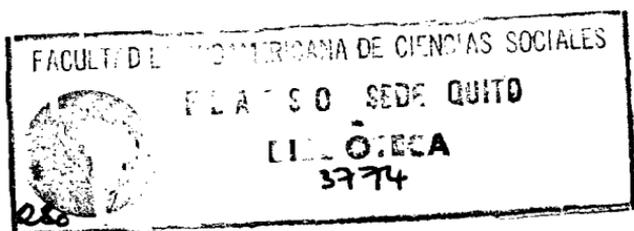


# AMERICA LATINA: ideología y cultura

Daniel Camacho — Emilio de Ipola  
Liliana de Riz — René Antonio Mayorga  
José Luis Najenson — José Nun

Edición: Francisco Rojas Aravena



ediciones

**FLACSO**

colección 25 aniversario

San José, Costa Rica, 1982

307  
R638am  
2.2  
6

REG. 3919  
CUT. 327  
BIBLIOTECA

Primera Edición:  
Ediciones FLACSO  
Diciembre de 1982

© Ediciones FLACSO

Este libro es editado por la Secretaría General de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Las opiniones que en los artículos se presentan así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

306  
A512a

América Latina, ideología y cultura / Daniel Camacho (y otros). --  
Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena. --  
San José, C.R. : EUNED, 1982  
168p. : (Colección 25 aniversario).

ISBN: 84-89401-04-7

1. Ideología. 2. Cultura. 3. Ciencias Sociales. 4. Aculturación.



Impreso en Costa Rica  
en los Talleres Gráficos de la Editorial EUNED  
Reservados todos los derechos  
Prohibida la reproducción total o parcial  
Hecho el depósito de ley

## CONTENIDO

<i>PREÁMBULO</i> . . . . .	7
<i>PRESENTACIÓN</i> . . . . .	9
El Otro Reduccionismo JOSÉ NUN . . . . .	13
Cultura, Ideología y Democidio JOSÉ LUIS NAJENSON . . . . .	51
Un Juego de "Cartas Políticas". Intelectuales y Discurso Autoritario en la Argentina Actual EMILIO DE IPOLA - LILIANA DE RIZ . . . . .	83
Ideología y Crítica de la Ideología: Reflexiones en Torno a una Alternativa Teórica RENÉ ANTONIO MAYORGA . . . . .	113
La Interiorización de la Dominación Ideológica DANIEL CAMACHO . . . . .	157

CULTURA  
IDEOLOGIA  
Y DEMOCIDIO

José Luis Najenson

## 1. ¿IDEOLOGIA VS. CULTURA?

### 1.1 Cultura: un concepto polisémico

En la historia del concepto de cultura, la acepción “vulgar” —sin sentido peyorativo— precede a la acepción “antropológica” o científica, cuyo tratamiento inicial coincide con el surgimiento de la Antropología como ciencia moderna (Tylor, Morgan, Ratzel, Frobenius, etc.) a fines y principios de siglo. Entendiendo “acepción”, como una orientación general que engloba conjuntos de definiciones diversas en torno a supuestos comunes. La acepción vulgar considera la cultura, básicamente, como “productos de excepción” 1/: las manifestaciones más elevadas del arte, la filosofía, la literatura —tanto en los “productores” como en los “portadores” de aquéllas— y un conjunto más indefinido de prácticas, pautas o actitudes, como el refinamiento en las maneras y hábitos de vida, frecuentemente inspirado en el de las clases dominantes. En este sentido, habría clases y grupos, hombres y pueblos, más o menos “cultos”; o, incluso, clases, hombres y pueblos “sin cultura”. El énfasis útil de la acepción vulgar reside en concebir la cultura como un “bien” —eventualmente una mercancía— cuya “apropiación” es diferente según las sociedades, sectores sociales e individuos; en términos de acceso y privilegio. El lastre obsoleto de la acepción vulgar es la admisión de la “no cultura” o, al menos, de la existencia de hombres, clases y sociedades culturalmente “avanzados” o “atrasados” (la antinomia “civilización y barbarie” en términos valorativos), de carácter eurocéntrico. La acepción antropológica que así denominamos porque surge con la moderna ciencia del Hombre, de la que constituye su objeto inicial o constitutivo; y, explícita o implícitamente, a pesar de la multiplicidad de definiciones, conlleva un consenso —acerca de su carácter fenoménico— entre la mayoría de los antropólogos 2/, podría formularse con la proposición de Tylor: “el todo que engloba” (Primitive

Culture 1871) 3/. En nuestras palabras: “la totalidad de la obra y la práctica del Hombre, en todo el tiempo y todo el espacio, incluyendo la parte de la naturaleza transformada por el Hombre y a este último, en cuanto cultura” 4/. El énfasis válido de la acepción antropológica yace en la consideración de que *todos* los hombres, clases, grupos y pueblos han sido, son y serán “cultos” por definición: el hombre es un animal —el único— que crea cultura; y no se concibe, por lo tanto, la existencia de “pueblos sin cultura”, así como no puede plantearse la existencia de “pueblos sin historia”. Lo problemático de la acepción antropológica reside en que no contempla las diferencias culturales provocadas por el desigual proceso de apropiación entre los grupos, las clases y los individuos de cada sociedad. De donde proponemos la complementariedad de ambas acepciones, en un intento por superar las carencias de que adolecen al considerarlas unilateralmente; reconociendo, además, la necesidad de una dimensionalización más inclusiva a partir de dicha complementariedad. Es decir, metafóricamente, que manteniendo su “esencia” como obra y práctica global del Hombre —única noción fenoménica posible— pueda ser aplicada a cualquiera de sus múltiples “formas” según coordenadas histórico-geográficas y sociales (siendo estas últimas las referidas a las diferencias —en el estilo de vida— de clases y grupos en el interior de una sociedad específica).

## 1.2 “La” y “las” culturas

La primera y más general de tales “dimensiones” de la cultura la constituiría la propia acepción antropológica, entendida como marco de referencia indispensable o totalidad máxima; es decir, un referente teórico de la cultura como “fenómeno” y objeto global de estudio, que permite la derivación de un conjunto de dimensiones más específicas basadas en la mencionada complementariedad. La premisa que subyace a esta primera dimensión es la contradicción “Hombres—Cosmos”, de la cual la cultura sería la síntesis. Desde esta perspectiva, la primera dimensión totalizante podría expresarse como “la” cultura en su máxima extensión y diversidad espacio-temporal, cuyo sujeto histórico no puede ser otro que la humanidad en su conjunto y devenir. El punto de partida en la contradicción Hombre—Naturaleza (Cosmos es sólo un término alternativo de mayor amplitud), permitiría pensar en una transferencia teórica al contexto marxiano desde la antedicha contradicción, que Marx ubicó en la base del proceso de “producción y reproducción de la vida social, material y espiritual” (otra posible formulación de la acepción más inclusiva de la cultura). Posibilitaría, también, una reconsideración —en otro contexto— de la acepción antropológica de cultura, rechazada por el marxismo dogmático en función de

un siglo de “antropología burguesa”, que no ha podido ser eficazmente reemplazada por categorías como “formación social” y “modo de producción”. que apuntan a otras concreciones, también complementarias, del todo social.

La segunda dimensión necesaria haría referencia a “*las*” culturas, como estilos de vida diferenciados de diversas formaciones sociales en un tiempo y espacio históricos definidos. Implica una parcialización de la primera dimensión, en el doble sentido de designar la totalidad (obra y práctica global del hombre), pero referida (a una sociedad histórica particular) como su “forma de vida”; es decir, un estilo de vida específico, que constituye a su vez una totalidad en sí, y es en cierto modo único y original en cada caso. Si el sujeto o agente posible de la primera dimensión es la especie humana como un todo, los portadores de la segunda dimensión son “sociedades enteras”; no clases u otros segmentos sociales —a los que apuntan las siguientes dimensiones— sino pueblos, naciones, tribus, etc.; constituídos en formaciones sociales relativamente diferenciadas como las culturas que portan 5/. Una tercera y cuarta dimensiones posibles, que incorporarían ya las distinciones en términos de apropiación y privilegio contenidas en la complementaria acepción vulgar, la constituye la oposición: “cultura hegemónica—culturas subalternas”. Dicha oposición, que a su vez complementa la que subyace implícita en las dos primeras dimensiones (“la cultura”—“las culturas”) y que no pueden darse una sin la otra, proviene de la proposición gramsciana de la existencia —y necesidad— de una “historia de las clases subalternas” 6/. Los antropólogos gramscianos contemporáneos (Lombardi Satriani, Cirese, etc.) 7/ lo llevaron al plano del estudio de la cultura de colectividades populares históricas y de la cultura como subalternidad y contestación o resistencia a la hegemonía, que para ellos tiene también —además de la ideología— una “connotación” cultural más amplia que aquella. Una quinta y sexta dimensiones podrían referirse a los conceptos de “cultura de masas” (en el sentido de la “escuela de Francfort”, Adorno, Horkheimer, Bell, etc.) 8/ y al de “cultura alternativa” (en la significación de Girardi).

