énfasis en la explicación y el determinismo). También cabría mencionarse su postura vanguardista de ruptura con las tradiciones, que se manifiesta en algunos párrafos del *18 Brumario*, por ejemplo, donde habla de la necesidad del movimiento revolucionario de romper con las viejas vestiduras, empleadas únicamente para aprovechar su prestigio, y hablar un idioma nuevo, de sacudirse el peso de las tradiciones.

Pero este rechazo a las tradiciones para dar paso al pensamiento crítico, atendido a la observación y la experimentación empírica, son, a su vez, elementos de otras tantas tradiciones, en las cuales resaltan nombres y referencias tales como Bacon, todo el Iluminismo, hasta llegar a Kant y a Hegel.

Por otra parte, a estas alturas del debate epistemológico, después del sacudimiento postmoderno, lo “científico” no remite sino a un frágil consenso que se instala en y trasciende las instituciones académicas. Lo científico es más bien un campo de batalla. No tanto entre idealismo y materialismo, asunto ya obsoleto para nosotros; sino entre posturas éticas responsables e irresponsables, que involucran o no al planeta y al ser humano como parte de él, en tanto individuos, especie y sociedades.

A su vez, esa tradición racionalista, crítica, anti-tradicional, participa de ciertos sentidos de otra tradición más amplia, que Ricoeur (2002) remonta a la tradición de la emancipación propia de la interpretación y apropiación del libro del Éxodo: *la tradición de la emancipación*. En todo caso, si la historia es la de la lucha entre oprimidos y opresores, el socialismo se comprende dentro de la amplia tradición de los oprimidos, anteriores y contemporáneos del proletariado. Podríamos llamar a esta tradición, la de la emancipación y de la liberación.

A esta visión hermenéutica contribuye, entre otros, Enrique Dussel (1998), cuando refiere como antecedente de la “filosofía de la liberación”, nada menos que los textos de Bartolomé de las Casas. Igualmente, Ernst Bloch, cuando desarrolla sus tesis acerca del “impulso utópico” y el “Principio Esperanza” que rastrea en acontecimientos religiosos de muy diversos momentos históricos, como la rebelión campesina dirigida por Thomas Müntzer.

Baumann (2002), en este sentido, señala que Marx “encaró la idea de la historia como el progreso de la razón hacia la propia comprensión, tal y

como la desarrolló en forma filosófica Hegel, traduciéndola en términos sociológicos” (p. 45).

Explica Baumann que para Marx la comprensión, clave para la hermenéutica, su específico modo de conocimiento, no es un asunto únicamente teórico; sino que está asociada con las condiciones sociales que han de ser transformadas hasta hacerlas transparentes. Para marx, según este autor, “lograr la verdadera comprensión significa re-hacer el mundo” (Bauman, ob. cit.: 49). Esto implica el rechazo a todo modo contemplativo de la comprensión. El proletariado, en virtud de su punto de vista, sería el único que, como clase, había alcanzado el nivel de universalidad necesario para poder comprender la sociedad como un todo.

En este punto son pertinentes las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin (1973), texto que coloca, en un primer momento, a nada menos que la teología como titiritero del “materialismo histórico”. Los trofeos de la cultura que levanta el cortejo de los vencedores de la Historia, chorrean sangre, la de los vencidos. “Sólo posee el don de encender la chispa de la esperanza en el pasado, aquel historiador que esté firmemente convencido de que ni los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence, y el enemigo no ha dejado de vencer” (ob. cit.). La significación misma de la Historia depende de las luchas actuales. En el pasado es posible encontrar la chispa de la esperanza, porque este presente no tuvo por qué ser necesariamente como es: pudo haber sido diferente, si se hubiera colado el Mesías, así como se puede colar hoy. “El futuro es un tiempo en el cual cada segundo es la pequeña puerta por donde puede entrar el Mesías” (ob. cit.). El “Mesías” es, por supuesto, el símbolo bíblico (que pertenece, por lo demás, a las tres religiones monoteístas) de la promesa emancipadora utópica, también tradicional.

Asumiendo esta comprensión del marxismo como participante de la tradición emancipadora, se logra una apertura hacia la continuación y actualización de la tradición de la emancipación presente en lo que llamamos la hermenéutica popular del Ser Oprimido, la apertura comprensiva a la historia que realizan las masas oprimidas desde su existencia, presente en los mitos y leyendas utópicos y mesiánicos de los pueblos. Esta hermenéutica popular es la que ha hecho posible la identificación de las masas con el discurso bolivariano, martiano, sandinista, la que abrió la posibilidad de una teología de la liberación, y demás, no sólo como

entendimiento intelectual, sino como comprensión de sí mismo, apertura comprensiva de la propia existencia, de su propia praxis liberadora.

