



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 8, Núm. 2, pp. 233-255 - ISSN 2027-5528

**Ideologías justificatorias y pensamiento progresista.
La corta vida y la funesta importancia de las postverdades relativistas**

**Legitimizing Ideologies and Progressive Thought.
The Short Life and the Ill-Fated Importance of Relativist Posttruths**

Hugo Celso Felipe Mansilla
Academia de Ciencias de Bolivia

Recibido: 15 de julio de 2017
Aceptado: 16 de agosto de 2017



Ideologías justificatorias y pensamiento progresista. La corta vida y la funesta importancia de las postverdades relativistas

Hugo Celso Felipe Alberto Mansilla Ferret d'Arau
Academia de Ciencias de Bolivia

Politólogo y filósofo de la Universidad Libre de Berlín. En la misma institución cursó la Maestría de Ciencias Políticas y el Doctorado en Filosofía, obteniendo el reconocimiento *magna cum laude*. Ha sido catedrático en la Universidad Libre; la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), programa de La Paz; y profesor invitado en distintas universidades latinoamericanas. Es miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua. Miembro correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española.

Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

El marxismo practicado, en su versión leninista (y muchas afines), no ha constituido, en el fondo, la doctrina del proletariado revolucionario, sino la ideología legitimadora de los sectores intelectuales que anhelan imponer su propio dominio político de carácter irrestricto. Hasta hoy esta constelación básica no ha variado y se la puede observar en su enunciado ideológico más simple: la revolución socialista justifica el uso de cualquier medio. Desde Lenin, pasando por las corrientes opositoras dentro del propio movimiento bolchevique, hasta

el relativismo postmodernista de simpatías marxistas, no se ha podido desarrollar un marxismo con un impulso autocrítico sin recaer en ideologías legitimadoras.

Palabras clave: Ideología, mecanismos de compensación, Merleau-Ponty, relativismo, socialismo.

Legitimating Ideologies and Progressive Thought.

The Short Life and the Ill-Fated Importance of Relativist Posttruths

Abstract

The practiced Marxism, in its Leninist version (and many similar), has not actually represented the doctrine of the revolutionary proletariat, but the legitimating ideology of intellectual sectors which try to impose their own and unlimited political dominion. Until today this situation has not basically changed. It can be verified in the simplest ideological statement of this current: a socialist revolution justifies the use of every mean. Since Lenin, and including opponent tendencies within the Bolshevik movement, and also within the postmodernist relativism of Marxist congeniality, it has been impossible to develop a really critical Marxism without falling back in justifying ideologies.

Keywords: Ideology, compensation mechanisms, Merleau-Ponty, relativism, socialism.

Preliminares sobre el concepto de ideología

El concepto de *ideología* es uno de los más utilizados y más controvertidos de las ciencias sociales y de la filosofía política. En el marco de este breve texto no se puede dar cuenta de la riqueza de este debate ni de la pluralidad de posiciones en torno a la significación de ideología (Capdevilla, 2006; Lemberg, 1971; Ferruccio, 1980). Tampoco es posible abordar

la distinción entre una noción neutral de ideología, como la propuesta por Karl Mannheim (1929)¹, y una noción crítica, postulada por varias tradiciones teóricas, muy diferentes entre sí, como las iniciadas por Francis Bacon y Karl Marx. Si todo pensamiento es considerado como ideológico, relativo y parcializado, es decir como vinculado inexorablemente a un contexto socio-histórico específico e inescapable, entonces la búsqueda de un mínimo de objetividad y verdad resulta vana y superflua. Esta corriente lleva a sostener que toda opinión es tan cierta y tan valiosa como cualquier otra. Esta posición representa uno de los fundamentos del pensamiento postmodernista contemporáneo, que a menudo se agota en su propia agitación estilística y retórica y en los espectáculos que logra armar con un éxito memorable. Lo que resulta de todo esto en la realidad cotidiana es una aceptación tácita de modelos autoritarios del orden social y una devaluación de los esfuerzos por aclarar radicalmente el horizonte político e intelectual.

Por razones de espacio y estructura aquí me limitaré a aplicar la llamada *crítica de ideologías [Ideologiekritik]* a una temática relativamente conocida, pero siempre actual: los mecanismos de legitimación que han usado notables intelectuales, generalmente colocados o pensados en el ámbito de la izquierda política, para justificar la existencia y las acciones de regímenes socialistas y de partidos afines en la consecución y la consolidación del poder². La crítica de ideologías, en la tradición de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y la Escuela de Frankfurt, analiza los obstáculos y los prejuicios que impiden conocer mejor una realidad social determinada. Una de las más brillantes investigaciones en este sentido ha sido la realizada por Hannah Arendt en su estudio de los mitos ideológicos contruidos por regímenes totalitarios, que resultan ser sistemas de pensamiento auto-inmunizados contra toda posibilidad de crítica o hasta de mera experiencia contraria (Arendt, 1973). Las construcciones ideológicas tienen la importante función de reconciliar al individuo con el orden social predominante y con la identidad colectiva, para brindar al sistema imperante la necesaria ilusión de racionalidad y respetabilidad. Las ideologías, que representan una consciencia

¹ Y el sugerente libro que va más allá de su modesto título: David Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19* (Marxismo y cultura. Mannheim y Lukács en las revoluciones húngaras de 1918/19), 1967.

² Sobre la temática central de este ensayo cf. el interesante estudio de Kostas Papaioannou (1967), *L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme* (pp. 43-44, 61-62).

necesariamente falsa de la realidad correspondiente, pero con una cubierta propagandística socialmente indispensable, tienen el objetivo de construir una compensación aparente para amortiguar las injusticias experimentadas y para justificar el sufrimiento colectivo (Mayorga, 1982; Schnädelbach, 1969, pp. 77-85.). Estas funciones compensatorias pueden coexistir con una dimensión utópica, que proyecta la dimensión anhelada de felicidad y solidaridad hacia un futuro lejano, pero avizorado como cierto, lo que lleva a una cierta reconciliación con las carencias del presente.