### 1.3 Cultura como “civilización”

Se trata de una especificación de la dimensión primera, desde el punto de visto evolutivo. Categoría común al pensamiento evolucionista y marxista desde Morgan y Engels, el término civilización hace referencia más que a un tipo específico de cultura, de forma de vida, a un momento en el desarrollo cultural de una sociedad que involucra —entre otros rasgos— la formación de ciudades (civitas). Su establecimiento se hace posible sólo a partir de determinado nivel en el desarrollo de las

fuerzas productivas de una formación social, en que se haya logrado generar el excedente económico suficiente para mantener una clase liberada de la tarea de producción directa, que es la que impulsa el desarrollo cultural (calendario, religión de "Estado", a menudo alfabeto, etc.) 10/. En general, el advenimiento de la civilización coincide con el de la sociedad de clases 11/. A esta noción clásica de civilización, que incluye en un mismo estadio a todas las culturas urbanas desde los comienzos, es necesario incorporarle algunos matices con el objeto de problematizar el heterogéneo desarrollo cultural de la humanidad en la época contemporánea. Estamos hoy en un proceso de transición que, por un lado, va paulatinamente homogeneizando aquellos aspectos de las "formas de vida" de las sociedades que sufren el impacto de la transmisión tecnológica y científica, proveniente de los países altamente desarrollados. Por otro, puede observarse en ciertas áreas periféricas un renacimiento cultural y la afirmación de valores vernáculos, que contrasta con la dependencia económico-tecnológico-militar y con la penetración ideológica desde los centros hegemónicos. Esta doble tendencia contradictoria está en la base de la elasticidad de las actuales fronteras de civilización, que parecen desdibujarse en ciertos niveles y reaparecer en otros, estar en todas partes y, a la vez, en ninguna. E incluso esas dos palabras míticas "Oriente" y "Occidente", quizá nunca fueron mejor definidas que en aquella afirmación de Borges: "¿Qué son el Oriente y Occidente? Si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, lo ignoro" 12/.

#### 1.4 La ideología como "síntesis" de la cultura

Al concepto de ideología le adscribimos también dos acepciones básicas y complementarias, que orientan la multiplicidad de definiciones existentes: la de "Weltanschauung" o concepción del mundo y de la vida (siendo éste su sentido positivo) y la de "falsa conciencia o deformación, y ocultamiento de la realidad" (en su sentido negativo). El uso del concepto de ideología como categoría de las ciencias sociales se origina en el pensamiento de Marx y Engels. Como concepto filosófico es considerablemente anterior: fue esbozado por Condillac a mediados del siglo XVII, y sistematizado por los llamados "ideólogos" franceses de la última década del siglo XVIII y las dos primeras del siglo XIX. Destutt de Tracy considera a la ideología como la disciplina filosófica más general, en cuanto estudio de las representaciones y del objeto del saber 13/. No obstante la diversidad de definiciones existentes, dichas acepciones básicas de la ideología se infieren de la literatura marxista desde sus comienzos. En Marx se encuentra en ambos sentidos, como superestructura (positivo), por ejemplo, en el "Prólogo la contribución a la crítica de la economía política"; y como conciencia

falsa u ocultamiento de la realidad, por ejemplo, en la "Ideología alemana" (negativo) 14/. Si partimos del punto de vista de que ambas acepciones básicas —como en el caso del concepto de cultura— no son excluyentes, sino complementarias, se provee una vía de interpretación que supera la oposición "ideología—ciencia" concebida en términos excluyentes; ya que esta última hace referencia —unilateralmente— a la acepción de la ideología como conciencia falsa en relación a una "conciencia verdadera" o "científica". La complementariedad de las acepciones implicaría una óptica dinámica (en su devenir histórico) y no dicotómica en su confrontación con la ciencia o el conocimiento, también entendido en términos de proceso histórico. Es decir, la "verdad" de la ciencia no sería de carácter absoluto sino un "hasta aquí y ahora", en función del desarrollo del conocimiento humano, y la ideología no sería enteramente una conciencia falsa "ab definitio". Tendríamos, en cambio, ideologías "más o menos científicas" y ciencia "más o menos ideológica", en diversos momentos del proceso de conocimiento humano; lo que no implica, necesariamente, un criterio evolucionista estricto de la historia de las ideas o del saber de la especie. Ideología y ciencia formarían parte de un todo orgánico —la concepción del mundo y de la vida— que es verdadero y falso a la vez aunque se haya logrado, en algunos casos, superar la "deformación de clase" de las ideologías, es decir, el ocultamiento de las relaciones de explotación y opresión. La otra deformación, insuperable a nuestro juicio, es la inherente a la condición humana, como proceso (histórico y natural), y por lo tanto incompleto. Aquí aludimos al concepto gramsciano de "ignorancia relativa" 15/ del conocer científico: un saber al que no se ha accedido, por la carencia de medios tecnológicos o conceptuales, y a la naturaleza histórica, cambiante, del quehacer humano. Pero, a diferencia de Gramsci, no creemos que esa "ignorancia relativa" pueda ser completamente superada alguna vez, en tiempos futuros. Siempre habrá un conjunto de preguntas finales —las que marcan el objeto y sentido de la reflexión filosófica— que no podrán ser contestadas (o probadas) de manera exhaustiva; afortunadamente, pensamos, so pena de suponer el fin de la existencia humana. Parafraseando a Croce, no sabríamos qué hacer con las respuestas a todas nuestras preguntas. Lo permanentemente "falso" de la ideología (y por ende de la ciencia) estaría, entonces, no tanto o no sólo en la deformación de clase de la conciencia de la realidad, sino en el rasgo de incompletitud y transformación permanente de la naturaleza humana y su cultura.

Por otra parte, si entendemos la ideología como concepción del mundo y de la vida, falsa y verdadera a la vez, o más o menos científica según el devenir histórico, (ninguna visión del mundo se ha construido con elementos científicos exclusivamente, ni tampoco prescindiendo totalmente de ellos o del saber empírico) aquella —la ideología—

constituye un marco de referencia para la acción, para la práctica social, fundamentalmente pero no sólo para la práctica política, en tanto síntesis de la cultura en las diversas dimensiones de esta última. Dado que en cada coyuntura histórica y política, y en la vida cotidiana, los hombres, clases, grupos y aun sociedades enteras no escindidas interiormente en clases, no hacen uso de (o ponen en juego) la totalidad de su cultura, sino de una síntesis de ella. Dicha síntesis, expresada en ideas, creencias, valores, símbolos, signos, etc., es la ideología en sentido positivo, la "Weltanschauung", que incluye como núcleo fundamental la ideología "propriadamente" política. A su vez, tal síntesis forma parte de la cultura, como totalidad, en sus distintas dimensiones, una de las cuales constituye la mencionada "ideología política". Otras dimensiones de la ideología, en cuanto visiones del mundo particularizadas, se refieren a las diversas clases y grupos de una sociedad individual. Así, "la Cultura" como síntesis dialéctica de la contradicción "Cosmos-Hombre", respectivamente (tesis y antítesis) se diferencia de la ideología en su acepción sustantiva —concepción del mundo y de la vida— que es una síntesis de la cultura en el sentido de "epítome", de mediación indispensable para la práctica social, y con la que se encuentra en una relación "parte-todo". Es decir, la ideología en su acepción positiva (o substantiva) es, en última instancia, cultura, fenoménicamente hablando, pero constituye uno de sus aspectos estructurales (como superestructura); mientras la cultura como un todo rebasa e incluye las estructuras, siendo, desde esta perspectiva, "aestructural", o sólo parcialmente estructural. (La "base material": fuerzas y relaciones productivas, constituye otro de sus aspectos estructurales). No sólo porque, además de las estructuras en sentido marxiano, coexisten en ella componentes "no-estructurales", sino porque desde una óptica totalizadora, la cultura (en sus diversas dimensiones), como categoría de análisis, no apunta al relevamiento de lo estructural. Por ejemplo, la cultura en sus dimensiones de "cultura hegemónica—culturas subalternas", implica mucho más que las relaciones vigentes de producción y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, o las ideologías antagonicas involucradas: apunta a la reconstrucción de la totalidad del estilo de vida (y de éste como totalidad) en la máxima consideración posible de rasgos, que dibujen las líneas de consenso y contestación, las pautas compartidas y divergentes de las formas de vida de las clases y grupos en cada caso; en suma, el análisis de la "diferencia" como objeto de la ciencia antropológica, según el feliz aserto de Duvignaud 16/.

Para finalizar este acápite, podríamos resumirlo en términos de cuatro oposiciones complementarias:

- a) “La” cultura como “el todo que engloba” y “las culturas” o estilos de vida de sociedades históricamente delimitadas.
- b) “Cultura hegemónica” (nacional) y “culturas subalternas” (o de las clases y grupos subordinados en dicha sociedad). Estilos coexistentes de vida, como totalidades en sí mismos, dentro de la totalidad mayor y más heterogénea, de la cultura de una sociedad concreta.
- c) “Cultura de masas” y “cultura alternativa”. O sea, modos de vida superimpuestos a las clases y grupos subalternos, en contraste con los modos alternativos generados por estos últimos. (El concepto de “cultura alternativa” constituye una categoría exploratoria de la investigación antropológico-política. En otro trabajo la hemos definido, tentativamente, en los siguientes términos: “Es una cultura ‘potencial’ en cuanto totalidad, un ‘embrión’ de cultura que puede o no devenir en otra cultura hegemónica y cuyos rasgos pueden o no sobrevivir; pero representa una posibilidad, una alternativa, en suma. En confrontación con la cultura hegemónica y la de masas, es también lo que pudo o podría ser; y en este sentido participa parcialmente de la ‘utopía’, de lo porvenir, del sueño compartido de las colectividades oprimidas” 17/. Como ejemplos históricos: el estilo de vida de la “República de los Palmares”, que construyeron los negros fugitivos de los ingenios bahianos durante la colonia, o el de los filibusteros en la isla de La Tortuga.  
Como ejemplos actuales de rasgos alternativos de cultura: la resistencia al consumismo en fábricas y universidades italianas, estudiada por Girardi. La cultura alternativa —en cuanto tal— se opone también a las restantes dimensiones mencionadas, además de la cultura de masas; aunque la oposición con esta última asuma un carácter más claramente antagonico, dado su sesgo de super-imposición y empobrecimiento que la convierten en lo contrario, básicamente de aquélla.
- d) “Cultura”, en todas sus dimensiones, e “ideología” (en todas las suyas); en relación “parte-todo”, es decir, como categorías analíticas diferenciales, a pesar de su identidad

fenoménica, que apuntan a distintas concreciones de lo social y a distintos niveles de totalidad (estilos globales de vida, visiones del mundo, respectivamente).