Bolívar, Martí, Sandino, el propio Cristo, entre otros, son símbolos, figuras, imágenes, que condensan las significaciones éticas y políticas necesarias para la movilización liberadora de los pueblos. Constituyen las tradiciones de lucha de nuestros pueblos; algunos, son los mitos fundadores de la nacionalidad (caso evidente: Simón Bolívar). Hay historiadores que han señalado que el culto a estos héroes ha sido factor de manipulación y hasta de opresión por parte de gobiernos autoritarios. Esto es cierto. Especialmente, el mito de Bolívar fue usado en el discurso gomecista y, en general, por prácticamente todos los gobiernos venezolanos para darle prestigio y realce a sus realizaciones (Cfr. Carrera Damas, 2003 y Straka, 2009). Precisamente, esta manipulación es la denunciada por Marx el 18 Brumario cuando se refería, rechazándolos, a los “viejos ropajes” que se daban los protagonistas de los procesos nuevos.

Pero el mismo Marx reconocía la necesidad del aprendiz de nuevos idiomas de basarse en el lenguaje materno para poder, desde allí y mediante la traducción, ir comprendiendo la lengua nueva. Sólo después de esta fase de traducción puede, gradualmente, el aprendiz del nuevo idioma ir dominándolo, hasta llegar a comprenderlo directamente con su propia gramática y semántica. Por otra parte, la recurrencia al mito fundador, al pasado teñido de gloria y luz, puede servir de primera compensación frente a la frustración nacional, como inspiración emocional para la praxis misma. El ejemplo de Bolívar es ilustrativo de ello. La visión heroica de nuestro siglo XIX fue plasmada de manera paradigmática en el libro “Venezuela Heroica” de Eduardo Blanco, justo cuando Venezuela se debatía en la decepción con la emancipación de España, en medio de la ruina producida por las interminables guerras civiles subsiguientes a la independencia nacional. Aquellos relatos de las batallas contribuyeron a forjar los mitos que se enriquecieron con la memoria colectiva del pueblo venezolano.

En Venezuela, el movimiento bolivariano actual fue producto de la confluencia de varias corrientes políticas y sociales que se fueron incubando desde la década de los ochenta. En todo este proceso, la referencia al mito bolivariano sirvió de cemento ideológico para el encuentro de toda esta heterogeneidad. La fecha clave, reconocida por los protagonistas, fue el 27 de febrero de 1989. En ese día, las masas de

Caracas y de otras ciudades importantes del país salieron a la calle, en una protesta espontánea que derivó en saqueos, frente a las medidas económicas neoliberales del gobierno de Carlos Andrés Pérez (1989-1993). Aquel gobierno ordenó una represión masiva que derivó en una masacre con rasgos genocidas que impactó en la conciencia, no sólo de todos los venezolanos, sino, entre ellos, a grandes sectores de las Fuerzas Armadas. Se catalizan procesos de agrupamiento que culminan en la intentona golpista del 4 de febrero de 1992, que colocó públicamente otra figura con rasgos de símbolo y mito popular: Hugo Chávez Frías. Cabe destacar que ya en la segunda mitad de los ochenta, las organizaciones de izquierda, no sólo llegaban a la cima de su dispersión, debilidad social y electoral, sino también a la total desorientación política y la profundización de una confusión ideológica que desembocaba en el abandono de la bandera socialista. A pesar de ello, los diversos movimientos sociales, en plena efervescencia a partir de la movilización masiva anti-neoliberal, encontraron la manera de articularse a las tendencias insurreccionales, lo cual derivó en la candidatura presidencial exitosa de Chávez de 1998, en medio de la crisis terminal de un esquema de conciliación de élites y partidos burgueses que se conoció como la IV República. En todo este proceso de formación del "chavismo", se produjo la integración política, en torno a un liderazgo y un discurso que exaltaba el mito bolivariano ("el árbol de las tres raíces": Simón Bolívar, Simón Rodríguez, maestro del primero y filósofo de la educación republicana, y Ezequiel Zamora, caudillo de algunas de las rebeliones campesinas del siglo XIX). Hoy el chavismo es, efectivamente, un movimiento político ideológicamente heterogéneo, si se quiere ecléctico y sincrético, aunque galvanizado por el mensaje anti-imperialista y la búsqueda de un modelo propio y original de socialismo, teniendo siempre presente el mito bolivariano. Una de las formulaciones políticas más importantes es el de la unidad cívico-militar. Haber ganado a una porción importante de las Fuerzas Armadas al proyecto de transformación es lo que ha posibilitado continuar por el camino de la transición democrática y pacífica.

Esos son símbolos de las tradiciones de la lucha popular, y los procesos actuales son comprendidos por sus propios protagonistas, a través de ellas. José Carlos Mariátegui, por su apropiación de algunas ideas de George Sorel, entendió esto también (Cfr. Flores Galindo, 2009). Como se sabe, Sorel proponía tomar en cuenta (y hasta utilizar) los mitos movilizadores para sacar del cretinismo parlamentario a los movimientos

políticos proletarios. Mariátegui, por su parte, entendía que una teoría revolucionaria no podía tener la frialdad de una ciencia académica, sino que debía captar el calor, el entusiasmo y la imaginación de las masas para poder hacerse una con su praxis liberadora. Y esto último podía lograrse a través de un mito, una narración que tocara la sensibilidad popular, porque apelaba a un pasado construido sobre la base de la apertura que daba entrada al Mesías, para decirlo en palabras benjaminianas.