Según Jürgen Habermas (1973) y Theodor W. Adorno (1966, p. 149, 196) – siguiendo un enfoque de Sigmund Freud –, la superación de los mitos regresivos, de los prejuicios convencionales y de las falsas ilusiones políticas puede tener lugar a lo largo de un proceso de autorreflexión crítica, que logre superar las patologías y las barreras de la comunicación, por un lado, y las seguridades falaces de la ofuscación y el deslumbramiento, por otro. Es una tarea larga e ingrata, pues muchos intelectuales progresistas se han adherido en forma entusiasta a las certezas difundidas oficialmente por los regímenes socialistas y populistas. En la Unión Soviética y en los países sometidos a su órbita lo usual fue el abandono de la noción crítica de ideología y la inclinación a calificar la propaganda oficial como una “ideología fundamentada científicamente”³, en abierta contraposición al concepto crítico de ideología en Karl Marx.

A un siglo de la Revolución de Octubre y como aporte al esclarecimiento de algunos aspectos no muy conocidos de ese magno evento, este breve texto quiere mostrar las conexiones entre la dilución del concepto crítico de ideología y la pérdida de capacidad analítica al considerar los experimentos sociales de corte autoritario, lo que ya se percibió en la joven Unión Soviética y que perdura hasta hoy en las teorías relativistas del presente, una evolución que fue anticipada por la temprana obra de Maurice Merleau-Ponty.

La justificación del predominio de los intelectuales y el florecimiento del principio: el fin justifica los medios en el socialismo temprano

³ Las justificaciones filosóficas emanadas del antiguo *marxismo institucional* dependiente de la órbita soviética: Harald Schliwe (1968, pp. 1063-1066); Dieter Krause (1971, pp. 523-550) especialmente p. 536.

En este acápite me refiero sobre todo a la obra de *Lëv D. Trockij* [León D. Trotski]⁴ (1879-1940), a causa de la calidad intelectual de sus escritos y porque goza de la reputación de haber propiciado un sistema socialista más humano que aquel que se desarrolló bajo la dirección de su rival *Iosif V. Stalin*. Trockij, mediante su *teoría de la revolución permanente*, sistematizó una concepción que sería particularmente popular en las periferias europeas, en tierras del Tercer Mundo y entre revolucionarios profesionales: la revolución socialista brotaría de modo más probable en aquellas sociedades subdesarrolladas, cuyas élites progresistas habrían adquirido una mayor madurez político-ideológica que los grupos comparables en las naciones económicamente más avanzadas. La “revolución democrático-burguesa” tendría lugar conjuntamente con la socialista y en un lapso temporal extremadamente breve. Aunque el triunfo definitivo de una revolución socialista estuviera ligado, según Trockij, a la expansión de la misma a las sociedades altamente industrializadas, el lugar para el estallido revolucionario se trasladó a comunidades históricamente menos evolucionadas y se potenció el rol del factor subjetivo, es decir la función central y dirigente de la élite de revolucionarios-intelectuales (Trockij, 1971, pp. 24-25, 62-63, 112, 123.).

Aunque Trockij había criticado en 1904 la concepción leninista del partido (Lenin, 1960, t. V, pp. 361-365)⁵, se plegó a la doctrina bolchevique en cuestiones de organización y gobierno a partir de 1917, cuando Lenin se adhirió, en lo esencial, a la teoría de la revolución permanente. De modo clarividente Trockij previó que el modelo leninista produciría dos efectos fatales. (a) La élite de revolucionarios profesionales tomaría a su cargo la labor de “dirigir y educar” al proletariado y este la de obedecer. (b) El partido sustituiría la voluntad del proletariado, el comité central la del partido y el “dictador” la del comité central (Trockij, 1970, p. 68, 73). Después de renunciar a este enfoque crítico en 1917, Trockij se convirtió – o volvió a ser un apologista de los tópicos más reaccionarios y de los métodos más duros del

⁴ Los nombres rusos aparecen según el sistema de transliteración ISO 9, que tiene pretensiones científicas y vigencia para todas las lenguas que utilizan el alfabeto latino.- Sobre este autor la monumental biografía de Isaac Deutscher (2007-2016), y la de Harry Wilde (1969), *Trockij*.

⁵ La temprana y clarividente crítica de Rosa Luxemburg, *Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie* (Cuestiones organizativas de la socialdemocracia rusa) (Luxemburg, 1971, pp. 71, 74-75, 80).

régimen soviético: con toda razón se lo ha llamado un precursor del stalinismo⁶. Estos elementos facilitaron indudablemente el advenimiento del stalinismo, máxime si este régimen conllevó el renacimiento de prácticas y valores asociados a lo que se ha llamado el *asiatismo*⁷. La construcción del socialismo en el seno de una sociedad que no estaba preparada para ello⁸ ha tenido asimismo una relevancia considerable en la esfera de la teoría: no sólo no se promovió ningún impulso realmente crítico, sino que el Estado usó todos los medios a su alcance para transformar el marxismo en un *instrumento legitimatorio del poder* (Negt, 1969, p. 7-48). Uno de los resultados de este proceso fue el continuado descenso del nivel teórico: en la obra de Lenin el ímpetu crítico y los elementos heurísticos son ya muy limitados si se los compara con aquellos de los padres fundadores del marxismo, y bajaron aún más hasta tocar fondo con Iosif V. Stalin (1879-1953), sus secuaces y cortesanos. De todas maneras los escritos de Stalin (1970a; 1970b; Brinkmann, 1971, pp. 28-29, 55-58, 61, 81) son muy interesantes para comprender las motivaciones, las metas y los intereses profanos de una buena parte de los marxistas “prácticos”. En ellos aparecen algunos tópicos del marxismo institucional con toda claridad: el ensalzamiento del colectivismo y el vituperio del individualismo; la creación teórica como fabricación de contestaciones simples y fácilmente comprensibles a cuestiones predefinidas, de tal modo que sea posible una sola respuesta; exégesis de citas clásicas en un tedioso estilo de catecismo como principal trabajo intelectual; concepción maniqueísta del universo y del Hombre (lo “correcto” frente a lo “equivocado”); la investigación científica como recuperación y aplicación de verdades ya manifestadas *ex cathedra* por los clásicos y sus intérpretes autorizados; teoremas y postulados de los padres fundadores considerados como hechos empíricos comprobados; la dialéctica como una doctrina armónica donde finalmente se diluyen todas las contradicciones⁹. La

⁶ El título de un libro de Willy Huhn (1973) es tan preciso como lacónico: *Trockij – der gescheiterte Stalin* (Trockij – el Stalin fracasado).