## 2. ¿INTELECTUALES VS. FILOSOFOS?

Las ciencias del hombre y la cultura, tanto como la filosofía, son un producto de Occidente; de la mal pero insustituiblemente llamada "civilización occidental", cuyas culturas constitutivas básicas —aunque no únicas— fueron (y éste es un reconocimiento consensual desde Pablo de Tarso o Filón de Alejandría, hasta Sartre y Borges) la helena y la judía. El cristianismo, que es más que religión y teología (una "hermenéutica" diría Bultmann), representa sólo un aspecto esencial de aquel encuentro e interpenetración cultural que apenas culmina o madura en el Siglo I. Y aunque el surgimiento de la Antropología contemporánea, como ciencia de la cultura, se realiza en el Siglo XIX, el descubrimiento de la relatividad cultural y de la autonomía de la cultura proviene de la filosofía griega, específicamente de la sofística. Los sofistas (Protágoras, Georgias, etc.) en sus peregrinaciones por la Hélade y fuera de ella, aprehenden la diversidad de estilos de vida y aprenden a juzgar cada estilo según sus propios cánones, desacralizando su propia cultura, así como las demás. Al despojar a toda cultura de su carácter sagrado (una de las formas del "etnocentrismo" universal), que la cristiandad restaurará, en parte, los sofistas admiten que aquélla —la cultura— puede ser cambiada junto con el Hombre: "medida de todas las cosas". Estipulando el carácter "no sagrado" de la y las culturas, los sofistas instauran un "humanismo radical" que va a ser retomado como supuesto (sin reconocer su origen) por la ciencias de la cultura y la antropología contemporánea; supuesto gnoseológico que conlleva el de la "reforma" o transformación del Hombre, a través del cambio de su cultura, de la que sería único creador. ¿Cuánto dista, en este sentido, la "sofrosyné" (o el "arte práctico" de los sofistas) de la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach, en cuanto negación de la "filosofía contemplativa" e imperativo de transformar el mundo?

Pero la negativa, hasta cierto punto escéptica, de los sofistas a determinar al Hombre en relación al Ser, hace de aquél "la medida de sí mismo": un animal no ya "metafísico" sino "cultural", ubicado en una civilización que "delimita todo lo que es y lo que puede" 18/. Ya no hay búsqueda de "la Verdad", sino de "lo verdadero—humano", y el problema del conocimiento no se plantea en fundición del Ser, sino del lenguaje. Los sofistas son los primeros en esbozar una teoría "panlingüística" de la cultura. La importancia que los sofistas adjudicaron al lenguaje es sólo comparable a la que le atribuyeron

—mucho después— los formalistas rusos y la “Antropología Estructural”, y desde esta perspectiva también constituyen sus precursores tempranos. Al descartar a los dioses como productores de leyes, el lenguaje deviene en sustituto de la divinidad o lo sagrado, en tanto otorga vigor a las leyes; y al ser considerado como algo “dado” —al igual que la cultura de la que es parte— se vuelve suficiente en sí mismo y “dispensa de la metafísica” 19/. También la concepción de la ideología, aporte filosófico máximo de Marx como crítica radical a la filosofía, dispensaría de la metafísica; no obstante el retorno de algunos marxistas ulteriores a una metafísica materialista o, como lo llamó Sartre, al “dogmatismo metafísico de la materia” 20/.

Para los sofistas, el lenguaje se torna el único objeto de estudio posible como esencia de la cultura; los textos clásicos de una sociedad eran considerados “substancia de su civilización”. Por lo tanto, apropiarse del lenguaje, ya sea mediante “oratoria” o “controversia”, apropiarse del verdadero poder. (¿La “agitación” y la “polémica”, en la obra de Marx y Engels, no tienen un papel similar, salvando la distancia teórica e histórica?). La influencia sobre —y acción entre— los hombres sólo es posible a través del lenguaje que para los sofistas tenía un carácter “demoníaco”, creador y compulsivo, comparable a la violencia. (Recuérdese la fuerza “retórica” y agresión verbal de algunos capítulos de la “Ideología Alemana”, como “El Concilio de Leipzig”, o las diatribas de la “Neue Rheinische Zeitung” contra Rusia; o asimismo, las feroces invectivas de Marx y Engels contra Lassalle y Bakunin).

Ahora bien, la crítica de los filósofos a los sofistas, especialmente la de Platón, asume un carácter diferente —mucho más despiadado— que la destinada a otros filósofos como Parménides. Mientras la crítica a este último se mueve dentro del campo filosófico, “entre iguales”, podríamos decir, la sofística en su conjunto es puesta en tela de juicio como “saber ilusorio”, como mera situación intermedia entre la “doxa” u opinión —saber que se tiene sin haberlo buscado— y la “episteme” o conocimiento riguroso que se obtiene a través de la filosofía —deliberadamente buscado— y mediante la crítica de los supuestos. Platón distingue el quehacer filosófico de las técnicas sofísticas de la retórica y controversia que son postuladas desde un “realismo vulgar”, donde el lenguaje y la cultura se suponen, sin más, verdaderos. En el “Cratilo”, Platón pone de manifiesto el carácter abstracto del lenguaje, que no contiene en sí mismo la verdad; siendo un lugar intermedio —como la propia práctica sofística— entre lo sensible y lo inteligible, donde se elabora, a la vez, lo verdadero y lo falso. En este sentido, Paul Elthen opone los “filósofos” a esa especie de “intelectuales” de la cultura que fueron los sofistas 21/ de una manera equivalente a la que Georges Lapassade confronta a Rousseau con los enciclopedis-

tas 22/. La relación causal que los sofistas establecen entre el Hombre y la Cultura, considerando a esta última su aspecto determinante, no resuelve el problema básico de “¿Qué es el Hombre y qué debe hacer?”, ya que la respuesta estaría dada por la propia cultura. La mera comparación “etnográfica” de sus diferencias, no provee un punto de vista sobre el Hombre, es decir, una definición de su esencia, sino que asienta el relativismo cultural como principio metodológico. Y sin definición de esa esencia no habría, según Platón, verdadero conocimiento del Hombre. La pregunta en torno al ser del Hombre, que fue luego crucial en Kant y en la ulterior gestación de la Antropología Filosófica (Buber, Scheller), no podría, para estos últimos, agotarse en una respuesta meramente culturalista, donde subjetivamente el hombre es la medida de todas las cosas. La cuestión “¿Qué es el Hombre?”, requeriría ser formulada también desde una perspectiva filosófica —que incluye la ontológica— y no solamente desde una óptica etnográfica, so pena de empobrecer el contexto de la pregunta; es decir, de “intelectualizarlo”.

Para Platón, al intentar conocer su propia esencia o naturaleza, el Hombre debe plantearse la medida del Ser; en otras palabras, la educación —en tanto “paideia”— no puede ser sino “básicamente” filosofía. No una adaptación a las normas culturales relativas, de las que forma parte la misma educación, sino una crítica radical de la cultura desde la dimensión del ser, y el debe ser. En este sentido, frente al optimismo intelectual implícito en la relativista pedagogía política de los sofistas (“la virtud puede enseñarse”, porque está en la cultura), Platón oponía la convicción filosófica de que toda cultura contiene su propia negación; es decir, la crítica permanente de la cultura y el orden vigentes como parte del quehacer de la filosofía misma.

