

**Marxismo y “normalización” filosófica en C  
Colombia (1930-1960)\***

*Fecha de entrega: 7 de noviembre de 2018*

*Fecha de evaluación: 18 de diciembre de 2018*

*Fecha de aprobación: 28 de enero de 2019*

Damián Pachón Soto\*\*

**Resumen**

Este artículo se centra en el proceso de normalización en Colombia y se ha interesado de manera especial en la recepción de Marx no solo a nivel nacional, sino también en el estudio académico europeo. Todo esto en el contexto de la pregunta por cómo la historia social de la filosofía ha venido estudiando el consumo de la filosofía en Colombia, claro, sin descuidar ni dejar de lado el pensamiento precolombino y el proceso de europeización y occidentalización que hemos vivido a partir del siglo XVI.

**Palabras clave:** recepción, historia, occidentalización, modernización, proletariado.

**Marxism and the “Institutionalization” of Philosophy in Colombia (1930-1960)**

**Abstract**

The article focuses on the process of institutionalization of philosophy in Colombia, with special attention to the reception of Marx at the national level, as well as in European academic studies. This reflection is carried out in the context of the question regarding the manner in which the social history of philosophy has been studying the consumption of philosophy in Colombia, without, of course, disregarding Pre-Columbian thought and the process of westernization we have undergone since the 16th century.

**Keywords:** reception, history, westernization, modernization, proletariat.

---

\* Este artículo hace parte de los estudios que el autor ha adelantado en torno a la filosofía latinoamericana y colombiana en relación con la historia de la filosofía alemana. En general, se deriva del interés del autor por la recepción de las corrientes filosóficas occidentales en Colombia.

\*\* Doctor en Filosofía y magíster en Filosofía Latinoamericana. Profesor e investigador en temas de poscolonialidad y pensamiento colombiano. Ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas y diarios nacionales e internacionales. Correo electrónico: dpachons@uis.edu.co

## **Introducción**

Mi objetivo en el presente artículo es principalmente mostrar la manera como la generación normalizadora de la filosofía en Colombia recibió al marxismo académico. Se ponen de presente, de mano de la *historia social de la filosofía*, sus limitaciones, las cuales, como veremos, no fueron exclusivas de la academia y el marxismo colombiano, sino también de la lectura del marxismo académico en Europa.

Para desarrollar esta temática, aludiré primero al concepto de *normalización*, que ha sido cuestionado por la historiografía reciente, y a la manera como la historia social de la filosofía lo asume. En un segundo momento entraré a revisar la recepción del marxismo que hicieron algunos de los *filósofos* colombianos en el periodo 1930-1960. Aludiré a los escritos de Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Abel Naranjo Villegas, Cayetano Betancur y Rafael Gutiérrez Girardot. No me ocuparé de los escritos de Danilo Cruz Vélez sobre Marx porque todos ellos son posteriores a los años setenta. En la tercera parte pondré de presente el “déficit filosófico” de esa recepción de Marx en Europa, y finalmente, como conclusión, haré algunas consideraciones sobre su recepción filosófica en Colombia.

## **Historia social de la filosofía y normalización**

Si bien fue Francisco Romero el que puso a circular el tema de la “normalidad filosófica” en América Latina —entendida como el ingreso de la filosofía al cauce normal de la cultura “al lado de las otras preocupaciones de la inteligencia”, su institucionalización y profesionalización (1993, p. 68)—, el tema tiene ecos en el mismísimo José Ortega y Gasset. En efecto este, al hacer un diagnóstico de la situación y la circunstancia española en su libro *España invertebrada* de 1922, comentó que “en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal” (Ortega y Gasset, 1976, p. 153). En ambos casos lo normal, concebido como el desarrollo alcanzado por la cultura europea (Francia, Alemania e Inglaterra), se contrapone a lo periférico del desarrollo alcanzado ya sea por la filosofía en América Latina, ya por la cultura, la ciencia, el progreso, el capitalismo y la filosofía en la España también periférica.

El concepto de *normalización filosófica* ha sido bastante cuestionado en los últimos años. Basta mirar los estudios de Carlos Arturo López Jiménez (2012), que se refiere al

mito de la normalización. y Juan Camilo Betancur (2015), quien utilizando la historia conceptual de R. Koselleck y la crítica de Raúl Fonet-Betancourt ha puesto de presente que dicho concepto deja por fuera la producción anterior a 1946, año en que se funda el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, a la vez que oculta el pensamiento indígena. Pero no solo eso: así entendida, la normalización se asume como un *concepto unívoco de filosofía*, se desecha el pensamiento conservador, se resalta partidistamente la tradición liberal secular y se excluye el pensamiento producido por los intelectuales negros. Como ha sucedido en el resto de América Latina, donde se ha acogido la misma narrativa.

En este mismo sentido apunta la crítica de José Santos-Herceg en su libro *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar de la filosofía* (2010). En este texto, afirma que el concepto no solo es descriptivo, sino valorativo pues mide la producción filosófica latinoamericana tomando como canon el pensamiento europeo. Desde este punto de vista, afirma siguiendo a Raúl Fonet, la normalización es profundamente eurocéntrica, y por lo mismo, monocultural, a la vez que implica, sostiene con Horacio Cerutti, la muerte del filosofar, “entendido como una práctica más inserta en la praxis global de la sociedad” (Santos-Herceg, 2010, p. 113).

La historia social de la filosofía, por su parte, se ocupa de la *producción, circulación y consumo* de la filosofía muy de la mano de la sociología del conocimiento de Peter Burke (2002). En Colombia tal disciplina no debe descuidar ni el pensamiento precolombino ni el proceso de europeización y occidentalización que hemos vivido a partir del siglo XVI. Es decir, la historiografía de la filosofía en nuestro medio no puede prescindir del ingreso de la región a la “era del capital”, entre otros aspectos porque en la constitución y reconstrucción de nuestra tradición filosófica no es posible dejar por fuera aspectos técnicos como el ingreso de la imprenta ni procesos sociales como la alfabetización, el papel de la lectura, la relación entre sociología de la religión y filosofía, el condicionamiento legal colonial de la producción e investigación en la región, el material bibliográfico, los círculos de lectura, los planes de estudio, las *redes intelectuales* —como las llama Randall Collins—, los estudios comparativos, el papel de las editoriales, las revistas, los eventos filosóficos, la labor de traducción, la inversión en la investigación, el consumo y la difusión de la filosofía en la prensa... En fin, todo el *proceso de constitución*

*de la tradición filosófica* de la cual partimos, sobre la cual trabajamos y a la que volvemos y revaluamos constantemente en el ejercicio historiográfico pues el pasado no está constituido de una vez por todas y tenemos una relación dinámica con esos sedimentos y con ese reservorio cultural. En este sentido se hace, podemos decir, *una ontología de nuestro presente filosófico*.