⁷ Sobre la restauración del despotismo oriental en la Unión Soviética por medio de Lenin y Stalin (a ello se debería la prohibición stalinista de discutir el *modo asiático de producción*) la sugerente obra de Karl A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht* (El despotismo oriental. Una investigación comparada sobre el poder total) (1977, pp. VI, 189, 470-471, 480, 545-546).

⁸ Los testimonios de Marx y Engels sobre lo que sucedería si tiene lugar un intento prematuro de construir el socialismo en un medio que económica y culturalmente no está preparado (Marx y Engels, 1972, pp. 278-281, 319-325).

⁹ Un conocido texto, muy favorable al stalinismo como praxis: Lucio Colletti, *Marxismus und Dialektik* (Marxismo y dialéctica), (1977, pp. 12-15).

transformación del marxismo en un saber legitimatorio ocurrió en una sociedad necesitada urgentemente de todo tipo de justificaciones. Se requería, por ejemplo, de una ideología que confirmara la validez de las “leyes de hierro” de la evolución histórica para excusar o encubrir los actos voluntaristas de los grandes dirigentes (que fueron decisivos para la Revolución de Octubre y para la construcción de un orden técnicamente moderno bajo Stalin). Se precisaba de una ideología compensatoria para velar la diferencia entre la realidad prosaica de cada día, plena de los más terribles sacrificios, y los postulados emancipatorios del marxismo original.

En este sentido no es de extrañar que Trockij haya defendido la utilización de cualesquiera medios para alcanzar determinados fines, con el argumento de que ello ha sido lo corriente a lo largo de la historia universal (Trockij, 1963, p. 28)¹⁰. Aparte de celebrar de modo muy convencional el rol progresista de la violencia política, Trockij compartió la difundida opinión de que los derechos humanos, la democracia representativa y el pluralismo ideológico constituirían meras formalidades con utilidad instrumental (Trockij, 1963, p. 57-83, 99-107, 315). Contra las fracciones de izquierda radical dentro del partido bolchevique y basado en la idea muy rutinaria de que el ser humano es perezoso por naturaleza, Trockij propuso (con cierto éxito) en 1920 la militarización de las relaciones laborales y de los sindicatos para conseguir la disciplina, el sacrificio y el sentido de jerarquías que sólo se da en el ejército (Trockij, 1963, pp. 204-205, 208-226), apoyado en este punto sin reservas por su famoso adversario Nikolaj I. Buxarin [Nikolai I. Bujarin / Bukharin] (1888-1938), después de Lenin el teórico más destacado del partido (Heitman, 1966, pp. 96-114; Löwy, 1969, p. 154). Buxarin, que entonces era uno de los dirigentes de la fracción de izquierda, afirmó que la nueva disciplina militar hubiera sido bajo circunstancias capitalistas una especie de esclavismo, pero bajo un régimen socialista se convertía casi automáticamente en la “auto-organización de la clase proletaria”. La libertad de elegir sin coerciones el puesto laboral conformaría una reliquia del individualismo, la insolidaridad y la desorganización del capitalismo, y su supresión representaría una auténtica conquista socialista (Buxarin, 1970, pp. 110, 116-117, 127, 155-156). Así se conformó un modelo elocuente de ideología justificatoria,

¹⁰ En 1935 mantuvo esta posición, afirmando que la violencia es la ley histórica del progreso (Trockij, 1935, pp. 314-315).

que durante décadas ha sido muy popular en los círculos izquierdistas de todo el mundo.

En el exilio y tras experimentar en carne propia los rigores de pertenecer a la oposición, numerosos líderes comunistas, entre ellos Trockij, descubrieron y reconocieron tibiamente las bondades de la legalidad y la democracia burguesas, pero sin jamás admitir la propia responsabilidad en la edificación de un orden totalitario¹¹. En su análisis del stalinismo de 1936 Trockij afirmó que la Unión Soviética se había convertido en una sociedad dual: socialista con respecto a la propiedad de los medios de producción, pero “burguesa” en relación a los odiosos mecanismos de control y coerción. Lo “burgués” seguía encarnando lo negativo, mientras que lo “socialista” – contra toda la experiencia fáctica – tendría únicamente factores positivos. La concepción de que la Unión Soviética era un Estado socialista con “degeneraciones burocráticas”, pero socialista al fin y al cabo, no ayudó ni a iluminar el pasado ni a construir un marxismo genuinamente crítico, y más bien contribuyó a seguir arrastrando y exaltando un legado pleno de errores y monstruosidades (Trockij, 1968, p. 56-58; Moore, 1965, pp. 97-100, 117-199, 402-404).

La diferencia decisiva entre capitalismo y socialismo es vista por Trockij mediante el “lenguaje de las cifras”. Sólo los éxitos en producción y productividad y otros factores cuantitativos determinarían cuál es el orden superior. En una de sus últimas obras (“La revolución traicionada”), que denota un cierto espíritu escéptico, Trockij aseveró que el socialismo no ganó su “derecho al triunfo” en las páginas de *El capital* de Marx, sino en un enorme territorio geográfico y por medio del “idioma del hierro, del cemento y de la electricidad” (Trockij, 1968, p. 12). De esta manera las metas normativas establecidas por la economía capitalista permanecieron vigentes en el imaginario comunista de todas las corrientes. Buxarin y el destacado economista Evgenij A. Preobraženskij (1886-1937) – ambos pertenecían entonces a la fracción de izquierda – pensaban en 1919 que el mundo y las sociedades humanas no ofrecerían resistencia seria a un cambio revolucionario inducido por

¹¹ Sobre el desarrollo del trotskismo el volumen bien documentado de Jean-Jacques Marie, *El trotskismo* (1972, p. 132 y siguientes), especialmente el acápite: “El trotskismo ¿no es un stalinismo al revés?”; Victor Serge, *Erinnerungen eines Revolutionärs 1901-1941* (Recuerdos de un revolucionario), Wiener Neustadt: Räte-Verlag (1974, pp. 388-395), sobre las simetrías entre el pensamiento trotskista y el stalinista.