Retomando la extrapolación de Paul Elthen, ahora para el caso de Marx y del marxismo, podríamos formular una pregunta final para el debate que nos ocupa: ¿A qué campo de esos vastos lineamientos que, de alguna manera, cruzan el pensamiento occidental, pertenecen los autores marxistas, desde el ángulo de su interpretación del hombre y la cultura: “intelectuales” o “filósofos”? Aunque el tema puede ser objeto de una nueva ponencia, ensayo o libro por sí mismo, convendría replantear aquí, al menos, el enlace que tiene con el problema del doble concepto de ideología, ya esbozado, y su relación con la también doble acepción que consideramos para el concepto de cultura. La proposición de la complementariedad de ambas significaciones de la ideología (“falsa conciencia” y “visión positiva del mundo”, ámbito de encuentro de “lo verdadero y lo falso”, como el lenguaje —objeto de los sofistas en la crítica platónica—) se sitúa en el mudo de la cuestión planteada. Ya que la ideología es, por un lado, “cultura” en su acepción global—antropológica, tanto como la pedagogía, la religión o la polí-

tica; pero, por otro, en cuanto expresión de conciencia falsa coexistente a una conciencia “verdadera”, es crítica de la filosofía —de toda y cierto tipo de filosofía— y, por ende, crítica de la cultura. Asimismo, la ideología constituye, “*lato sensu*”, una especie de “*metalenguaje*”, de instrumento de comunicación e identidad, o identificación. entre sus portadores (más aún para un observador deliberado, no inconsciente); y, por lo tanto, adolece, como el objeto de la sofística, de un “*carácter abstracto*” y relativo. Lo que se quiere plantear con esta última aseveración, es que la investigación de la ideología y lo “*ideológico*” (en el sentido de Emilio de Ipola) 23/ no arranca la problemática del círculo hombre—cultura, en que la habría colocado el humanismo radical de los sofistas. Porque, para todo análisis exclusivamente marxista de las ideologías, aunque involucre una crítica radical de la cultura —como, por ejemplo, en las obras tempranas de Marx o en la escuela de Frankfurt— el hombre sigue siendo, subjetivamente, la “*medida de sí mismo*” y “*de todas las cosas*”. Este supuesto sofístico, implícitamente continuado en la antropología feurbachiana y luego marxista, encierra (aunque contemple la naturaleza como un factor o término de contradicción con y en la humanidad), la filosofía del hombre en su cultura, en la cárcel solitaria del antropomorfismo radical —del que el “*ideologismo*” es sólo una faceta— sin abrir la ventana de la pregunta sobre el ser del hombre en relación al sentido de la existencia humana o a una “*alteridad*” de carácter ontológico, que pudiera ser objeto de duda o de diálogo. En este aspecto convergieron todas las filosofías que reaccionaron contra el principio de Protágoras, desde Platón a Buber, y de Bartolomé de las Casas a la filosofía cristiana de la liberación, en América Latina. Si consideramos que, así como toda cultura contiene su negación también toda filosofía conlleva y genera la negación de sí misma, las interrogantes en torno al relativismo cultural constituyen un desafío digno de tomar en cuenta por el pensamiento crítico marxista actual.

### 3. EL “RELATIVISMO CULTURAL”: ¿SUPERACION DEL ETNOCENTRISMO?

En un prolijo ensayo de Cirese, ya mencionado, se asevera que el “*concepto etno—antropológico de cultura*” es el resultado de la superación del etnocentrismo 24/. En dicho concepto de cultura que, como hemos visto, subyace la significación global y fenoménica atribuida por nosotros a la “*acepción antropológica*”, está también involucrado el principio de “*relativismo cultural*”. Su definición de este último no difiere fundamentalmente del planteado

por los sofistas, a que hicimos referencia en el acápite anterior. Cirese entiende por relativismo cultural: “la actitud de rechazo del etnocentrismo y la de aceptación de la pluralidad de las culturas” 25/. Más específicamente, afirma que “la condición para el estudio de los grupos socio-culturales *ajenos* al nuestro equivale . . . a la aceptación, como ‘relativas’ (y no absolutas) de *todas* las culturas, incluyendo la *nuestra*; que se acepte, en suma, la existencia de una ‘pluralidad de culturas’ y que se adopten los instrumentos conceptuales capaces de entenderlas a todas, más allá de las subvaluaciones o de las sobrevaloraciones prejuiciosas e inmediatas” 26/.

Ahora bien, entendiendo el etnocentrismo como un prejuicio —el más generalizado de ellos— implica la hipervaluación de la propia cultura y sociedad de pertenencia respecto de las demás; y, más radicalmente, la consideración del grupo social propio y su modo de vida como “centro del mundo” (literalmente), y parámetro exclusivo para juzgar la “alteridad” en la periferia del universo “civilizado”, y lo “demológico” (en el sentido de Cirese), es decir, los estilos de vida de las clases y grupos subalternos, en las sociedades desarrolladas “rechazados hacia los confines de la “cultura” porque no concuerdan con las características y valores de los estratos dominante y “cultos” . . . , los modos “oficiales” de ver el mundo”, constituyen los ejemplos básicos de alteridad. En este tenor, el juicio peyorativo de la antropología colonialista clásica sobre los grupos “etnográficos” de Africa, Asia y América, fue una forma de etnocentrismo —más particularmente de “eurocentrismo”— como lo es el “exclusivismo cultural”, que menciona Cirese, de las clases dominantes o hegemónicas respecto de las manifestaciones culturales de los sectores subordinados 27/. Aunque menos frecuentados por la antropología, los judíos, los gitanos y los negros del Nuevo Mundo anglosajón y de Sudáfrica, constituyeron la alteridad por antonomasia y consecuentemente los “chivos emisarios” del mundo europeo y norteamericano, además de las colectividades étnicas propiamente dichas. Por lo que el antisemitismo y el racismo son formas o facetas generales, si bien “negativas”, del etnocentrismo; y el chauvinismo representa una forma “positiva” de aquél, no menos repudiable. Al substanciar una concepción de la cultura como fenómeno atinente a *toda* la especie humana, donde *todos* los pueblos son “cultos” y deben, valorativamente, ser ponderados en un plano de “igualdad relativa” (la que hemos llamado “acepción antropológica” por contraposición a la “acepción vulgar”); y cuyos orígenes, como vimos, se remontan a la sofística, implica sin duda un avance inicial e indispensable —desde la creación de la antropología moderna— en el proceso de superación del etnocentrismo. Aunque sólo y en tanto dicho relativismo, según Cirese, 28/ no se convierta en una ideología o filoso-

fía "per se", que provea el pretexto para aislarse en la cultura propia —ya que todas son "equiparables"— e incluso propender al hostigamiento o desaparición de las demás. Esta postura a menudo ha conllevado el falso supuesto de que, por estar inmersos en ella, sólo es posible comprender la propia cultura; concibiendo a las demás como mayormente ininteligibles, debido a su alteridad, o no dignas de tomarse en cuenta. El riesgo que plantea Cirese es evidente. ¿Pero cómo es posible cumplimentar valorativa o cognoscitivamente el relativismo cultural sin considerarlo un "a-priori" o, al menos una preñisa de la que se parte, aunque sea necesario fundamentar? Si se prescinde del plano filosófico, ya sea axiológico o gnoseológico, el principio relativista queda reducido a un mero criterio metodológico—técnico que, a lo sumo, expresa una intención de deseos no siempre aplicada ni aplicable.

Especialmente cuando el antropólogo admite el relativismo cultural como parte de una presunta actitud de "neutralidad valorativa" —de hecho impracticable— con la que pretende situarse en una perspectiva autónoma (y relativa) respecto de las culturas y sociedades que constituyen su objeto de estudio. Lo que siempre hace, en realidad, el antropólogo, es tomar partido; asumir simpatías, preferencias y posturas, en relación a dicho objeto de estudio, consciente o inconscientemente, e inevitable por su condición humana. El relevamiento o exteriorización de tales empatías y posiciones es lo único que puede, precisamente, minimizar su margen de error. Pero la cabal eficacia del relativismo cultural, no puede provenir sino de la *convicción* en que la pluralidad de las culturas *no sólo existe* (y en este sentido no habría pueblos "incultos" ni "ignorantes") *sino que debe existir*. O sea, al supuesto gnoseológico de que toda la especie es "cultura", se añade la premisa ética y axiológica de que la pluralidad de culturas es algo beneficioso para el hombre y necesariamente tiene que permanecer; aunque sea como aspecto de su libertad. Otra vez, al igual que en el caso de los sofistas, es la filosofía la que impone los límites del relativismo cultural, cuando está basado en esa especie de "saber que no es saber", entre la opinión y el conocimiento riguroso. También, indirectamente, es la crítica filosófica la que pone en tela de juicio el basamento teórico subyacente del "neo-relativismo cultural"; es decir, el viejo principio de Protágoras, ya mencionado. En la afirmación meramente "etno-antropológica" de la diversidad cultural, la diferencia de culturas es sólo un "dato"; lo contrario sería igualmente aceptable si fuese el caso. O sea, el hombre es lo que "de-muestra" ser, es reducible a su cultura real observable: es la "etnográfica medida de sí mismo". Ese realismo ingenuo detrás del "etno-relativismo cultural", aunado a la ingenuidad política (a menudo subyacente) de la neutralidad valorativa, no resiste el mínimo análisis filosófico ni el

beneficio de la duda. Un relativismo cultural “auténtico” (en el sentido de Sartre), 29/, es decir, que se *asuma* a sí mismo, sólo es posible cuando ha pasado por el tamiz crítico de la filosofía, más específicamente de la antropología filosófica, y convoca, junto a la pluralidad cultural y a su deber ser, una noción del Hombre: de su esencia y de su esperanza. Si esto entraña el peligro, según Cirese, de convertirse en ideología —y las filosofías constituyen una de las formas más elaboradas de la ideología— es una posibilidad que no nos aterra, considerando la doble acepción de ideología que hemos ya esbozado: verdadera y falsa a la vez, error y conocimiento, síntesis de la cultura y concepción del mundo y de la vida. Lo que temía Cirese: aceptar la destrucción de las culturas “ajenas” o negar la posibilidad de entendimiento de estas últimas por estar sumergidos en nuestra propia cultura, 30/ son aspectos incompatibles con un relativismo cultural “asumido”, como el que hemos planteado; que entiende la pluralidad cultural también como un imperativo ético, y niega la existencia de pueblos sin cultura. Por último, dicho relativismo cultural “auténtico” no podría constituir —por sí mismo— una ideología o filosofía, sino sólo parte de ellas: un componente, un matiz; ya que ha de estar asociado a una concepción global de la esencia del hombre y su mundo.