Hay otro aspecto de la tradición de la emancipación, de la perspectiva del Oprimido, que tiene que ver con una apertura hacia el pensamiento ecológico y el ético.

Si la Naturaleza ocupa rol simbólico del oprimido, ella también debería ser liberada. Se trata de una amplificación del antropocentrismo de todas las éticas filosóficas, hacia un geocentrismo que coloca al planeta Tierra, Gaia (Lovelock, 2006), como organismo vivo del cual participamos y al cual la civilización capitalista moderna ha agredido irresponsablemente, poniendo en peligro la subsistencia de la misma especie humana. Habría, entonces, que pensar una nueva racionalidad de la acción: una racionalidad de la vida, como propone Franz Hinkelammert (2005), como fundamento de una ética vital.

En todo caso, esta nueva ética vital geocéntrica replantea el mundo en cuyas estructuras se constituye el Ser Humano. Ya no se trata únicamente del Ser Social, la síntesis de las relaciones sociales de la que habló Marx. Habría que, en actitud análoga a la de Engels en relación a poner a tono las ciencias con el enfoque histórico, buscar en los avances actuales de las ciencias hacia un pensamiento complejo y transdisciplinario, los elementos para concebir a la humanidad en su trinidad irreductible, complementaria, antagónica y compleja, de sociedad, especie e individuo, como propone Morin (2001). Esto implica una reinterpretación de la noción misma del proletariado como grupo social agente de la revolución. Habría que partir, como Dussel (1998) plantea, de la negación de lo humano, para negarla.

Si hoy se encuentra en peligro la subsistencia misma de la especie en virtud de la voracidad capitalista, ésta es la negación que hay que negar. La dialéctica del Amo y el Esclavo, que se encuentra en el trasfondo lógico y dialéctico de la lucha de clases marxista, ha de ampliarse hasta abarcar a la biosfera y poder cuestionar, más allá de un modo de producción, una civilización entera. De esta negación de la negación queda afirmada la vida, incorporando la sabiduría de todas las tradiciones vitales

del planeta, por medio del diálogo multicultural y la comunicación intercultural, que todavía aguarda por ser desarrollada.

¿Cómo queda en este contexto lo científico del “Socialismo Científico”? Habría que, frente a una ciencia para la depredación, la destrucción, la dominación y la manipulación irresponsable, plantearse una ciencia para la integración con el Planeta, para el diálogo con las culturas diversas de la Humanidad y para la emancipación, con el fin de expandir la conciencia y la sensibilidad hasta unirnos a la suerte de la Vida en el planeta. Algo de esto se propuso el llamado paradigma de la Modernidad-Colonialidad que, por razones de espacio, no desarrollaremos aquí.

Cabe hablar, entonces, de un ecosocialismo; pero, más allá, de un socialismo hermenéutico que vaya a la interculturalidad, el diálogo de saberes, a la sabiduría, a la interpretación de las virtualidades de lo Real suscitadas por las praxis humanas emancipadoras.

NOTAS

[1] Ponencia presentada en el evento internacional “Las lecturas de Marx en América Latina”, 23 al 24 de agosto de 2011, Valparaíso, Chile.

[2] Ver intervención de Thomas Kuhn en Lakatos (2001).

[3] Para revisar en detalle esta crítica al marxismo ver Lander (1990).

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1970). *Lenin y la filosofía*. Caracas: Nueva Izquierda.
- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benjamin, W. (1973). *Tesis sobre filosofía de la Historia*. Madrid: Taurus.
- Carrera Damas, G. (2003). *El culto a Bolívar, esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela* (5ª ed.). Caracas: Alfadil.
- Deladalle, G. (1996). *Leer a Pierce hoy*. Barcelona, España: Gedisa / Colección El Mamífero Parlante.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Engels, F. (1976). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

- Foucault, M. (1979). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Flores Galindo, A. (2009). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Barcelona, España: Taurus Humanidades.
- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Era.
- Lakatos, I. (2001). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. México: Tecnos.
- Lander, E. (1990). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: UCV.
- Lanz, R. (1980). *El marxismo no es una ciencia*. Caracas: FACES-UCV.
- Lenin, V. I. (1979). *Materialismo y empiriocriticismo*. Beijing: Viento del Este.
- Lovelock, J. (2006). *La venganza de la tierra*. Barcelona, España: Planeta.
- Lukacs, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Orbis-Grijalbo.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *La ideología alemana y otros textos*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Mezsaros, I. (2007). *Más allá del Capital*. Caracas: Vadell Hermanos.
- Morin, E. (2001). *La Methode. 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires: Paidós Estudios.
- Puerta, J. (2011). "Emancipación y política en el kairos". En Varios Autores, *Fragmentos de un hacer* (pp. 295-308). Caracas: FACES-UCV.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. Barcelona: Gedisa.
- Riu, F. (1997). "Tres fundamentaciones del marxismo". En *Obras completas*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Straka, T. (2009). *La épica del desencanto*. Caracas: Alfa.
- Tse-Tung, M. (1980). *Obras Escogidas*. Beijing: Viento del Este.



Isabel Falcón, "Extremidades".