aquellos que conocen el rumbo de la historia y sus necesidades. Lo razonable sería un desarrollo basado esencialmente en el despliegue impetuoso de la técnica y en enormes proyectos de industrialización e infraestructura. Esta “alianza entre la ciencia¹² y la industria” estaría inextricablemente ligada a la pronta desaparición del dinero, del Estado, la burocracia y la administración de justicia (Buxarin, 1971, t. I, pp. 85-86; t. II, p. 119)¹³: una utopía, en la cual también creyeron Marx y Engels. Trockij y Buxarin – como casi todos los marxistas rusos – sostuvieron durante largo tiempo que las decisiones del partido comunista eran la encarnación de la verdad. Esta no se descubría a través del análisis teórico o el debate libre de puntos controvertidos, sino mediante las determinaciones del comité central. En mayo de 1924, cuando los acontecimientos y su soberbia ya lo habían colocado en la oposición, Trockij afirmó que “no se puede tener razón contra el partido” y que el partido siempre la tiene porque es “el único instrumento que la historia concedió al proletariado para resolver sus problemas” (Trockij, 1972, p. 374, 380; Löwy, 1969, p. 281). Según ellos (y miles de comunistas) no se podía tener razón fuera de la ortodoxia decretada por los detentadores momentáneos del poder político. El éxito posterior del stalinismo estuvo garantizado desde un primer momento porque hasta sus adversarios más lúcidos creían que el partido personificaba una verdad histórica superior y una forma de organización política más perfecta que todas las inútiles construcciones de la democracia formal y burguesa.

Es interesante mencionar, así sea de forma muy breve, que mucho antes de la asunción de Stalin al poder supremo las diferentes corrientes de oposición a la ortodoxia leninista – la “Oposición Obrera”, los “Centralistas Democráticos”, la “Verdad Obrera”, las agrupaciones anarco-sindicalistas, los rebeldes de Kronstadt, el “Grupo de los 46” –, no aportaron ningún elemento que posteriormente fructificara un marxismo crítico¹⁴ o promoviese una cultura política genuinamente democrática. Estas tendencias personificaron ciertamente “la

¹² Buxarin afirmó que la “ciencia proletaria” es *per se* superior a toda ciencia burguesa y que por eso los marxistas tendrían el derecho de exigir acatamiento a sus “verdades” (Buxarin, 1933, p. 12).

¹³ Sobre la considerable influencia ejercida en su día por el *ABC del comunismo*: A. G. Löwy, (1969, pp. 125-127).

¹⁴ El término “marxismo crítico u occidental” fue acuñado por *Maurice Merleau-Ponty* en 1955 para denotar una corriente de pensamiento iniciada alrededor de 1923 por Georg Lukács y Karl Korsch y contrapuesta explícitamente a la ortodoxia moscovita (Merleau-Ponty, 1955, pp. 35-37; Anderson, 1976).

consciencia de la revolución”¹⁵, puesto que ellas intentaron con todo candor transformar los ideales de 1917 en realidad: la solidaridad inmediata entre todos los proletarios y revolucionarios, la extinción paulatina del Estado y de sus instancias represivas, la terminación de medidas coercitivas en lo relativo a la libertad de expresión y asociación, la autonomía para las fracciones en el seno del partido y la independencia sindical. Pero se trataba de una oposición profundamente dividida, incapaz de actuar en la esfera político-institucional, interesada sobre todo en restaurar la libertad de acción del movimiento sindical. Eran grupos políticos inmersos completamente en la tradición histórico-cultural del autoritarismo. Al igual que sus oponentes; rehusaban con la misma vehemencia el pluralismo ideológico, la democracia “formal”, las prácticas liberales y la economía de mercado. También fomentaban las mismas prácticas de legitimación ideológica y cultivaban con similar ahínco la vieja máxima de que el fin justifica cualquier procedimiento o camino.

Merleau-Ponty como puente entre dos formas de justificación ideológica

Una de las más notables apologías del terror revolucionario y del uso de cualesquiera medios la realizó *Maurice Merleau-Ponty* (1908-1961) mediante su obra *Humanismo y terror*, publicada originalmente en 1947. Me detengo en *Humanismo y terror*¹⁶ por la relevancia que tuvo en el periodo 1950-1960 como “manual político” (Sebreli, 2005, p. 226) para la formación de muchos jóvenes intelectuales en América Latina y como premonición de lo que vendría como producción teórica en las últimas décadas del siglo XX. En líneas muy generales se puede calificar a la obra de Merleau-Ponty como confusa, ambigua, altisonante y eufónica,

¹⁵ Así las denominó Roberto Vincent Daniels en su exhaustiva y dramática obra: *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet Russia* (1965, pp. 104, 108-109, 121-124, 194, 224, 231, 240), es el estudio más destacado y mejor documentado sobre esta temática. Sobre estos grupos y su trágico destino las excelentes compilaciones: Gottfried Mergner (comp.), *Die russische Arbeiteropposition. Die Gewerkschaften in der Revolution* (La oposición rusa de los trabajadores. Los sindicatos en la revolución), Reinbek: Rowohlt 1972; Frits Kool / Erwin Oberländer (comps.), *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur* (Democracia de los trabajadores o dictadura del partido), Olten / Freiburg: Walter (1967, pp. 141-157) (vol. 2 de la serie: *Dokumente der Weltrevolution* [Documentos de la revolución mundial]).

¹⁶ Utilizo la afamada traducción de Eva Moldenhauer: Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* (Humanismo y terror), 1966 (2 volúmenes).- Se puede consultar fácilmente la traducción al castellano, que contiene algunas imprecisiones, disponible en www.uv.mx/typmal/files/2916/10/M-MERLEAU-PONTY-HUMANISMO-Y-TERROR.pdf

es decir como un genuino antecedente del postmodernismo posterior. Es verdad que este autor a partir de 1951 se acercó al liberalismo que detestaba poco antes (López Sáenz, 2010, pp. 103-121), pero nunca se distanció de sus escritos anteriores¹⁷. Hoy en día la obra de Merleau-Ponty es reconocida como una anticipación del giro de la *filosofía política* a la *filosofía de lo político*, al estilo de Carl Schmitt, y como una de las primeras manifestaciones de la diferencia entre el plano óntico y el ontológico (Ramírez, 2013, pp. 53-68; Eiff, 2012) en la evolución de esta misma disciplina.