#### 4. “ETNOCIDIO” Y “DEMOCIDIO”

Una forma extrema del etnocentrismo, cuando no está contrarrestado por un relativismo cultural auténtico (o asumido), es el “etnocidio”: destrucción de las culturas étnicas, de la alteridad étnica propiamente dicha. Al etnocentrismo, en su dimensión de lo que Cirese llamara “exclusivismo cultural”, corresponde también una forma extrema que hemos denominado “Democidio”. Si bien; en este concepto involucramos, además de la muerte o destrucción de lo “demológico” —de las culturas de las clases y grupos subalternos de las naciones desarrolladas o en desarrollo— el deterioro o empobrecimiento de la propia cultura hegemónica, y la neutralización u hostigamiento de los agentes reales o potenciales de “cultura alternativa”.

##### 4.1 Un nuevo y triste concepto

Como todos los conceptos afines, el que aquí acuñamos: “Democidio”, tiene la triste misión de mostrar una nueva faceta de la muerte del Hombre, del “Homicidio” en su máxima amplitud de sentido. En primera instancia, deriva del término “genocidio”, que se universaliza a partir de la toma de conciencia por el mundo del holocausto de seis

millones de judíos, casi una tercera parte de las víctimas de la última guerra mundial, perpetrado por la bestia nazi. El genocidio implica el exterminio masivo, indiscriminado y sistemático de un grupo humano como totalidad: nación, ciudadanía, etnia, comunidad religiosa, racial, cultural, etc.

Conlleva la destrucción, o el intento de destrucción, de “géneros humanos”, de “sociedades enteras” diferenciables —real o estereotipadamente— por un conjunto de rasgos. Aparte del trágico diseño, ideológicamente explícito, de la presunta “solución final de la cuestión judía”, hubo y aún hay, lamentablemente, otros ejemplos y proyectos de genocidio en nuestra vapuleada humanidad: de los “plain indians” de los E.E.U.U. y la mayor parte de los indios de las llanuras del Cono Sur (pampas, puelches, tehuelches, charrúas, etc.); los pueblos kurdo y armenio a lo largo de su historia; Biafra, Koi—Shan, las minorías religiosas y culturales del Líbano, etc. La lista sería larga y posiblemente incompleta, al menos respecto de los proyectos, ya que como dijera Henri Lefebvre, “cualquier Estado moderno puede hoy organizar el genocidio”. 31/

En segunda instancia, este nuevo concepto de Democidio, está asociado al de “etnocidio” que, a su vez, proviene del ya mencionado genocidio, pero adquiriendo una connotación diferente. Vinculado a la antigua noción de “etnia”, cuya significación inicial por la escuela “histórico culturalista” europea del siglo pasado designaba la presunta unidad de cultura, lengua y raza; el etnocidio se refiere hoy fundamentalmente a la muerte de los estilos de vida de las comunidades “aborígenes” precapitalista aún vigentes. Es decir, enfatiza la destrucción cultural —sin obviar la física y eventualmente racial de las formaciones sociales mal llamadas “primitivas”, por la múltiple acción de la sociedad industrial tecnológica y la penetración cultural de los centros hegemónicos. En este sentido no podría haber genocidio sin etnocidio, pero sí a la inversa: cuando la virtual extinción de una cultura, de una forma global de existencia, no involucra necesariamente la masacre —o intención de masacre— de la sociedad portadora de aquella cultura. El ejemplo histórico “clásico” de etnocidio fue la así llamada, por la primera generación de antropólogos latinoamericanos, “Destrucción de Indias”. El concepto apuntaba al “derrumbe” de las “altas culturas”, de las “civilizaciones” prehispánicas en Mesoamérica y la meseta andina, y la ulterior colonización de los pueblos que la vivían (aunque en realidad fue una verdadera “trans—culturación”; préstamo cultural en ambos sentidos, si bien con una clara dominante metropolitana); en contraste con la más larga independencia cultural y prolongada lucha de aquellas comunidades vernáculas, entonces pre—clasistas y con culturas menos complejas, que luego sufrieron el genocidio casi

total —excepción eufemística de las “reservaciones”— como los mencionados apaches, sioux, dakota, etc., de las llanuras norteamericanas o los “extinguidos” indios de la Patagonia, gracias a las “civilizadoras” expediciones al “desierto” de ciertos próceres del siglo pasado, algunos “heroicos” generales cazadores de indios y de estancias (Rosas, Roca, etc.).

Hijo legítimo de tan ilustres padres, el Domicidio hereda las cualidades esenciales de ambos: muerte o inhabilitación física y destrucción cultural. Significativamente, también, sus “padrinos” son casi siempre militares o burócratas. Son los nuevos salvadores uniformados de las “Patrias” y las “Democracias”, que instauraron gobiernos dictatoriales a lo largo y ancho de “Nuestra América”, y el mundo.

Pocos países hay en la agobiada “Madre América”, Asia o Africa, e inclusive Europa, donde la monstruosa creatura del Domicidio no crezca con lamentable facilidad. Domicidio: muerte del pueblo, —pueblo no masa— del “demos”, en un sentido moderno, del sector más consciente de la población (consciente de la posibilidad de esa muerte); no de todo el género —de todos los argentinos, norteamericanos, chilenos, uruguayos, portorriqueños, salvadoreños, polacos, guatemaltecos, etc., indiscriminadamente, sino de cierta parte del todo social, discriminada selectivamente, por el Estado autoritario burocrático, tecnócrata o militar. De aquella parte de la sociedad civil capaz de oposición, de crítica, de rebeldía, de alguna forma de contestación. De aquellos obreros, campesinos, peones, estudiantes, maestros, profesionales, artistas, artesanos, dependientes, desocupados, disidentes, reclutas o soldados, capaces de generar, en su lucha, “cultura alternativa”. Es decir, “contra-cultura”, cultura nueva o recuperada, pero “viva” —y aquí cultura se entiende tan ampliamente como vida y reproducción de la vida humana, a todos los niveles, como la totalidad de la práctica y la obra del Hombre enfrentado al Cosmos—, que pueda derrotar a la muerte y lo “muerto” de las culturas oficiales autoritarias, del Domicidio mismo, y reemplazarlo algún día por otro estilo de vida, de cultura.

He aquí el peligro potencial del pueblo, aunque coyunturalmente pueda ser reprimido y sujetado; a través del combate de clases y grupos oprimidos, en calles y fábricas, huertos y talleres, escuelas y cuarteles; a través de la espera ominosa de huelgas y paros; de la reclusión en cárceles, “hospitales” y campos de concentración; en la propia serena energía de una marcha silenciosa, o de “grafiti” furtivos al amanecer . . . el pueblo va creando alternativas a la cultura vigente y esas alternativas, al menos al comienzo, son —por definición— siempre impugnadoras. Impugnadoras del orden existente, de la represión, del congelamiento regresivo de la cultura hegemónica, de la extirpación de todas las formas de democracia real, de decisión popular.

Por eso es peligroso el pueblo en el mediano o largo plazo para los dueños del Estado y del “secreto” (esencia de la burocracia, según Hegel) para los dueños del poder, para los señores de la guerra y de la muerte; porque en sus alternativas cotidianas, surgidas de la lucha, en cada resquicio, cada vacío de la cultura vigente, va modelando la cultura del futuro, la tensión de la “utopía”, que los rebasará; que arrojará a los amos y tiranos al “basurero de la historia”. Ya no basta con la mera lucha frontal y clásica de clases, o la clandestina y valiente —aunque desesperada— rebeldía de los “disidentes”, ni con los “cordobazos” ardientes que recuperaron, momentáneamente, la fortaleza de la “fraternité révolutionnaire” como había dicho Sartre. Contra el complejo Estado moderno represivo, militar, burócrata o tecnócrata, la lucha de los oprimidos adquiere la tonalidad de la vida cotidiana, de la cultura, y ésta la complejidad de la política. No ha de haber espacio ni intersticio por mínimo que sea, por deleznable que pareciera, que deba ser abandonado; es olvidarlo a la muerte, al “etnocidio” en un sentido más amplio, peor aún, al “etno—suicidio”.

Pero ahora no se trata de la extinción de las culturas de grupos indígenas y campesinos “remotos” o arrinconados en “habitats” hostiles; no se trata del etnocidio tradicional que, en lo básico, ya ha sido cometido en América Latina, Asia y África desde el siglo XVI. Son las culturas nacionales contemporáneas, como totalidades, las que están amenazadas por el Democidio, en su propio futuro. El asesinato planificado del pueblo, como sujeto transmisor y creador de cultura, como agente dinámico de cambio revolucionario y resistencia a la dominación, impide u obstaculiza la gestación de la “utopía” —en tanto proyecto— y la emergencia de una cultura alternativa. Y una sociedad civil sin alternativas culturales, sin posibilidad de crítica, contestación y cambio de cultura, es una sociedad cadáver, una “socio—esclerosis” retrógrada o conservadora de la pobreza vigente; una parodia draculesca que vive la noche y sangría permanentemente del Estado autoritario, del super “leviatán” contemporáneo.