Desde esta perspectiva, y con estas aclaraciones, se aceptan las críticas planteadas a la llamada *normalización*, pero el estudio de la recepción del *marxismo académico*, esto es, los estudios teóricos del marxismo *dentro* de la filosofía institucionalizada —entendiendo que no es la única pues también se filosofa por fuera de las facultades de filosofía (Pachón, 2011)—, puede delimitarse en ciertos periodos, en este caso entre 1930 y 1960. Este proceder implica distinguir el marxismo de los movimientos obreros, sindicales, estudiantiles, etc., de aquel estudiado con fines teóricos y críticos, perteneciente ciertamente a una *praxis académica* delimitada, distinta de la *praxis social revolucionaria*. En este caso, al tratarse de un estudio de recepción, no me ocuparé de las posibles relaciones e influencias mutuas entre ambos tipos de praxis ni de sus *mediaciones*. Solamente abordaré el periodo señalado y restringido a algunos filósofos.

### **El marxismo académico de los “normalizadores”**

Es necesario iniciar este apartado con la siguiente aclaración: durante el periodo 1930-1960, según José Aricó, en el continente se produce una bifurcación entre la cultura marxista y la política, es decir, entre el marxismo teórico y la práctica política (en Bobbio, 1995, pp. 954-955). Teóricamente, el marxismo empieza a ser asumido de manera más seria en algunos países como México y Argentina, no solo por los exiliados llegados de Europa debido al franquismo, el fascismo y el nazismo, sino por las empresas editoriales que se surgieron, entre ellas la *Revista Dialéctica*, impulsada en Buenos Aires en 1936; la Editorial Europa-América; la Biblioteca “Carlos Marx”, dirigida por W. Roses para la Editorial Cenit de España, luego continuada por el Fondo de Cultura Económica, etc. A pesar de la separación entre la teoría y la praxis política, estos proyectos terminarían teniendo un efecto muy positivo en las ciencias sociales, las cuales bebieron del marxismo e incorporaron parte de sus herramientas teóricas para el análisis concreto de nuestras

formaciones socioeconómicas. Un ejemplo notorio de ello es la obra de Sergio Bagú, y entre nosotros, como veremos, la de Luis Eduardo Nieto Arteta.

Para los años treinta el Partido Liberal colombiano regresó al poder con Enrique Olaya Herrera, quien sorteó la crisis económica de 1929 con cierta diligencia. Es la época en la que se vive la llamada *modernización* del país, iniciada en la década anterior, con la mejora de las vías de comunicación —ferrocarriles, navegación fluvial, inicio de la aviación—, el incipiente progreso industrial y textil y la integración del mercado interno al externo gracias al café. Esta modernización había provocado el surgimiento de los primeros brotes de protesta social socialista en nuestro país, de la mano de organizaciones obreras y textiles que se expresaron en Antioquia, Barranquilla, el Magdalena, Barrancabermeja, Líbano (Tolima), San Vicente de Chucurí, etc., y creó un clima de agitación reivindicativa y hasta revolucionaria que alertó a los gobiernos de turno. Uno de los primeros, el de Miguel Abadía Méndez, quien enfrentó represivamente las olas de protestas, entre ellas la de las bananeras. Para los años treinta

grupos de estudiantes ingresaban a las filas de las organizaciones de izquierda promovidas por el joven Partido Comunista —fundado en 1930— o por sectores radicales desprendidos del Partido Liberal como la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria, Unir (1933-1935), dirigida por Jorge Eliécer Gaitán, o se sumaban con entusiasmo a las reformas del presidente López Pumarejo. (Cataño, 1983, p. 171)

En estos años se inicia la reforma educativa, social y económica de la República Liberal, surgen organizaciones de izquierda, crecen el sindicalismo y el movimiento obrero. Es la “Revolución en Marcha” del primer gobierno de López Pumarejo y sus efectos sobre la vida nacional. Como lo han mostrado varios investigadores y participantes, este clima genera una mayor apertura intelectual, favorece la crítica y transforma la educación durante algunos años, lo cual coincide con el ingreso y la introducción de manifestaciones de la filosofía moderna en el país, y con un cuestionamiento del escolasticismo reinante. Así lo testimonia Rafael Carrillo:

No era usual el disentir, la filosofía quedaba convertida en una actividad heterónoma. No había controversia, no había impugnación [...]. A finales de los años treinta la

filosofía en Colombia experimenta un giro del que todavía no nos hemos dado cuenta por completo. (1997, p. 60)

Es dentro de este clima que fue posible la formación del Grupo Marxista, creado a partir de las disidencias de miembros de la Unir gaitanista, al cual pertenecieron, entre otros, Gerardo Molina y Luis Eduardo Nieto Arteta. El Grupo Marxista ya se declaraba abiertamente socialista y buscaba el cambio del sistema económico vigente. Sus objetivos eran divulgar el marxismo, interpretar la realidad colombiana a la luz del materialismo histórico y discutir los problemas nacionales e internacionales de coyuntura. Por esos sus actividades se

limitaron al trabajo teórico sin relación alguna con la acción política en los medios obreros y campesinos; era sólo un grupo de jóvenes con una especial inclinación intelectual hacia el estudio del marxismo como un instrumento de investigación y de crítica social y política. (Cataño, 1983, p. 191)

Esto es lo que explica que en una carta al argentino Francisco Romero, que formaba parte de la “red intelectual” de Nieto y con quien compartía algunas inquietudes comunes, el colombiano haya afirmado: “Mis estudios filosóficos y aún sociológicos se iniciaron con el marxismo” (citado en Cataño, 1983, p. 192). Es dentro de este marxismo inicial que Nieto escribe artículos como “Política socialista colombiana”, “En defensa del pensamiento de Marx”, “Marxismo y liberalismo”, “Dos dialécticas: Marx y Proudhon”, “Dialéctica de la naturaleza, de Federico Engels”, entre otros (Nieto, 1978). Ahora bien, estos artículos son del joven Nieto Arteta, quien por la época era un estudiante inquieto e inteligente, que llegó a citar directamente *El capital, Miseria de la filosofía y Crítica de la economía política* de Marx, pero su conocimiento del marxismo estaba basado especialmente en la lectura de las síntesis de Engels, Rosa Luxemburgo, Bujarin y las *Cuestiones fundamentales del marxismo* de Plejanov. En estos años, incluso influido por la obra *Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, publicada en la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset, llegó a plantear el absurdo teórico de un *marxismo spengleriano* (Ortiz, 2008). Sus desaciertos fueron múltiples: acogió la *dialéctica de la naturaleza* de Engels, asimiló el materialismo dialéctico de Plejanov, llegó a sostener que

en Marx la realidad era la “materia misma” y le asignó un *voluntarismo incuestionable* así como una *teleología histórica* (Guadarrama, 2017).