En Merleau-Ponty la justificación del terror revolucionario se deriva, entre otros argumentos, de una especie de autoprohibición de ejercer la función crítica: este autor asevera claramente que toda alusión que pueda debilitar la fortaleza del movimiento comunista o de la Unión Soviética debe ser evitada porque representaría, al mismo tiempo, un fortalecimiento del capitalismo occidental (Merleau-Ponty, 1966, p. 90). En esta su primera etapa Merleau-Ponty afirmó que el ámbito occidental había generado sólo una “democracia formal”, que debía ser superada por la “libertad concreta de una civilización proletaria sin desempleo, sin explotación y sin guerra” (Merleau-Ponty, 1966, p. 17). Las libertades formales deberían ser defendidas únicamente si no son favorables a los intereses del imperialismo y a sus mistificaciones liberales. La verdadera humanidad consistiría en la aplicación de la violencia contra los enemigos del proletariado (Merleau-Ponty, 1966, p. 17). El oponerse al absoluto poder de la historia representaría “objetivamente” un acto de traición, punible como tal, aunque “subjétivamente” la persona en cuestión no haya salido del plano intelectual. Por ello los Procesos de Moscú (1936-1938) deben ser vistos como justos y correctos, pues se adelantaron a una posible traición de incalculables consecuencias históricas (Merleau-Ponty, 1966, pp. 87, 110). Merleau-Pont (1966) y, siempre comprensivo para con las necesidades históricas y con su encarnación práctica, el partido comunista, exhibió una clara desconfianza hacia todo esfuerzo por pensar de manera independiente bajo un régimen ya establecido del socialismo realmente existente (pp. 91-100) y fiel a este principio negó la represión masiva bajo Stalin y reafirmó la idea – que no había perdido su popularidad – de que el partido

¹⁷ No es de extrañar que uno de sus pocos biógrafos dedicara sólo escasas líneas a todo el pasado marxista de este filósofo: Xavier Tilliet (1970, pp. 162-163). También: Sonia Kruks, (1981), Chiujea, (2013, pp. 1-15).

siempre tenía razón. Reconoció explícitamente y como algo positivo que el partido comunista ejerciera una función normativa e intelectual similar a la de la Iglesia católica en la Edad Media (Merleau-Ponty, 1966, vol. I, pp. 38, 105, 112-114).

Estos postulados de Merleau-Ponty (1966) han sido compartidos por ilustres pensadores marxistas, que han elaborado complejos teoremas filosóficos para justificar la utilización generosa de cualesquiera medios para alcanzar y consolidar el poder político. “La astucia, la mentira, la sangre derramada y la dictadura están justificadas si de ese modo se posibilita el dominio del proletariado” (vol. I, p. 12). Este pensador sostenía además que en el fondo todos somos culpables (Merleau-Ponty, 1966, vol. I, p. 33, 45). Esta idea había sido formulada anteriormente por Georg Lukács (1885-1971), para quien el ejercicio del poder y las actividades afines pueden ser descritas mediante una visión trágica de la vida: toda decisión es culpable. El hombre político y el luchador socialista sólo podrían elegir entre *formas* de aceptar la culpabilidad. La forma más razonable sería “sacrificar el yo inferior en el altar de la idea superior” (Lukács, 1967, p. 10). El asesinato no es lícito, afirma Lukács en el mismo texto, pero a veces hay que hacerlo, y entonces sería “trágicamente moral”. El terrorista, por ejemplo, no sólo sacrifica su vida por el prójimo, sino también su pureza, su moralidad, su alma para satisfacer la propia ética de dimensión histórica. Los comunistas toman a su cargo los pecados del mundo para redimir el mundo pecaminoso (Lukács, 1967, p. 11; Löwy, 1976). Todo esto tiene el cinismo de la clásica justificación de los medios a causa de los fines, pero ahora la violencia es legitimada mediante argumentos mesiánico-políticos: la monstruosidad del capitalismo exige para su eliminación el uso de métodos monstruosos.

Dentro de esta misma corriente se halla la conocida tesis de Merleau-Ponty (1966): “La violencia es nuestro destino, porque está encarnada en nosotros” (vol. II, p. 15). Este axioma contiene un vigoroso factor de relativismo, pues la culpabilidad estaría totalmente sumergida bajo un contexto político y cultural, transformando la responsabilidad ética individual en algo superfluo y anacrónico. La responsabilidad histórica de un régimen – en este caso: de los gobiernos de la Unión Soviética – se diluye de manera inofensiva si la violencia política es considerada como un fenómeno universal e inherente a la naturaleza

humana. En este mismo contexto se encontraban numerosos pensadores adscritos al llamado existencialismo marxista de Europa Oriental. Para el filósofo checoslovaco Karel Kosík (1926-2003) el ser humano “fundamenta y justifica su actividad cuando se percibe a sí mismo como instrumento de un poder suprapersonal”, es decir cuando creyendo realizar sus intenciones propias, en el fondo ejecuta las leyes de hierro de la historia (Kosik, 1967, p. 230). Si alguien comete un asesinato por razones personales, lleva a cabo evidentemente un vulgar delito. Pero si el mismo acto es perpetrado en el marco de una “intención superior” y como instrumento de la “necesidad histórica”, entonces se convierte en “venganza, justicia, juicio histórico, obligación civil, hecho heroico” (Kosik, 1967, p. 231). De modo similar Lukács aseveró que el trabajo forzado en la Unión Soviética debía ser visto como el “salto al reino de la libertad” (Lukács, 1920, p. 138). Simplificando la doctrina hegeliana afirmó que la libertad no es más que el reconocimiento de la necesidad (Lukács, 1947, p. 463)¹⁸. El individuo actúa adecuadamente como ser social si reconoce la necesidad histórica y se somete a ella.

En resumen: en el centenario de la Revolución de Octubre (1917) se puede aseverar que ninguno de estos autores y dirigentes políticos se atrevió a examinar la hipótesis de que el marxismo en su versión leninista no constituía, en el fondo, la doctrina del proletariado revolucionario, sino la ideología legitimadora de los sectores intelectuales que anhelaban imponer su propio dominio. Hasta hoy esta constelación básica no ha variado en el seno de casi todas las derivaciones de las escuelas sucesorias del marxismo institucional¹⁹. Es decir: todos los argumentos mencionados aquí, a los que no se les puede negar un cierto nivel y una originalidad conceptuales, han servido para encubrir, mediante una doctrina de la emancipación general del género humano, la aspiración de los intelectuales de obtener el poder y el gobierno por ellos y para ellos (Konrád y Szelényi, 1981, pp. 111-112).