El Democidio atenta contra la existencia física de los sujetos sociales renovadores —esa es su herencia “paterna”, la del genocidio— sólo que más refinada, más sutilmente perfeccionada y eficaz, por su menor costo y mayor especialización. Pero también atenta contra la cultura de la nación entera —esa es su herencia materna, la del etnocidio—; no ya la de grupos presuntamente “no—nacionales” o “etnográficos”, sino de toda la cultura de la sociedad, urbana y rural, hegemónica o subalterna 32/, presente o potencial, por su empobrecimiento paulatino. Al obstruir la posibilidad de revitalización de la cultura nacional, en el seno de la propia cultura hegemónica o el de sus “culturas subalternas”: las de las clases y grupos subordinados de la sociedad, no sólo detiene, como vimos, el desarrollo de la cultura alternativa,

sino conduce al etno-suicidio. En el mejor de los casos, a la mantención de un conservatismo planificado del "statu-quo" cultural; en el peor, a la restauración de algunas pautas "obsoletas" y formas culturales arcaicas, en consonancia con su visión estatista autoritaria. Por ejemplo, el estímulo a la delación (aun de los padres por los hijos como en la juventud hitleriana) y en otro orden, la prohibición de usar barba a los taximetristas, cabellos largos a los jóvenes (¿será porque Einstein los usaba?), la negación de la risa y el canto.

No insistiremos aquí en las formas diferentes de crueldad sistemática que asume el Democidio. Ello ha sido más que suficientemente documentado <sup>33/</sup>. A la muerte física e inhabilitación permanente (las distintas formas de reclusión y tortura), debe añadirse el exilio, forzado o voluntario, de miles de contingentes del pueblo, críticos potenciales de la cultura que ha intentado pergeñar el Estado autoritario, de la "cultura de la muerte". Dicho exilio —que puede ser "externo" o "interno", es decir, fuera o dentro del propio país— es también una de las modalidades recuperadas del Democidio moderno. El viejo recurso del destierro interno, cuando las cárceles están abarrotadas y no dan abasto los pelotones de fusilamiento, como, por ejemplo, la Siberia zarista y staliniana, o los campos de concentración del Chile de González Videla, se complementa con la censura, el despido masivo de intelectuales, la militarización de la Universidad y el ostracismo. Cuando los sindicatos obreros están también controlados, "exiliados" en su obligado repliegue, dos de los focos más frecuentes, si bien no los únicos, del surgimiento de cultura alternativa —la fábrica y la universidad— <sup>34/</sup> están bloqueados. Esto nos da la pauta de la "especialización" con que se planea el Democidio.

¿Pero qué ocurre con el exilio "externo", con el que tiene posibilidad crítica y contestación, si bien desde fuera del territorio de los países? Es cierto que puede gestar iniciativas, alternativas culturales; pero fuera del contexto propiamente nacional no ejercen el mismo efecto sobre la población. Podríamos decir, figuradamente, que ambos exilios se compensan, tanto para la dictadura —a través del Democidio— como para los que luchan por la libertad, a través de la creación y mutua interacción de cultura alternativa. Porque a pesar de la represión, el pueblo tiende siempre a generar cultura alternativa, aunque a diferentes grados y niveles, más o menos rica por la índole del Democidio, más o menos manifiesta o clandestina, pero de todas maneras produce, en alguna medida, alternativas culturales. Mediando una mínima comunicación entre ambos exilios, que son momentos de la misma dialéctica, la cultura alternativa tiene mayores posibilidades de riqueza y desarrollo; constituyendo un desafío y una forma de lucha contra el Estado autoritario.

## 4.2 Democidio Vs. Cultura Alternativa

¿Pero de qué consiste la cultura alternativa; o, tal vez, en qué consiste? De antiguas pautas apropiadas y reformuladas por el pueblo, y de sus nuevas pautas emergentes en su combate contra el Estado opresor. En otro trabajo definíamos tentativamente —ya que se trata de una categoría exploratoria en la investigación antropológico-política— el concepto de cultura alternativa 35/: “Es una cultura “potencial” en cuanto totalidad, un “embrión” de cultura, que puede o no devenir en otra cultura hegemónica y cuyos rasgos pueden o no sobrevivir; pero representa una posibilidad, una alternativa, en suma. Paralela a la cultura hegemónica y a su propia transformación, es también lo que pudo o podría ser; y en este sentido participa parcialmente de la “utopía”, de lo porvenir, del sueño compartido de las colectividades oprimidas”. Retomando el aspecto de la utopía, no en el sentido peyorativo que le otorgaron Marx y Engels sino en cuanto “proyecto” de un nuevo orden, podríamos plantear que la cultura alternativa consiste de diversas “pautas diferentes” —aún no constituidas en totalidad orgánica global, pero formando cada pauta una totalidad— que coadyuva elementos de resistencia a la cultura hegemónica, pasados y presentes, reales y “utópicos”, en el significado de “proyecto alternativo” que hemos atribuido a aquel concepto. Contestando a una pregunta que le hicimos en el citado seminario 36/, sobre la índole de la cultura alternativa, Henri Lefebvre respondió: “es el marxismo, pero despojado de todo contenido dogmático”. Para Giulio Girardi la cultura alternativa debe ser una “cultura liberadora, no reducible a la cultura obrera ni a otra de las clases oprimidas; y ha de ser incluso libre de las propias organizaciones políticas de esta últimas: “Una cultura que nace de las luchas de liberación, tiene que ser una cultura libre, aun con respecto a las organizaciones políticas y culturales que dirigen las luchas de liberación. Las organizaciones revolucionarias que quieren dirigir la elaboración cultural alternativa ponen las premisas de nuevas relaciones de dominación” 37/.

La definición de Lefebvre nos parece necesaria pero no suficiente. Del marxismo no dogmático, tanto a nivel de la teoría e ideología como de la práctica, han surgido y aún emergen alternativas culturales e inspiraciones para nuevas alternativas; pero no puede ser la única fuente, así como tampoco debería ser excluido de antemano, en tanto mantenga su naturaleza crítica. Pero aun así, no puede considerársele como inspiración exclusiva porque de lo contrario, nos aproximaríamos a una especie de dogmatismo —que es auto-negación como crítica— apenas un poco más inclusivo que el que detesta Lefebvre: dogmatismo, no sólo “intramarxista”, sino respecto de la

cultura de cada época pertinente con la que el marxismo convive, polemiza, se interinfluencia y de la que forma parte. El resto del pensamiento creador y la cultura global de un período histórico no pueden ser dejados de lado, so pena de empobrecimiento de ese mismo marxismo, tal como no puede ignorarse la importancia contemporánea de este último. Así como Marx y Engels se enfrentaron a Hegel —que era el pasado, aunque inmediato— también se enfrentaron a Hess, Proudhom, Lasalle y Bakunin —que eran el presente— sus oponentes más formidables en la dialéctica de controversia y lucha política que acompañó la evolución de su pensamiento. Muchos aspectos de esa dialéctica, incorporados o no al acervo del marxismo actual, pueden constituir un contenido, o estímulo, para la aparición de alternativas culturales. Por ejemplo, el propio Lefebvre afirmaba, en su crítica lapidaria del Estado autoritario moderno 38/, que Marx se situaba en su enfoque sobre la extinción del Estado y el carácter de la revolución social “entre Bakunin y Lassalle”. ¿Cuánto más cerca de Bakunin que de Marx estuvo la revolución cultural del 68, en su tónica general como movimiento de liberación, y fue, sin embargo, foco creador de cultura alternativa?

La postura de Girardi, que coincide con Lefebvre en cuanto a una crítica radical del marxismo dogmático, resulta sin duda más amplia. Pero respecto de la libertad cultural en relación a las organizaciones políticas —incluso de las propiamente liberadas— que propugna, no resuelve el problema, planteado algunas páginas antes en su mencionada ponencia, del nexo entre los núcleos de gestación de cultura alternativa con los movimientos de liberación: Refiriéndose al “68” y al papel de la Universidad en aquella coyuntura política, nos dice: “Por eso, el movimiento del “68” ha expresado entre sus primeras exigencias la del cambio de la universidad; hacia una universidad de masas, antiautoritaria, *en relación orgánica con los movimientos de liberación*, y en primer lugar con el movimiento obrero, lugar de elaboración de una cultura alternativa” 39/.

Aparte de que no estamos de acuerdo con la concepción de la “universidad de masas”, prefiriendo la de “universidad popular” 40/, con sus evidentes connotaciones; la categoría gramsciana de “relación orgánica” referida a la Universidad y al contexto obrero, respecto de los movimientos de liberación, origina un difícil problema. Siendo aquellos (Universidad y Fábrica), para Girardi, “lugares de elaboración de una cultura alternativa” 41/, la relación de “organicidad”, conexas a la de hegemonía en Gramsci, plantea la necesidad de un fuerte lazo ideológico; pudiendo entrar en contradicción, entonces, con la intención de generar una cultura alternativa “libre, aun con respecto a las organizaciones políticas y culturales que dirigen las luchas de libera-

ción” 42/. En suma, es un problema no resuelto, que le hizo lamentar a Sartre “la miseria del partido”, y plantear la necesidad de nuevas formas de fundamentación de una “izquierda”, que él trataba de buscar —como inspiración— en las “fraternidades” de la Francia Revolucionaria de fines del siglo XVIII. 43/

Restableciendo el vínculo de la problemática arriba esbozada con el Democidio, podríamos plantear —independientemente de la cuestión de la organicidad y las relaciones de partido o movimiento político— que una forma de resistencia al Democidio desde el exilio externo, de contrarrestar, por lo menos, algunos de sus efectos, es la permanente gestación de alternativas culturales —y por ende políticas— que sirvan de punta de diálogo, de comunicación y mutua comprensión, con la que inevitable y valientemente están generando los pueblos desde el exilio interno. En este sentido, toda producción científica y humanística que allá no puede hacerse, y no sólo la relativa a las ciencias sociales, la filosofía y el arte o la religión renovadas, constituyen alternativas culturales de análisis y expresión del presente o acervo potencial para el futuro. Toda creación que allá esté sofocada, empobrecida o simplemente no tenga condiciones para surgir, constituye una posibilidad de cultura alternativa. Y, a su vez, toda protesta, acusación, testimonio, hasta un simple chiste contado en las prisiones o el último poema clandestino, el más reciente de los lemas acusadores trazado a brochazos sobre una esquina olvidada, puede convertirse también en un aspecto de cultura alternativa, o generarla.