Como es sabido, Nieto Arteta después escribió sobre temas jurídicos, asumió la fenomenología y las filosofías de la vida, tomó parte del pensamiento de Heidegger y Scheler, etc., con *lo cual nunca pudo decantar suficientemente sus ideas*. Con todo, hay un punto en el cual el marxismo nunca desapareció: en sus estudios sobre la realidad social colombiana (D’Jannon, 1983). En efecto, quien lea el libro *Economía y cultura en la historia de Colombia* podrá encontrar allí la aplicación del marxismo a los estudios de la realidad nacional, tal como se proponía el Grupo Marxista. Esta obra es una auténtica superación de la historiografía política, nacionalista, apologética, basada en fechas, héroes, batallas, etc., propia del siglo XIX y de bien entrado el siglo XX. Es decir, es una superación de la *historiografía bachilleratesca* (Pachón, 2015), la misma que redujo “el horizonte de la investigación y fomentó una visión fragmentaria de la historia, de la conciencia histórica y, consiguientemente, de la nación misma, de la que pretendía ser su intérprete” (Gutiérrez, 2009, p. ix). Así lo reconoció el mismo Jaime Jaramillo Uribe, considerado el padre de la historia social colombiana. En esta obra el papel de la economía, de los grupos sociales, sus intereses, el análisis de lo que Hobsbawn llamó la “era del capital” y su relación con nuestra realidad, son notorios. Por eso el propio Nieto Arteta sostuvo con plena convicción: “Creo, por consiguiente, que he superado la interpretación positivista de la historia colombiana” (1996, p. 10).

El otro autor de esta época al que me referiré brevemente es a Cayetano Betancur, filósofo y abogado antioqueño, considerado uno de los normalizadores de la filosofía colombiana y fundador en 1951 de la revista *Ideas y Valores*. Su labor de difusión cultural tuvo como fin elevar el nivel reflexivo de los colombianos, incitándolos a que se plantearan auténticos problemas filosóficos y pensarán su propia realidad, su propio paisaje (Betancur, 2010). Autor de una obra significativa, que hoy aún sigue siendo valorada, publicó en 1933 un artículo titulado “Escrutinio radical de Marx”, en el que calificaba su filosofía como un materialismo dialéctico que aplicado a la historia “constituye el materialismo histórico” (2010, p. 209). Consideró que, si bien en la época del nacimiento del marxismo el positivismo se encontraba en decadencia, en la

concepción según la cual de la economía y la propiedad depende toda superestructura el materialismo aplica el *método positivo*.

Betancur resaltó la influencia de Feuerbach sobre Marx, y se percató de que, en las tesis sobre su compatriota alemán, este le criticó “no haber aprovechado el conocimiento del mundo sensible como práctico”<sup>1</sup> (2010, p. 211). Igualmente, se refirió al origen social de la religión y de la conciencia, y a otras tergiversadas generalidades básicas de la doctrina de Marx. Entre ellas, que “toda la historia es móvil, que recorre diversas etapas como la materia misma” (p. 213) o que el marxismo es un *socialismo científico* que no profetiza una sociedad futura, sino que la *demuestra*. En definitiva, Betancur sostuvo que la necesidad histórica que aparece en Hegel, la ineluctabilidad del devenir histórico, se encontraba también en Marx, cuya teoría era *economicista*.

Sin embargo, en un apartado titulado “Ensayo crítico”, tomando la crítica de Max Adler a Marx, Betancur sostiene que “las fuerzas productivas de la vida material condicionan el proceso todo de la vida social política y espiritual; pero no la crean” (2010, p. 214). Es decir, hay que diferenciar, según el filósofo colombiano, entre “causante” y “determinante”. Por eso más adelante se empeña en demostrar que no hay una causalidad mecánica entre base y superestructura pues no “siempre la burguesía se adueña del Estado”, el mundo no se divide en explotadores y explotados, sino que hay “matices humanos” intermedios. Igualmente la economía no determina las religiones pues, ¿por qué hay tantas organizaciones económicas diferentes entre las comunidades cristianas? Concluye que: “querer avizorar épocas culturales con la menguada lupa del factor económico es osadía que solo se asemeja a la de quien se atreviese a aplicar el nivel a las curvas insignes de la Venus de Milo” (pp. 219-220).

El ensayo de Betancur sobre Marx es escueto, pero tiene un mérito que resaltar, a saber, la conciencia explícita de que “quien quiera hacer un estudio del materialismo dialéctico, tiene por delante una labor de *redescubrimiento*”. En este sentido, alude al problema de la dialéctica, frente al cual sostiene: “La penuria de nuestras librerías añadida a nuestro aislamiento casi total con el exterior, me esquivaron su consulta” (Betancur,

---

<sup>1</sup> En estricto sentido, la crítica de Marx apunta a que la concepción de Feuerbach es un materialismo contemplativo, que deja por fuera la praxis.



2010, p. 209). Es decir, el colombiano reconoció el déficit bibliográfico de la época y la dificultad para acceder a las fuentes primarias del marxismo.

Por otro lado, un coterráneo de Betancur, el iusfilósofo Abel Naranjo Villegas, profesor de filosofía y filosofía del derecho en las universidades del Rosario, Nacional y en la Normal Superior, dedicó su obra, alternada con distintos cargos públicos, a reflexionar sobre el derecho, pero también sobre la educación y la axiología. Él mismo se consideró modestamente un “divulgador, un explicador de sistemas [...] un intérprete de realidades” (1987, p. 29), profundamente convencido de que “la tarea del educador no puede ser aislada, sino que le corresponde transmitir aquellos valores capaces de impulsar el desarrollo espiritual de la sociedad en un medio determinado” (p. 33).

En diferentes ocasiones, pero de forma sucinta, Naranjo Villegas se ocupó de Marx. Pero el alemán fue para aquel un “simple hecho de juventud”, tal como relató en una entrevista a Roberto Salazar Ramos (Naranjo, 1987, p. 15), superado después por el pensamiento de Nietzsche. Y si bien Naranjo Villegas analizó algunas categorías económicas de Marx, entre ellas la de plusvalía, y dejó inédito un texto sobre el tema, nunca publicó un estudio sustancial completo de su obra. Solamente expuso ciertos tópicos de esta en algunos ensayos y en las conferencias tituladas “Estructura histórica del mundo contemporáneo” (Naranjo, 1997).