¹⁸ La identificación de *libertad* con *necesidad* conformó uno de los pilares del marxismo ortodoxo moscovita hasta 1989.

¹⁹ Al lado del *marxismo institucional*, protegido por las armas y el prestigio de la Unión Soviética, han existido variantes de un *marxismo crítico*, opuesto a la ortodoxia moscovita, y del cual durante el siglo XX se esperaba un pensamiento y una praxis genuinamente humanistas y emancipatorias y, simultáneamente, la readecuación de la doctrina original a la evolución del mundo contemporáneo.

El relativismo actual: aspectos centrales y conclusiones

Partiendo del fundamento esbozado por Merleau-Ponty y de los trabajos más conocidos de los filósofos postmodernistas, se ha desarrollado una politología relativista (Laclau, 2008, pp. 41, 45-46, 91-93), que considera la democracia liberal y pluralista como un fenómeno anacrónico y como un aspecto particular de un desarrollo específico, el de Europa Occidental, que, por ello mismo, no puede pretender una vigencia universal. Esta ciencia política fomenta una amplia “comprensión” con respecto a regímenes autoritarios y populistas, porque estos últimos constituirían testimonios auténticos de paradigmas civilizatorios que se hallan contrapuestos al deplorable imperialismo cultural de Occidente²⁰. Estos pensadores contemporáneos, entre los cuales podemos mencionar a Giorgio Agamben, Alain Badiou, Boris Buden, Ernesto Laclau, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière y Slavoj Žižek, poseen a menudo conocimientos enciclopédicos y generan preguntas interesantes, pero muestran desinterés por el sufrimiento de las víctimas y por las consecuencias de la configuración autoritaria y totalitaria de la vida cotidiana, como si los experimentos del siglo XX no fuesen un testimonio suficiente acerca de las cualidades intrínsecas de estos experimentos sociales. Ellos generan a la postre un clima favorable a un totalitarismo suave, a un neo-stalinismo depurado, como corresponde al siglo XXI. En torno a intelectuales de tendencias similares escribió François Furet (1996) que estos “hombres de letras” eran “ingeniosos, talentosos, llenos de ideas, pero desprovistos de un alma e indiferentes a la verdad” (p. 490). La filosofía política relativista cultiva la ambigüedad terminológica y la insensibilidad frente a los problemas reales de las sociedades sometidas a regímenes autoritarios. La consecuencia es la eliminación de toda diferencia seria entre sistemas totalitarios y modelos democráticos, lo que se consigue mediante el recurso de una elevada pretensión teórica y una erudición académica ciertamente loable²¹.

.

²⁰ Esta posición muy difundida entre pensadores contemporáneos ha sido calificada como una “traición” intelectual, comparable a la que efectuaron notables representantes de la cultura occidental frente a los totalitarismos del siglo XX (Ackermann, 2000).

²¹ Algunos de los autores más importantes de esta línea se hallan reunidos en el volumen colectivo: (Agamben *et.al.*, 2012), con aportes de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross y Slavoj Žižek, especialmente el ensayo de Jean-Luc Nancy, “Democracia limitada e infinita”. También: Colin Crouch (2008).

Desde comienzos del siglo XXI una porción respetable de la filosofía política se consagra a temas similares a los esbozados anteriormente por Merleau-Ponty y remozados por las nuevas concepciones relativistas. Los teoremas que surgen de ahí están edificados sobre la *dimensión de lo contingente* (Marchart, 2010, pp. 9, 16, 21, 189). enaltecida al rango de un nuevo dogma indubitable. Aunque esta idea dista mucho de ser novedosa, ahora constituye el fundamento de la “teoría postfundamentalista de la sociedad” (Marchart, 2013), apoyada en autores como Ernesto Laclau, Jacques Rancière y Giorgio Agamben. Uno de sus principales expositores, Oliver Marchart (Viena 1968), asevera, siguiendo la ortodoxia postmodernista del momento, que todo el cimiento de la democracia es inexistente, pero que ese cimiento, simultáneamente, está siempre “presente a causa de su ausencia” (Marchart, 2013, pp. 67, 186-187, 255). La base y el abismo vienen a ser lo mismo dentro de las acostumbradas paradojas postmodernistas. Curiosamente ese cimiento sigue teniendo efectos aunque no se lo puede constatar empíricamente. Marchart sustituye los conceptos criticados por él como obsoletos – esencia, sustancia, fundamento – por otros aparentemente muy distintos, como lo fortuito y lo aleatorio, pero que, en el fondo, tienen la misma función metafísica de las nociones rechazadas. Esto se percibe en el curioso principio doctrinario de la “necesidad contingente”, que Marchart adopta de Agamben (Marchart, 2013, pp. 75-78; Agamben, 2003, p. 42).

Como numerosos pensadores relativistas, Marchart proclama incesantemente sus simpatías por la izquierda, postulando, al mismo tiempo, la autonomía de lo político (Marchart, 2013, p. 48) con relación a otras esferas de la actividad humana e introduce la ya mencionada distinción entre *la* política y *lo* político, que correspondería a la diferencia entre ser y ente, entre lo óntico y lo ontológico, postulada por Martin Heidegger (Marchart, 2013, pp. 13, 18, 22; Bourdieu, 2015). Pese a la mención de esta autoridad, la distinción permanece en la habitual confusión cara al postmodernismo. Citando a los clásicos y a pasajes bíblicos, Marchart pretende llamar la atención sobre algo muy sencillo y conocido: hay que recobrar lo óntico, es decir: lo particular, lo específico y concreto, y protegerlo de lo ontológico, lo general, lo abstracto y lo dirigido a fines prefijados de antemano. Y hay que recuperarlo utilizando la prudencia (*phronesis*) aristotélica, el pragmatismo y el

principio de plausibilidad (Marchart, 2013, pp. 240-241, 245-247, 249) El postfundamentalismo de Marchart se revela como una concepción teórica muy modesta y muy poco original: intensificar el sentido común a favor de responsabilidad social, de la “heterogeneidad de la propia identidad” y “la fragilidad de los propios fundamentos” (Marchart, 2013, p. 363)²².