### 4.3 Democidio e ideología de la muerte

Ahora bien, toda cultura alternativa, para ser genuinamente revolucionaria, no sólo ha de ser “libertaria”, anti—autoritaria, sino también constituir una “cultura de la vida” contra la cultura de la muerte. Porque el Democidio —y las otras formas de Homicidio— son expresiones de la cultura de la muerte y, en un plano menos inclusivo, de la “ideología de la muerte”. En un triste y bello artículo, que lleva precisamente este título 44/, Marcuse analiza el proceso de “inversión ontológica” que va desde su comprensión como acontecimiento esencialmente biológico, a la afirmación filosófica de la muerte como “necesidad”, como “razón” de la libertad humana. A esta idea ontológica de la muerte la entiende como una filosofía sado—masoquista, ya que la exaltación de la propia muerte ha implicado a menudo la exaltación —y justificación— de la muerte de los demás. Esta aceptación enaltecida de la muerte lleva adosada la sumisión al orden político autoritario, al Estado opresor; y su injerencia en la historia de la filosofía es tan notoria que podría definir su corriente principal. Mar-

cuse encuentra los orígenes de esta ideología de la muerte “como instrumento de dominación indispensable” en el pensamiento occidental, “. . . cuando la doctrina cristiana de la libertad y la igualdad del hombre en tanto que hombre, se hubo combinado con las instituciones perpetuadas de injusticia y falta de libertad”. 45/

Es el momento, podríamos suponer, en que la antigua concepción judeo-cristiana de la igualdad y libertad de todos los hombres (ante Dios y entre sí), que mantuvieron también las comunidades cristianas primitivas, entra en contradicción con la institucionalidad romana, perpetuadora de la injusticia social y privación de la libertad (esclavismo, dominación militar, etc.); al oficializarse la religión cristiana a partir de Constantino, en el siglo cuarto de la era.

Como mero antecedente filosófico, no todavía instrumento de dominación, Marcuse menciona la interpretación de muerte del “Sócrates platónico” como el comienzo de la “verdadera vida”, equivalente al soldado muerto en batalla y al ciudadano que se somete a la ley y al orden: “¿. . . hasta dónde llega la ironía de Sócrates? Al aceptar su muerte, Sócrates hace que sus jueces sean injustos, pero su filosofía de la muerte les reconoce su derecho, el derecho de la “polis” sobre el individuo. ¿Acaso, al aceptar el veredicto, e incluso provocándolo y negándose a escapar, refuta su propia filosofía?”. 46/

Sin embargo, Marcuse recuerda que los “hombres poco razonables” perseveran insistiendo en la razón y siguen temiendo a la muerte, “como el derrumbamiento del ser en la nada”. Replantea la aparición de la “angustia” como categoría existencial —que ya habría esbozado el gran pensador danés Soren Kierkegaard— 47/ y propone a la muerte como horror máximo y “límite prohibido de la libertad humana”, reivindicando la fuerza racional de la angustia —que es temor de un peligro real— como un factor de progreso en la oposición a la naturaleza, “en la protección y el enriquecimiento de la vida humana”. 48/ Y aunque le parece difícil, entonces, desechar la proposición freudiana de un “tanatos” insuficientemente reprimido, insinúa que la manipulación social de la muerte pareciera apoyar la tesis del carácter histórico, y no tanto biológico, del instinto de muerte.

En suma, esboza una alternativa filosófica —por ende cultural— del “eros”, el albedrío y la esperanza, en la lucha contra la muerte. Pertenece, sin duda, a la minoría del pensamiento (occidental u oriental) que postula la libertad y la vida como principios axiales, en lugar de la autoridad y la muerte. En este sentido, su obra es inspiradora de cultura alternativa y alternativa cultural en sí misma, como lo fue —en alguna medida— la de Marx respecto de Hegel (la extinción del Estado contra su endiosamiento); o la angustia creadora de la nada sartriana contra la predisposición para la muerte en Heidegger 49/ y en los prolegómenos del nazismo. 50/

¿Habrá un ejemplo más claro del discipulado ideológico de la muerte, que el de aquel general franquista que interrumpió a Unamuno en Salamanca para gritar: “muera la inteligencia, viva la muerte”? Los discípulos de Sartre, como él mismo, militaron casi todos en la “Resistance”. Gran parte de los de Heidegger, en las S.S. ¿Y los de Marcuse? Ellos fueron toda una generación de jóvenes, en la más floreciente primavera que ha visto –hasta ahora– nuestra segunda mitad de siglo: “1968”.

## NOTAS

- 1/ “Productos de excepción”, es decir, como “superior cualitativamente a otros dominios de la producción social”. Noé Jitrik: “Separación y continuo: cultura/política”. (Mimeo, ponencia presentada en el ciclo de reuniones sobre “Cultura y Política en América Latina, Hoy”; organizado por COMECSO y CEAM, México, febrero de 1979).
- 2/ Véase José Luis Najenson: “Cultura Nacional y Cultura Subalterna. Dos categorías para la Antropología Política de América Latina” (Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, 1979) pp. 34–36. En cuanto a la que hemos llamado “acepción antropológica” de cultura, existe una coincidencia interesante con lo planteado por Alberto Mario Cirese: “Usamos el término ‘cultura’ fundamentalmente en el sentido genérico que se le atribuye en el campo de los estudios etno—antropológicos: es decir, no como lo contrario de ‘incultura’ y sin intentar designar ciertas actividades o productos intelectuales que son o parecen de mayor altura o más organizados y conscientes. Lo usamos en cambio, en el sentido que intenta denominar el complejo de las actividades y de productos intelectuales y manuales del hombre—en sociedad, cualquiera que sean las formas y contenidos, la orientación y el grado de complejidad o de conciencia, y cualquiera que sean las distancias que guarden con respecto de las concepciones y comportamientos que en nuestra sociedad son más o menos oficialmente reconocidas como verdaderas, justas, buenas, y —más en general— ‘culturales’. En este sentido son ‘cultura’ también ciertas prácticas u observancias que en otros contextos calificamos como formas de ‘ignorancia’ (por ejemplo las ‘supersticiosas’); son

'cultura' en el sentido de que también ellas constituyen un modo de concebir (y de vivir) el mundo y la vida . . . " ("El concepto de Cultura. Etnocentrismo y Exclusivismo cultural. Pluralidad y Relatividad de las Culturas. Cultura Observante y Cultura Observada". En: A.M. Cirese: "Ensayos sobre las Culturas Subalternas". Cuadernos de la Casa Chata N° 24. CIS-INAH, 1980. p. 42).

Por una parte, hay coincidencia en cuanto a la distinción entre lo que él llama "noción etno-antropológica" (y nosotros "acepción antropológica") y una noción ("vulgar") que confrontaría "las actividades o productos intelectuales que son o parecen de mayor altura" (otra forma de expresar los "productos de excepción") con la "incultura" o "ignorancia". Por otra parte, coincidimos también en entender la cultura como forma de "vivir", lo que constituye una expresión alternativa de la acepción antropológica. (Véase la sección 1.2 de este trabajo).

3/ Frente a, y en relación con la "unidad en la naturaleza", Tylor entiende que "la Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanos". (Edward Burnett Tylor: "Cultura primitiva" Tomo 1. Ed. Ayuso, Madrid, 1977, p. 19). La definición de Tylor también deja entrever la posibilidad de una distinción entre la cultura "en su amplio sentido etnográfico", es decir, en su significación más general de "todo englobante", y "la situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad", como totalidades de menos amplitud, o sea las diferentes culturas humanas.

4/ Cf. José Luis Najenson: "Cultura, ideología, y nación en América Latina" Revista Mexicana de Sociología, Año XLIII, Vol. XLIII, Num. 2, Abril-junio de 1981 pp. 732-33.

5/ Cabe aclarar, desde ya, que tanto la noción global máxima de la cultura, correspondiente a la acepción antropológica, como sus dimensiones menos inclusivas a las culturas de las diversas sociedades humanas, y de las clases y grupos al interior de éstas,

constituyen conceptos “dinámicos” y no “estáticos”. Su carácter de totalidad en cada caso, ya sea la humanidad en su conjunto, una sociedad particular o una clase, el sujeto social respectivo, está dado por su condición histórica de ser un ‘todo’ cambiante en—movimiento—en—el—tiempo, o sea que se desarrolla y transforma —con su cultura— en términos de un proceso histórico.