En *filosofía del derecho*, de 1947, aborda la “Crítica de la teoría marxista de la autoridad”, pero no cita realmente a Marx sino a Lenin, y se ocupa de distintos tópicos del marxismo en general, en especial del marxismo soviético. Allí alude al Estado como “Estado de clase” explotador, donde la autoridad reposa en la burguesía, y explica la necesidad de la abolición del Estado burgués por medio de un Estado proletario transitorio para dar paso al comunismo. Ese Estado transitorio

hará que la tierra, los medios de producción y el capital no sean propiedad de una clase social determinada, sino propiedad de la comunidad, y naturalmente, necesitará sostenerse mucho tiempo en forma violenta y usar de medios de coacción del Estado burgués mientras liquida esa situación. (Naranjo, 1947, p. 164)

Naranjo Villegas pasa a refutar esta teoría marxista diciendo que no todo Estado es explotador pues eso depende de los gobiernos:

Pero, idealmente, el Estado no es eso y la prueba es que el mismo Estado bolchevique ha necesitado recurrir a una gran cantidad de las mismas instituciones del Estado que llaman ellos burgués para poder realizar su organización, y en la Constitución soviética, o su Código Civil, vemos que hablan de las personas jurídicas, de la personalidad del Estado; hablan de los derechos sociales y las garantías individuales. En el Código Civil, con todo el sentido profundo revolucionario que encarna, hay muchos títulos arrancados de los propios códigos burgueses, de manera que, prácticamente, están reconociendo que toda la estructura del Estado burgués que pretenden destruir, no es idealmente burgués. (1947, p. 165)

En uno de sus libros más conocidos, *Ilustración y valoración*, publicado en 1952, se ocupa de la ética marxista. Reconoce que no es una ética que se haya explicado de manera sistemática y que “no existe un catálogo expreso marxista de normas morales” (Naranjo, 1987, p. 163), pero señala que está enmarcada en un sistema filosófico más general “la filosofía del materialismo dialéctico e histórico” (p. 160). Explícitamente sostiene que basándose en tratadistas intenta aclarar la ética de este sistema filosófico, que es a la vez un partido político y que exige un militante “revolucionario contra todo el orden existente” (p. 161) sin que haya contradicción alguna entre esas premisas. Ubicado en este punto de partida, Naranjo Villegas sostiene que hay en el marxismo una *ética universal* que ha sido distorsionada por la “moral burguesa”, y que por lo tanto, existe una moral de clase que se corresponde con las condiciones materiales de sus respectivos miembros. En este aspecto, el filósofo colombiano aclara que la economía *no es la causa* de la moral, sino “una de sus condiciones determinantes”. Es decir, distingue entre causalidad y “determinación”. Esta moral marxista no es relativista pues aboga por un progreso moral cuya base es “la lucha de las masas por la liberación social”, tal y como lo señalan los profesores rusos Kellen y Kovalson. Se aplica a las relaciones entre los individuos y los pueblos e implica también la justicia. Lo que ha sucedido es un “fraude moral” por parte de la clase burguesa, pero en estricto sentido la moral marxista tiene relaciones con los más altos preceptos morales. Entre esos preceptos estarían, afirma Naranjo siguiendo a Marakenko,

la moderación, el respeto a la mujer, al niño, al anciano y el respeto a sí mismo, así como a la teoría de los actos relativos a la sociedad en su conjunto o al colectivo, [que] pueden ser propuestas a nuestros alumnos en forma sumamente convincente y rigurosa. (citado en Naranjo, 1987, p. 164)

Esta moral no necesita de Dios, prescinde de él, y se sanciona frente a la comunidad. El hombre separado de la religión es responsable solamente ante la sociedad. Esa moral podrá practicarse cuando el obrero y el capitalista se liberen del trabajo y del capital respectivamente, que son los factores que los cosifican. En la sociedad comunista el “hombre estará liberado de tal cosificación y podrá desplegar la plenitud de sus fuerzas espirituales” (p. 164) apropiándose a su vez como ser universal, como hombre total.

En los escritos posteriores sobre Marx, producto de unas conferencias, Naranjo Villegas incluye al marxismo dentro del *determinismo* y sostiene que “el determinismo de Marx ha modificado radicalmente la interpretación de la historia” (1997, p. 100). Lo acusa de ser una filosofía total, que da soluciones a todos los problemas, pretendiendo ser “la única filosofía válida”. Es, a su parecer, una filosofía dogmática, pero que en estricto sentido debe entenderse también como una ideología. Naranjo asume la tríada tesis, antítesis y síntesis, se la adjudica al pensador de Tréveris y sostiene que “Marx toma el principio de la dialéctica de Hegel y lo traslada a la evolución de la materia” (p. 103). Señala además que Marx divide la historia en tres etapas —la comunidad primitiva, la economía mercantil capitalista y “la sociedad comunista por venir” (p. 106)— y que sostiene la teoría del conocimiento como reflejo, tal como lo expuso Lenin: “cosa-sensación-pensamiento. Somos materialistas, pero en cambio, si ponemos pensamiento, sensación, cosas, somos idealistas” (Naranjo, 1997, p. 107).

Naranjo Villegas se ocupa de otros temas en Marx, como la plusvalía y la teoría de la alienación. Frente a esta, si bien reconoce que el trabajo enajena al hombre, la critica pues considera que este es trascendente, lo cual implica salir de sí y objetivarse para hacer historia. Sostiene, finalmente, que el marxismo,

como trata de una cosmovisión total, es decir, de una concepción de la historia, del hombre, de la filosofía, de la teoría y de la práctica, tiene una innegable seducción sobre todo para la juventud que encuentra un mundo inconexo [...] que presume

encontrar en el sistema marxista la respuesta a todas sus inquietudes. (Naranjo, 1997, p. 115)

Dentro del Grupo Marxista se encuentra también el filósofo cesarense Rafael Carrillo, quien realizó también estudios de Derecho, sin graduarse, y se dedicó posteriormente a la filosofía. A su labor se debe la crítica del positivismo de Hans Kelsen, presente en su libro *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* de 1947, la difusión de la filosofía alemana y también la introducción de las teorías científicas más actuales de la época. Tales contribuciones se materializaron en varias traducciones hoy compiladas en los dos volúmenes de la obra *Rafael Carrillo, traductor* (2016), editada por el colega Numas Armando Gil.

Carrillo dedicó un cortísimo comentario al libro *Karl Marx* de Harold Laski, publicado en 1921. El artículo, titulado “El turno de la dialéctica”, se publicó en *El Siglo* en 1939. En él, el filósofo colombiano parece coincidir con Laski en torno al “mínimo de originalidad” de la obra de Marx. Menciona por ejemplo, sin hacer mayores dilucidaciones, que la teoría marxista del valor revela alguna continuidad con la teoría expuesta por los autores ingleses, sin mostrar la especificidad del aporte de Marx. Igualmente, señala que la lucha de clases no es una idea original puesto que ya se encontraba en Saint Simon.