Siguiendo el legado de Jean-Luc Nancy y Oliver Marchart, Boris Buden (Zagreb 1958) aseveró que ciento cincuenta años de pensamiento marxista no pueden ser un error (Buden, 2009, p. 47). Él calificó al desarrollo de Europa Oriental a partir de 1989 como una mera “contrarrevolución” (Buden, 2009, p. 73, 80)²³ en cuanto habría sido una pérdida del sentido de la experiencia social que brinda la comunidad sustancial (Buden, 2009, p. 74, 82-84). Esta última no es explicitada claramente, sino evocada con emoción como aspecto de lo político, de lo inefable, ante el cual decisiones democráticas – elecciones libres – y reflexiones de tipo racionalista – como las de Jürgen Habermas – no tendrían ninguna significación profunda (Buden, 2009, p. 52, 59, 83). No es de extrañar, entonces, que Buden considere al terror stalinista como una medida inofensiva de política cultural y que sostenga que la evolución europea de la segunda mitad del siglo XX puede ser comprendida preferentemente por medio del desarrollo de la cultura, el arte y la música populares²⁴. Frente a este intento paradójicamente erudito de evadir un análisis adecuado de los problemas actuales, no hay mucho que agregar.

Lo que empezó de manera inocente como la dilución teórica del concepto de ideología se ha transformado paulatinamente en la pérdida de la dimensión crítica y en la dificultad de analizar de modo adecuado los fenómenos contemporáneos de la política. El relativismo axiológico que ha resultado de todo esto tiende a exhibir indiferencia ante la calidad intrínseca de los regímenes políticos y ante el sufrimiento concreto de los habitantes

²² Para una visión crítica de esta temática ver a Peter Mair, *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental* (2015).

²³ Apoyándose curiosamente en expresiones de Louis de Saint-Just.

²⁴ Buden (2009) hace un uso inflacionario de los prefijos post- y retro- y de vocablos altisonantes [la sociedad “postsocial”, “el Dios liberado”, el “Dios reencontrado”, la “utopía después del fin de la utopía” y afines] para esclarecer las derivas del mundo contemporáneo. (pp. 90-107, 119-124).

de sistemas populistas o autoritarios. Y lo más notable es que este proceso ha ido acompañado por la elaboración de ideologías justificatorias de la facticidad político-histórica del momento, tarea subalterna que ha sido llevada a cabo por algunos de los representantes más ilustres del pensamiento progresista del siglo XX y del relativista del siglo XXI. Boris Buden, Oliver Marchart, Slavoj Žižek y otros estudian la inmensa relevancia de las redes sociales y las utilizan con gran virtuosismo –fenómenos contemporáneos que marchan a paso de escándalo y confusión–, pero otra cosa, mucho más grave, es ocultar la función a veces perversa de esas mismas redes, que impiden la formación de una opinión pública estable, crítica y razonable. El conformarse con las postverdades de estos autores es presuponer que la civilización del espectáculo y el sensacionalismo representa la última palabra de los esfuerzos teóricos.

Bibliografía

Ackermann, U. (2000). *Sündenfall der Intellektuellen. Der deutsch-französische Streit nach 1945* [El pecado original de los intelectuales. La disputa germano-francesa a partir de 1945]. Stuttgart: Klett-Cotta.

Adorno, T. (1966). *Negative Dialektik* [Dialéctica negativa]. Frankfurt: Suhrkamp.

Agamben, G. (2003). *Die kommende Gemeinschaft* [La comunidad futura]. Berlín: Merve.

Agamben, G. et. al. (2012). *Demokratie? Eine Debatte* [¿Democracia? Un debate]. Berlín: Suhrkamp.

Anderson, P. (1976). *Considerations on Western Marxism*. Londres: New Left Books.

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.

- Bourdieu, P. (2015). *Die politische Ontologie Martin Heideggers* [La ontología política de Martin Heidegger]. Berlín: Suhrkamp.
- Brinkmann, H. (1971). *Stalin – Theoretiker der Bürokratie* [Stalin – teórico de la burocracia]. Giessen: Rotdruck.
- Buden, B. (2009). *Zone des Übergangs. Vom Ende des Postkommunismus* [Zona de la transición. Sobre el fin del postcomunismo]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Buxarin, N. (1933). *El materialismo histórico*, Madrid: Cenit.
- Buxarin, N. (1970 [1920]). *Ökonomik der Transformationsperiode* [Economía del periodo de transformación]. Reinbek: Rowohlt.
- Buxarin, N. I. y Preobraženskij, E. A. (1971 [1919]). *ABC du communisme*. París: Maspero, t. I-II.
- Capdevilla, N. (2006). *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Colletti, L. (1977). *Marxismus und Dialektik* [Marxismo y dialéctica]. Frankfurt: Ullstein 1977.
- Cooper, B. (1979). *Merleau-Ponty and Marxism: from Terror to Reform*. London: U. P.
- Crouch, C. (2008). *Postdemokratie* [Postdemocracia]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Chiujea, M. (2013). *Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism*. *Opticon* 1826, 15(7), 1-15.
- Daniels, R. (1965). *The Conscience of the Revolution. Communist Opposition in Soviet*

Russia. Cambridge: Harvard.

Deutscher, I. (2007-2016). *Trotsky*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 3 volúmenes.

Eiff, L. (2012). *Merleau-Ponty y el sentido de lo político*. *Tópicos*, (23).

Furet, F. (1996). *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Madrid: FCE.

Habermas, J. (1973). *Die Utopie des guten Herrschers* [La utopía del gobernante bueno]. En J. Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* [Cultura y crítica. Ensayos dispersos]. Frankfurt: Suhrkamp.

Heitman, S. (1966). *Zwischen Lenin und Stalin: Nikolaj I. Buxarin* [Entre Lenin y Stalin: Buxarin]. En L. Labedz (Comp.), *Der Revisionismus* [El revisionismo] (pp. 96-114). Colonia/Berlín: Kiepenheuer & Witsch.