- 6/ Cfr. Antonio Gramsci: “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios de Método” (En “Cuadernos de la cárcel”. Antología de Juan Carlos Portantiero: “Los usos de Gramsci”. Cuadernos de Pasado Presente, Siglo XXI, México, 1977, pp. 359–361). Dicha historia, según Gramsci, “. . . está entrelazada con la de la sociedad civil . . . , ya que las clases subalternas, al revés de las clases dominantes, cuya ‘unidad histórica’ . . . se produce en el Estado . . . , no han logrado su unidad por su propio carácter subordinado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estado” (Ibid, p. 359). Precisamente a esta historia de las clases subalternas, enraizada en la sociedad civil, puede añadirse un aspecto que constituya la *historia de la cultura de tales clases*, como momento de la totalidad histórica en una sociedad dada o en un conjunto de ellas, y en una coyuntura y proceso determinados, cuyo aspecto complementario y dialécticamente interdependiente fuese la historia de la lucha de clases.
- 7/ Cfr. L.M. Lombardi Satriani: “Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas” (Ed. Nueva Imagen, México, 1978) y “Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna” (Ed. Galerna, Buenos Aires, 1975). Cfr. Alberto Mario Cirese: “Ensayos sobre las Culturas Subalternas”, *op. cit.*
- 8/ Cfr. Daniel Bell, Theodor W. Adorno y otros: “Industria Cultural y sociedad de masas” (Monte Avila Editores, Caracas, 1974).
- 9/ Giulio Girardi: “Universidad y Cultura Alternativa”. (En la Memoria del Foro Preparatorio al Simposio sobre Alternativas Universitarias, realizado del 5 al 9 de noviembre de 1979, UAM, México, pp. 17–50).
- 10/ Cf. V. Gordon Childe: “Los orígenes de la civilización” (F.C.E., México, 1965). “Qué sucedió en la Historia” (Leviatan, Buenos Aires, 1956).

- 11/ Desde esta coincidencia, pero guardando el significado fenoménico de la definición tyloriana en su más amplio sentido, que identifica cultura y civilización (“La Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico . . . ”), podríamos distinguir, comparativamente, los conceptos de civilización y formación social. Si el punto de partida es el de la formación social como unidad de análisis, ello llevará básicamente a la historia de la lucha de clases en una o algunas sociedades “enteras” específicas; y, en un plano más amplio, al de la lucha de clases vista *como historia* —como “motor de la historia”— que es el enfoque del “Manifiesto Comunista” (“Toda la historia de la sociedad humana hasta hoy en día, es una historia de lucha de clases”. K. Marx y F. Engels: “Manifiesto Comunista”. En “Biografía del Manifiesto Comunista”. Ed. Quimantú, Santiago de Chile, 1972, p. 41). No se intenta negar la validez de esta afirmación sino su exclusividad. La historia no es sólo la historia de la lucha de clases, aunque ésta sea su aspecto fundamental. Si el punto de partida es el de la cultura como unidad de análisis, conducirá a la historia de las culturas en una o varias sociedades enteras específicas y, en última instancia, a la historia de la civilización; de su evolución, transformación, y, a la vez, continuidad, en largos períodos de tiempo. Para Braudel, por ejemplo, “la historia de las civilizaciones se inscribe en la “larga duración”, en el relevamiento de las grandes continuidades o permanencias del patrimonio colectivo de las sociedades: “Las civilizaciones son continuidades, interminables continuidades históricas . . . La civilización es la más larga de las largas historias” (Fernand Braudel: “Las civilizaciones actuales”, Ed. Tecnos, Madrid, 1969, p. 41). Cfr. también, Antoine Pelletier y Jean-Jacques Goblot: “Materialismo histórico e historia de las civilizaciones” (Ed. Grijalbo, México, 1975).
- 12/ Jorge Luis Borges: “Siete Noches” (F.C.E., México, 1980) p. 58.
- 13/ Cf. J.L. Najenson. “Cultura Nacional y Cultura Subalterna”, op. cit., p. 63--73.
- 14/ Cf. J.L. Najenson: “Ideologías, Contraideologías e Ideologías Revolucionarias”. (En: “Revista Latinoamericana de Ciencia Política”, ELACP-FLACSO, Agosto de 1972, Vol. III, N<sup>o</sup>. 2, Santiago, Chile, pp. 241-255).

- 15/ Cf. Antonio Gramsci: "El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce". (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 48).
- 16/ Cf. Jean Duvignaud: "El Lenguaje Perdido". (Siglo XXI, México, varias ediciones).
- 17/ José Luis Najenson: "Cuatro antítesis sobre la educación superior". (En: "Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México", N<sup>o</sup>. 7, Marzo de 1980, p. 23).
- 18/ Paul Elthen: "Los sofistas y Platón". (En: "La cuestión de los intelectuales". Ed. Rodolfo Alonso, Buenos Aires, 1969, p. 23).
- 19/ *Ibid.* p. 24
- 20/ "Dogmático cuando afirma que el universo produce el pensamiento, el materialismo pasa inmediatamente al escepticismo idealista. Proclama por un lado los derechos imprescriptibles de la Razón y por otro los suprime. Destruye el positivismo por medio de un racionalismo dogmático, destruye al uno y al otro por la afirmación metafísica de que el hombre es un objeto material, destruye la afirmación por la negación radical de toda metafísica." J.P. Sartre: "Materialismo y Revolución" (la Pléyade Ed., Buenos Aires, 1971, pp. 18-19).
- 21/ Cf. Paul Elthen, *op. cit.* pp. 19-38.
- 22/ Cf. Georges Lapassade: "Rousseau y los Enciclopedistas" (En: "La cuestión de los intelectuales", *op. cit.*, pp. 39-57).
- 23/ Emilio de Ipola: "Las ideologías y lo ideológico: pequeña propuesta terminológica". Ponencia presentada en el simposium sobre "Ideología y Cultura", FLACSO, México, 15-16 de junio, 1982.
- 24/ A.M. Cirese: "El concepto de cultura, etc.", *ob. cit.* p. 42.
- 25/ *Ibid.*, p. 44
- 26/ *Ibid.* p. 43
- 27/ *Ibid.*

- 28/ *Ibid.* p. 44
- 29/ Cf. J.P. Sartre: "Reflexiones sobre la cuestión judía". (Sur, Buenos Aires, 1960).
- 30/ A.M. Cirese: "El concepto de cultura, etc.", *op. cit.* p. 44.
- 31/ En un Seminario sobre el Estado, auspiciado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, del 24 al 26 de marzo de 1980, en la Ciudad Universitaria, México, D.F.
- 32/ Para los conceptos de "cultura hegemónica" y "cultura subalterna" puede verse José Luis Najenson: "Cultura nacional y cultura subalterna". UAEM, México 1980.
- 33/ Si se acepta que la literatura también puede ser testimonio, véanse las recientes novelas: "El color que el infierno me escondiera", por Carlos Martínez Moreno, ganadora del premio Nueva Imagen, México, 1980 y "Testimonio de un poeta judío asesinado" (Pomaire, 1981) por Elie Wiesel.
- 34/ Cf. Giulio Girardi: "Universidad y Cultura Alternativa". En la Memoria del Foro Preparatorio al Simposio sobre Alternativas Universitarias, realizado del 5 al 9 de noviembre de 1979 en la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, pp. 17--50.
- 35/ José Luis Najenson: "Tres antítesis sobre la educación superior". Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, N<sup>o</sup>. 7, 1980, p. 23.
- 36/ *Ver Nota N<sup>o</sup>. 1*
- 37/ Giulio Girardi, *op. cit.* p. 31
- 38/ *Ver Nota N<sup>o</sup>. 1*
- 39/ Giulio Girardi, *op. cit.*, p. 22. El subrayado es nuestro.
- 40/ Cf. José Luis Najenson, artículo citado en la Nota N<sup>o</sup>. 5.
- 41/ Giulio Girardi, *Ibid.*

- 42/ Giulio Girardi, *op. cit.* p. 31
- 43/ Jean Paul Sartre. Entrevista realizada a Sartre por Benney Levy en "Le Nouvel Observateur" de París. Reproducida en "Excelsior", del 24 al 31 de marzo de 1981 (la parte referida a la "fraternidad", se publica el 26 y 27 de marzo de 1980).
- 44/ Herbert Marcuse: "La ideología de la muerte" (En: "Ensayos sobre política y cultura". Ariel, Barcelona, 1979, pp. 183-204. Originalmente fue publicado en la antología de varios autores, editada por Herman Feifel en 1959: "The Meaning of Death", Mc. Graw-Hill, Nueva York).
- 45/ Herbert Marcuse, *op. cit.* p. 195.
- 46/ *Ibid*, p. 190.
- 47/ Véase, por ejemplo, Soren Kierkegaard: "Temor y Temblor" (Guadarrama, Madrid, 1976) El famoso "Elogio de Abraham", incluido en el citado libro, es, a mi juicio, un elemento clave de su acepción de la 'angustia' y de la conciencia religiosa del "sentido de la vida" o "existencia" humana.
- 48/ *Ibid*, p. 196.
- 49/ El ser de la existencia, al comprenderse como "finitud", es, para Heidegger, un "ser para la muerte"; la existencia como "totalidad no acabada" alcanzaría su totalidad y "sentido", cumpliría su ser, sólo "en la muerte". Cf. Martín Heidegger "El Ser y el Tiempo". (F.C.E., México, 1951).
- 50/ La rotunda afirmación de Lukacs de que "Heidegger es a Hitler y Rosemberg lo que en su tiempo había sido Schopenhaver con respecto a Nietzsche", aunque tal vez en cierto modo exagerada —ya que los segundos términos de la comparación son inadmisibles: no puede equipararse a Nietzsche con Hitler o Rosemberg— no deja de tener su punto de verdad, en cuanto a la culminación de una trayectoria de pensamiento. Cf. George Luckacs: "El Asalto a la Razón" (Grijalbo, Barcelona-México, 1968) p. 409.