En su artículo alude especialmente a la dialéctica y resalta la aplicación que Marx hizo de esta al mundo social. Sin embargo, se centra en que la dialéctica hegeliana es una *anulación* del principio de contradicción. Por eso, “según esta tesis, una cosa es ella y a la vez su contraria” (Carrillo, 2006, p. 40), con lo cual se anula la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido. O lo que es lo mismo, se anula la imposibilidad de que dos juicios contradictorios sean verdaderos a la vez. Desde este punto de vista, por ejemplo, “a un determinado orden social puede oponérsele una situación contraria”, y ambas cosas serían verdaderas. La consecuencia de la anulación del principio de contradicción —así lo denomina Carrillo— es que, si una cosa es ella y su contraria a la vez, *nada adquiere carácter de permanencia*. De tal manera que, si Marx, que aplicó esta dialéctica al mundo social, sostiene una tesis que aboga por un nuevo orden, inmediatamente se le puede oponer la existencia de un orden contrario. Por eso

para Hegel es imposible la permanencia de las instituciones sociales. Y lo que buscaban los alumnos de Marx era precisamente establecer las bases de un orden social permanente. [Con ello] hacían uso de un arma [la dialéctica] que se volvía contra quienes la manejaban. ¿Cómo es posible construir las bases de un *orden social permanente* si la dialéctica de Hegel, de donde se parte, es la causa de una radical movilidad y de un cambio constante? [...] El marxismo se encuentra, pues, en una posición dilemática, donde cualquier actitud contribuye a su refutación y a su muerte. (Carrillo, 2006, p. 41)

Para cerrar este recorrido por el marxismo académico entre 1930 y 1960, o más específicamente, *por el Marx de los filósofos* que promovieron el estudio de la filosofía moderna alemana entre nosotros, y aunque no se puede dejar de mencionar a Jaime Vélez Sáenz o Julio Enrique Blanco —quienes, sin embargo, no se ocuparon de Marx—, es necesario centrarse en la figura de Rafael Gutiérrez Girardot. Sobre él ha dicho Rubén Jaramillo Vélez en su ensayo “Recepción e incidencias del marxismo en Colombia”, contenido en la segunda edición de su clásico libro *Colombia: la modernidad postergada*:

La importancia de Gutiérrez para el desarrollo de la crítica materialista en Colombia es bien clara: casi que podemos decir que es el único, y en todo caso el primero, que ha realizado en Colombia un trabajo serio en este campo [...]. Bien puede ser considerado como modelo de análisis crítico materialista a los desarrollos literarios en nuestra sociedad. (1998, p. 181)

En efecto, Gutiérrez realizó una aplicación de la metáfora marxista de base y superestructura —eso sí, *reformulándola y complementándola*— para dar cuenta de las *mediaciones* entre literatura y sociedad (Pachón, 2010). A la vez, acogió la tesis de Marx y Engels, expuesta en el *Manifiesto de partido comunista*, según la cual “la estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; *de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal*” (Marx y Engels, 1973, p. 114). Esta tesis, le sirvió para superar el provincianismo literario y, como a Baldomero Sanín Cano, le permitió organizar una historia social de la institución literaria. Con todo, no es a este aspecto al que me quiero referir, sino al ensayo “Marginalia”, publicado en la

*Revista Mito* en 1958, al cual no alude Jaramillo Vélez y que pertenece al periodo objeto de estudio.

En el apartado del texto que se titula “Marx y la filosofía”, Gutiérrez resalta el papel estrictamente filosófico de la obra del pensador alemán:

Los primeros escritos de Marx son, como el primer párrafo de un ensayo, el acorde que da el tono a toda su obra. Sin su lectura parece *El capital* o la *Crítica de la economía política* una obra [sic] de teoría económica; la *Crítica del programa de Gotha* u otros escritos ocasionales de carácter político, programas para la práctica de la política. Pero se suele desconocer o pasar por alto que en esos primeros escritos el problema fundamental fue un problema filosófico y que ya en ellos, como lo hace constar en su humana carta al padre a los 19 años, se encontraba, aún contra su voluntad, atado a la grotesca melodía de la filosofía hegeliana. (Gutiérrez, 2012, p. 181)

El texto pone de presente la discusión de Marx con Hegel, la cual no se reduce a los primeros años de juventud, sino que fue “esencial y permanente”. De esta influencia también da constancia el hecho de que en los *Manuscritos* de 1844 Marx dedicara un estudio a la *Fenomenología del espíritu*, que es considerado por el filósofo colombiano como “el más serio y más profundo trabajo sobre la *Fenomenología*” (Gutiérrez, 2012, p. 182) pues se trata de un texto publicado sólo hasta el siglo XX, que dio un “sello definitivo a los estudios hegelianos de la época contemporánea y que ni siquiera los eruditos antimarxistas han desconocido” (p. 182). Por eso desconocer la influencia de Hegel sobre Marx o reducirla a la aplicación práctica de algunos enunciados del idealismo equivale a *privar al marxismo* de su “único fundamento: la filosofía”. Es esta la que le da pleno sentido a aquel. No se puede pasar por alto, por ejemplo, que la crítica de la filosofía de Hegel tiene para Marx un sentido humanístico, a saber, darle el papel a la filosofía de la *emancipación del hombre*. En eso consistía el *deslinde* de Marx frente a esa filosofía total y mundial. Por eso lo que Marx hace en su crítica es poner a Hegel contra Hegel, es decir, “*pensar a Hegel contra sus últimas consecuencias y mantenerlo volviéndolo contra Hegel mismo*” (p. 183).

Se hace necesario, entonces, entender bien la disputa de Marx con Hegel, que no se soluciona con el “más allá del idealismo o el realismo” o con la frase “la práctica ha refutado la teoría de Marx”. Es decir, para Gutiérrez la discusión debe ser estrictamente filosófica, sin acudir a dogmas optimistas o esquemas formalistas. Por eso una discusión seria con Marx no se puede confundir con una disputa *ideológico-política*, sino que debe empezar con la reflexión estrictamente *filosófica*. Labor que, por ejemplo, no hizo Lenin, quien simplificó el marxismo, al igual que Stalin. Lo mismo les ha ocurrido a quienes han ido a Hegel a través de Marx: han usado formulas simplificadoras sin pensar o tratar de solucionar realmente los problemas que la interpretación planteaba. En su caso se trataba más bien de tomar partido previamente y acomodar la lectura a sus propios intereses partidarios. Es decir, hacer una especie de cacería nocturna con las obras. Pero, como escribió Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, de noche todas las vacas son negras.