Huhn W. (1973). *Trockij – der gescheiterte Stalin* [Trockij – el Stalin fracasado]. Berlin: Kramer.

Kettler, D. (1967). *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19* [Marxismo y cultura. Mannheim y Lukács en las revoluciones húngaras de 1918/19]. Neuwied/Berlín: Luchterhand.

Konrád, G. y Szelényi, I. (1981). *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht* [La intelectualidad en camino al poder de clase]. Frankfurt: Suhrkamp.

Kool, F. y Oberländer, E. (Comps.). (1967). *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur* [Democracia de los trabajadores o dictadura del partido]. Olten- Freiburg: Walter.

- Kosík, K. (1967). *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt* [La dialéctica de lo concreto. Un estudio sobre la problemática del Hombre y del mundo]. Frankfurt: Fischer.
- Krause, D. (1971). *Noch einmal: Was ist Ideologie? Ideologiekritik als Absage an die Aufklärung* [Otra vez más: ¿Qué es ideología? La crítica de ideologías como renuncia a la Ilustración]. *Das Argument*, 13(66), 523-550.
- Kruks, S. (1981). *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Brighton: Harvester Press.
- Laclau, E. (2008). *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.
- Lemberg, E. (1971). *Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion* [Ideología y sociedad. Una teoría de los sistemas ideológicos, de su estructura y función]. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lenin, V. (1960 [1902]). *Was tun?* [¿Qué hacer?]. En V. I. Lenin, *Werke* [Obras] (pp. 361-365). Berlin/RDA: Dietz, T. V.
- López Sáenz, M. C. (2010). Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. *Daimon*. (51), 103-121.
- Löwy, A. G. (1969). *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Buxarin: Vision des Kommunismus* [La historia universal es el Juicio Final. Buxarin: visión del comunismo]. Viena: Verlag.
- Löwy, M. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1919*, París: Presses Universitaires de France.
- Lukács, G. (1967 [1919]). *Taktik und Ethik* [Táctica y ética]. En G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* [Escritos sobre ideología y política]. Neuwied-Berlín: 252
- Cambios y Permanencias*, ISSN 2027-5528, Vol. 8 No. 2, julio-diciembre de 2017, pp. 233-255

Luchterhand.

Luxemburg, R. (1971). *Schriften zur Theorie der Spontaneität* [Escritos sobre la teoría de la espontaneidad]. Reinbek: Rowohlt.

MacInnes, N. (1972). *The Western Marxists*, New York: Library Press.

Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*. Madrid: Alianza.

Mannheim, K. (1980 [1929]). *Ideology and Utopia*. Londres: Routledge.

Marchart, O. (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* [La diferencia política. Sobre el pensamiento de lo político en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben]. Berlin: Suhrkamp.

Marchart, O. (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft* [El objeto imposible. Una teoría postfundamentalista de la sociedad]. Berlin: Suhrkamp.

Marie, J.J. (1972). *El trotskismo*. Barcelona: Península.

Marx, K. y Engels, F. (1972). *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos* [La comuna rusa. Crítica de un mito]. Munich: Hanser.

Mayorga, R. A. (1982). *Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica*. En F. Rojas Aravena (Comp.). *América Latina: ideología y cultura*, (pp. 119-145). San José de Costa Rica: FLACSO.

Merleau-Ponty, M. (1955). *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.

- Merleau-Ponty, M. (1966). *Humanismus und Terror* [Humanismo y terror]. Frankfurt: Suhrkamp, 2 vol.
- Mergner G. (Comp.). (1972). *Die russische Arbeiteropposition. Die Gewerkschaften in der Revolution* [La oposición rusa de los trabajadores. Los sindicatos en la revolución], Reinbek: Rowohlt.
- Moore, B. (1965). *Soviet Politics – The Dilemma of Power. The Role of Ideas in Social Change*. New York: Harper & Row.
- Negt, O. (1969). *Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie* [Marxismo como ciencia legitimatoria. Génesis de la filosofía stalinista]. En A. M. Deborin y N. I. Buxarin. *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus* [Controversias sobre el materialismo dialéctico y mecanicista] Frankfurt: Suhrkamp.
- Papioannou, K. (1967). *L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, París: Pauvert.
- Ramírez, M. T. (2013). *Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX. Astrolabio, (14), 53-68.*
- Rossi-Landi, F. (1980). *Ideología*. Barcelona: Labor.
- Schliwe, H. (1968). *Der marxistische Begriff der Ideologie und das Wesen und die Funktion der sozialistischen Ideologie* [El concepto marxista de ideología y la esencia y la función de la ideología socialista]. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie, 16(9)*.
- Schnädelbach, H. (1969). *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffserklärung* [¿Qué es ideología? Ensayo de aclaración conceptual]. *Das Argument, 10(50), 77-85.*

- Sebreli, J. J. (2005). *El tiempo de una vida. Autobiografía*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Stalin, I. (1970a). *Zu den Fragen des Leninismus* [Sobre las cuestiones del leninismo]. Frankfurt: Fischer.
- Stalin, I. (1970b). *Schriften zur Ideologie der Bürokratisierung* [Escritos sobre la ideología de la burocratización]. Reinbek: Rowohlt.
- Tilliete, X. et al. (1970). *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. París: Seghers.
- Trockij, L. D. (1963 [1920]). *Terrorisme et communisme. L'Anti-Kautsky*. París: Union Générale d'Éditions.
- Trockij, L. D. (1968 [1936]). *Verratene Revolution* [La revolución traicionada]. Frankfurt: Neue Kritik.
- Trockij, L. D. (1970). *Unsere politischen Aufgaben* [Nuestras tareas políticas]. En L. D. Trockij, *Schriften zur revolutionären Organisation* [Escritos sobre la organización revolucionaria].
- Trockij, L. D. (1971). *Die permanente Revolution* [La revolución permanente]. Frankfurt: EVA.
- Trockij, L. D. (1972). *Discurso ante el XIII Congreso del PCR (B)*. En K. Papaioannou, *Marx et les marxistes*, París: Flammarion.
- Wilde, H. (1969). *L. D. Trockij*. Reinbek: Rowohlt.
- Wittfogel, K. (1977). *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht* [El despotismo oriental. Una investigación comparada sobre el poder total]. Frankfurt: Ullstein.