Para Gutiérrez, Hegel y Marx fueron ambos revolucionarios. Específicamente lo fueron en el sentido que Heidegger dio a ese concepto, a saber: revolucionario es el “que en una época de transformación ilumina, aclara, piensa y especta lo decisivo que se anuncia en la transformación” (Gutiérrez, 2012, p. 185). Ahora, la de Marx fue una filosofía *negativa* frente a la de Hegel, pero no por sometimiento servil o escolar puesto que implicó un lado *activo*. Negatividad es actividad. Por eso

Marx vio en Hegel la revelación de su propio mundo pero pensó que esa descripción que es la fórmula más concisa de la subjetividad (*el hombre como sujeto que se hace a sí mismo en cuanto que en el devenir de los contrarios —sujeto, objeto— llega a la autoconciencia, a ser en sí y para sí lo que es en sí*) concluía allí, y que para realizar una exigencia hegeliana (*la de la conciliación de la idea con la realidad, la realización de la filosofía, o dicho especulativamente, la conversión de la filosofía en no filosofía*) era preciso la negatividad: voltear la imagen. Así resulta: el revés del mundo permanente de la burguesía, que Hegel críticamente ilumina, es o ha de ser el mundo utópico y revolucionario del opuesto de la burguesía: el proletariado. En esta acción se constituye el proletariado con su conciencia peculiar. (Gutiérrez, 2012, p. 186)

Por eso “en Marx es la autoconciencia un supuesto logrado por Hegel y en su descripción se limita a mostrar con detalle ese camino y a señalar los frágiles y fatales pasos que el hombre está dando hacia su propia aniquilación” (Gutiérrez, 2012, p. 186). Es decir, Marx muestra: i) cómo la época de Hegel no es la de la plenitud, ii) que Hegel evidencia cómo se llega a esa época y iii) cómo el capitalismo burgués destruye la vida humana. Ahora, en estas posturas, insiste Gutiérrez con claro acento heideggeriano, Hegel y Marx fueron revolucionarios porque sus filosofías sacan las consecuencias de la modernidad cartesiana (la metafísica de la subjetividad, la “ruta del ego”): “Lo decisivo fue el extrañamiento del hombre, su enajenación”. Pero son revolucionarios también porque ambos dieron cuenta y problematizaron lo que “es” y “está ahí”, en pocas palabras, el ser. En este sentido, Marx y Hegel “fueron revolucionarios y metafísicos” (Gutiérrez, 2012, p. 187).

Frente a Hegel, Marx dio un salto cualitativo en la política. Pero ese salto no fue hacia adelante, sino a la interioridad, lo cual significa un retroceso del pensamiento. El salto de Marx fue hacia la “figura que la subjetividad cobró en la época que se iniciaba”. Como Kierkegaard, Marx dio un salto a la interioridad, pero a diferencia del danés el alemán no se refugió en una interioridad ética. Ambos abandonaron el “pienso, luego existo” y afirmaron el “existo, luego pienso”. Pero *estos procesos complejos* “aún no se han resuelto”. Por eso, concluye Gutiérrez, “la discusión con Marx exige la discusión con el filósofo Marx, y esto es: el diálogo filosófico que no admite los dogmas de una u otra escuela” (2012, p. 188).

En los años posteriores Gutiérrez Girardot no insistirá en esta lectura heideggeriana de Marx —que se comprende si se tiene en cuenta que, por la época, el colombiano tomaba cursos de doctorado con Heidegger—. Más bien hará énfasis en la vida material y en los elementos que el planteamiento marxista ofrecía para la formulación de su teoría literaria, así como en la aplicación específica de algunas de las categorías de aquel.

### **El déficit filosófico del marxismo**

Se le ha criticado a la historia de las ideas el centrarse en dilucidar las carencias de los filósofos latinoamericanos al recibir el pensamiento europeo, como si su tarea fuera repetir de manera exacta, sin desviaciones, lo que dijeron sus pares primermundistas. Desde



luego, esta no es la tarea del filósofo de nuestra región pues de ser así se limitaría a ser caja de resonancia de las discusiones europeas o norteamericanas. Por lo demás, tal labor aniquilaría la creatividad del marxismo latinoamericano, que por las diferencias histórico-contextuales con Europa debe hacer su propio *uso* y aplicación de las ideas marxistas, tal como recalcaba Mariátegui, quien efectivamente así lo hizo en su actividad teórica con su marxismo autóctono. Lo mismo cabe decir de Zavaleta Mercado en Bolivia y Fals Borda en Colombia para solo citar algunos casos.

Sin embargo, una historia social de la filosofía no puede pasar por alto el hecho de que la verdadera creación filosófica solo es posible en diálogo con la tradición. No hay creación sin discusión con aquella, sus fuentes y sus distintas mediaciones. Podemos decir, con Derrida, que acudir a la tradición implica una *selección*, un recorte, pues nada lograríamos si actualizamos la tradición *toda*; si no la mediamos con los intereses del presente y con el contexto específico desde el cual la enfrentamos (Palti, 2010). Con todo, esa relación con la tradición, esa labor de *selección*, implica su conocimiento. Y *seleccionar* es también *excluir, delimitar, deslindar*. En este sentido, una evaluación de la manera como la generación académica de 1930-1960 se enfrentó al marxismo implica, para la historia social de la filosofía, dar cuenta de la *producción* y la *circulación* de la bibliografía marxista, de las cuales depende el *consumo* de esa filosofía. Esto permite explicar la manera como esa generación recibió dicho pensamiento, las fuentes que leyó, para así dar cuenta de algunas limitaciones de esas interpretaciones y de la enseñanza del marxismo académico entre nosotros. En lo que sigue aludiré, entonces, a algunos de estos problemas.

En 1923 apareció el famoso libro del filósofo alemán Karl Korsch titulado *Marxismo y filosofía*. No fue muy conocido en nuestro medio, pero puso de presente la profunda desfilosofización que sufrió el pensamiento de Marx desde la segunda mitad del siglo XIX. Para su análisis Korsch dividió la evolución de la teoría marxista en tres periodos: de 1843 a 1848, es decir, desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta el *Manifiesto de partido comunista*; desde 1848, pasando por la derrota de las revoluciones de este año y la fundación de la Primera Internacional, hasta la fundación de la Segunda, y un tercer periodo, que abarcaba desde el final de siglo XIX hasta “*la actualidad y un futuro*

*impreciso*” (1978, p. 95). Korsch sostuvo con claridad que esa desfilosofización del marxismo se debió a una deshegelianización del marxismo pues

esta gran filosofía hegeliana, a cuya omnipotente influencia intelectual no pudieron escapar en los años treinta [del siglo XIX] ni sus más encarnizados enemigos (por ejemplo, Schopenhauer, Herbart), casi no contara ya con ningún partidario en Alemania durante los años cincuenta [de ese mismo siglo], y poco después no fuera ni siquiera comprendida. (p. 82)

Después de la mitad de siglo XIX, la historia de la filosofía se dedicó a registrar las discusiones entre la derecha, la izquierda hegeliana, Marx y Engels e introdujo esos avatares bajo el altamente insuficiente concepto de “disolución de la escuela hegeliana”. Esas discusiones se registraron como mera historia de las ideas y no fueron leídas dialécticamente. Luego de los años sesenta del mismo siglo en Alemania se volvió a Kant, con el neokantismo, y se le dio muerte a Hegel mientras su estudio se daba en otros países. Es todo esto lo que explica por qué se produjo ese déficit filosófico a partir de 1848 y el revisionismo de la Segunda Internacional predominó hasta comienzos de los años veinte del siglo pasado. El déficit filosófico consistió en no comprender las discusiones estrictamente filosóficas entre Marx y Hegel. Fue así como se pasó por alto, gracias a los historiadores burgueses de la filosofía, “la esencia de la filosofía contenida en el marxismo” (Korsch, 1978, p. 81). Y eso fue lo que impidió verla como una teoría de la revolución social que se mantiene “en su rasgo fundamental” esencialmente inalterada hasta el final; que se ocupa de la realidad como una *totalidad viva* sin desbrozar el análisis de esa realidad en *ciencias particulares* y que nunca separó teoría y práctica, entre otras consecuencias. Una buena comprensión de Marx, sugiere Korsch, debe partir del movimiento revolucionario de la burguesía, pasando por el idealismo de Kant y Hegel y el movimiento revolucionario del proletariado, hasta llegar a la filosofía materialista. Solamente así se comprende la nueva ciencia que “constituye la expresión general del movimiento revolucionario autónomo del proletariado” (p. 88).

Reestablecer las relaciones filosóficas entre Hegel y Marx fue lo que logró *en parte* Georg Lukács en su influyente *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1922. Esa labor la intentó hacer a partir de la categoría de *totalidad*. No obstante, como lo reconoció

el propio autor en su prólogo de 1967, en esta obra, dada su cercanía al marxismo soviético, intentaba además comprender todos los “fenómenos ideológicos por su base económica”, ignorando que “la economía queda conceptualmente estrecha al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza (1984, p. 39).

El aspecto del “trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza” es lo que va a tratar originalmente Herbert Marcuse en su escrito de 1932 titulado precisamente *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico* (1969). Dicho texto fue elaborado a propósito de la entonces reciente publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* que Marx había escrito en París en 1844. Dice Marcuse:

La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx [...] debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista [pues] permite además un enfoque más fecundo y más rico en perspectivas acerca de las relaciones exactas entre Marx y Hegel. (1969, p. 9)

La pregunta que surge del texto de Marcuse es: ¿Por qué la publicación de los *Manuscritos* debe considerarse un *acontecimiento determinante* en la historia de la investigación marxista? La respuesta es sencilla: porque con esa publicación se suplían muchas de las deficiencias filosóficas en las que había caído el marxismo de la época. Hay que tener en cuenta que la obra filosófica del joven Marx circuló muy poco en Europa hasta bien entrado el siglo XX. Por ejemplo, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843 fue publicada solo hasta 1927 y las *Tesis sobre Feuerbach*, que fueron publicadas por Engels en 1888, tras la muerte de Marx, contenían la famosa tesis 11, que fue editada con una conjunción adversativa (*pero*) que Marx no había introducido. En efecto, la tesis original no decía: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, sino: “Los filósofos solo han interpretado de distintas maneras el mundo; se trata de transformarlo” (Mesa, 2002, p. 99). Con la conjunción agregada por Engels se fomentó la separación entre teoría y práctica en Marx, lo cual lo convierte, en muchas interpretaciones, en un revolucionario voluntarista, activista, que llamaba a desechar la teoría y transformar frenéticamente el

mundo. Lo mismo cabe decir de *La ideología alemana*, publicada ese mismo año (1932) por David Riazanov, obra fundamental para entender las relaciones de Marx con los hegelianos de izquierda (Feuerbach, Stirner, Bauer, etc.) y para comprender su *concepción materialista de la historia*, que fue tergiversada por el propio Engels, Lenin, el mecanicismo, el formalismo y el escolasticismo dogmático del marxismo soviético.

Retomando la importancia de la publicación de los *Manuscritos*, debe señalarse que son relevantes para la investigación marxista porque en ellos Marx:

1) Entra al estudio de la *economía política*, como bien lo resalta Lukács en su escrito *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx* (1972, p. 82).

2) Aún está impregnado por el humanismo de Feuerbach, que solamente superará en las “Tesis” y en *La ideología alemana*. En efecto, siguiendo a Feuerbach, dirá allí que toda ciencia empieza por el estudio de lo sensible y que Feuerbach “ha vencido a la vieja filosofía” y ha “fundado el verdadero materialismo” (Marx, 2011, p. 178).

3) Se enfrenta con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y a la vez supera el idealismo hegeliano.

4) Trata el famoso tema de la alienación, que será fundamental en su obra posterior, especialmente para el tratamiento del fetichismo de la mercancía.

5) Reconoce el papel que Hegel da al trabajo como “el acto en que el hombre se crea a sí mismo (aunque en términos abstractos)” (Marx, 2011, p. 195). Es decir, aquí aparece un tratamiento del trabajo como “categoría ontológica”, tal como lo describe Marcuse (1969, p. 39), concepción que se opone a la teoría del trabajo alienado. Recordemos que este punto del trabajo fue el que descuidó, según sus propias palabras, Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

6) Presenta una antropología en la que las relaciones entre el hombre y la naturaleza, su “*intercambio orgánico*”, empiezan a ser esclarecidas, y que incluso permitiría hoy plantear una teoría ambiental en el pensamiento de Marx.

7) No solamente valora la dimensión material del hombre, sino también su dimensión espiritual pues el “hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso” (Marx, 2011, p. 142).

Finalmente, de los manuscritos se desprenden algunas de las interpretaciones existencialistas de Marx, por ejemplo las publicadas en la Francia posterior a 1945, tal como sostienen Habermas en *Teoría y praxis* (2012) y Fromm en *Marx y su concepto del hombre* (2011). En este último texto se resalta algo importante: el planteamiento que hace Marx en los *Manuscritos* de abolir el trabajo y sustituirlo por la “actividad personal” (Fromm, 2011, p. 51).

## Conclusiones

Las consideraciones anteriores nos permiten evidenciar el déficit filosófico que hubo en la interpretación de Marx en la propia Europa. La pregunta es: ¿Cómo esa limitación afectó su recepción en Colombia? En este caso no es necesario hacer mayores elucubraciones<sup>2</sup>, basta con decir que la obra de Marx fue traducida tardíamente en el continente. Se resaltan la publicación del *Manifiesto del partido comunista* en 1884 por Juan de Mata Rivera, la traducción del primer tomo de *El capital* en 1898 por el argentino Juan Bautista Justo y su reedición en 1931 por la editorial Aguilar. Así mismo, las obras de juventud llegaron tarde y no hubo un buen acceso a las traducciones. Los mencionados *Manuscritos* se tradujeron a finales de los años treinta en México, donde fueron conocidos por José Revueltas, pero en general en el resto del continente no hubo una discusión detallada de estas obras ni de las interpretaciones que suscitaron en Europa. No por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XX. Desde luego, las ideas marxistas y su recepción estaban condicionadas por el escaso desarrollo capitalista y las concomitantes relaciones de clase.

---

<sup>2</sup> Al explicar las causas de la escasa recepción de las ideas marxistas en América Latina, el filósofo cubano Pablo Guadarrama sostiene: “El extremadamente bajo nivel educacional de los trabajadores, que en su mayoría eran analfabetos; el relativo retraso de los centros educacionales, incluidas las universidades, donde el contacto con las corrientes filosóficas más progresistas era muy fragmentario; las contradicciones de clase entre la burguesía y el proletariado no estaban aún muy pronunciadas, pues prevalecían otras contradicciones históricamente viejas como las existentes entre la pequeña y la gran propiedad; el problema de la tierra y la falta de desarrollo del capitalismo. A ellos se podrían añadir otros como la poca traducción y divulgación de las obras de Marx, Engels y sus seguidores, lo que limitaba su conocimiento solamente a las élites intelectuales más cultas; la escasa comunicación entre los países latinoamericanos [...] por lo que las ideas de corte socialista de los propios latinoamericanos casi no eran conocidas más allá de sus fronteras [...]; no siempre se disponía de una prensa dispuesta a ese tipo de publicaciones” (2013, pp. 218-219).

En Colombia las interpretaciones que realizaron los llamados “normalizadores” fueron extremadamente simplificadas, como pudo verse. Por ejemplo, Nieto Arteta aceptó la dialéctica de la naturaleza de Engels, cuando en estricto sentido esta no tiene nada que ver con Marx pues la dialéctica no se da *en* la naturaleza, sino a *través* de esta, en la praxis, con los instrumentos, las herramientas, etc. (Jaramillo, 2017). Igualmente, la mayoría de ellos hablaron de materialismo dialéctico o materialismo histórico, vocabulario ajeno a Marx. De hecho, se llegó a confundir estos conceptos con la materia misma, tal como en el caso de Cayetano Betancur.

Muchos de ellos endilgaron a Marx un determinismo económico e histórico, tal como Naranjo Villegas (etapismo) pasando por alto, por las razones ya explicadas, que el propio Marx desde los *Manuscritos* rechazó que el comunismo fuera el *fin* de la historia. Igualmente, no pocos desconocían que Marx negó explícitamente que la suya fuera una filosofía de la historia o, lo que es lo mismo, una “teoría suprahistórica”, tal como apuntó en 1877 en una carta a N. K. Mijailovsky (Marx, 1975, p. 712).

Igualmente, Naranjo Villegas le adjudicó erróneamente la teoría del reflejo de Lenin al propio Marx debido entre otras cosas al desconocimiento de su teoría gnoseológica. Rafael Carillo, por su parte, negó cualquier originalidad al pensamiento de Marx, y siguiendo a Laski adjudicó a Saint Simon la *especificidad* de la lucha de clases y la teoría del proletariado como sujeto revolucionario.

En fin, estos autores “normalizadores” difundieron en Colombia un Marx a medias, simplificado. No solo debido a nuestro “aislamiento casi total con el exterior”, como reconoció Cayetano Betancur, o a su conocimiento a través de bibliografía secundaria, como en Naranjo Villegas, que al menos sí llegó a citar los *Manuscritos*, sino especialmente porque a finales de los años cuarenta, cuando inicia la violencia y los gobiernos conservadores giran hacia el franquismo español, el anticomunismo se apodera del país señalando e impidiendo la circulación de las ideas marxistas. Igualmente, quienes salieron del país huyéndole a esta “contrarrevolución”, como la llamó Rubén Jaramillo, y viajaron a Alemania a formarse mejor filosóficamente, no estudiaron a Marx pues en la Alemania posterior a la Segunda Guerra Mundial Heidegger ocupó de nuevo el puesto que había perdido por su *affaire* con el nazismo. De este modo, al regreso de Carrillo y Danilo Cruz Vélez al país sus conocimientos sobre Marx no eran de lo mejor. Igualmente,

el déficit filosófico del marxismo en el periodo 1930-1960 se dio por la hegemonía aún presente en nuestra América de la filosofía jurídica de Hans Kelsen, Ortega y Gasset, Max Scheler, Nicolai Hartmann, etc., producto de la labor cultural que había iniciado Ortega con las traducciones en la *Revista de Occidente*, y de la continuación de esa labor por parte de sus discípulos mexicanos. Y si bien se tradujeron escritos de Marx, no era el marxismo sino la fenomenología lo que imperaba desde México hasta Argentina.

Estas vicisitudes o avatares impidieron una discusión seria con el marxismo, que permitiera dar paso a la creatividad. En Colombia no hubo pensadores de la talla de Aníbal Ponce o José Carlos Mariátegui, que en la época *aplicaron creativamente el marxismo y sus instrumentos de análisis a las realidades específicas de sus naciones*, tal como había enseñado el propio Marx. Ese déficit filosófico solamente se empezó a superar en los años sesenta, entre el grupo de Estanislao Zuleta, Mario Arrubla y Jorge Orlando Melo. Mientras tanto, el referido déficit había dejado huellas profundas en la recepción del marxismo en la academia, donde el pensamiento de Marx era difícilmente puesto a dialogar de tú a tú con la tradición que lo había hecho posible. Por ejemplo, ¿cómo enjuiciar críticamente a Kant si no se comprende que la constitución *trascendental* del objeto por medio de las categorías del entendimiento solo es posible a través de la praxis o de lo que Marx llamó en *Las tesis sobre Feuerbach* “la actividad sensorial humana práctica” (1975, p. 8)?

Dentro de los autores aquí considerados solo Rafael Gutiérrez Girardot, a pesar de su inicial lectura heideggeriana de Marx, fue consciente, como Korsch y Marcuse, del déficit filosófico de esa lectura, y de la necesidad de leerlo filosóficamente dentro de la tradición que lo había parido. Gutiérrez, según materiales de su archivo recién publicados, sí conoció las obras de Korsch y la Escuela de Fráncfort, así como los debates en Alemania, que le permitieron hacer el llamado a desburocratizar el pensamiento marxista —por ese entonces en manos del Partido Comunista, que simplificaba su recepción y discusión— para así “evitar los funerales de Marx en los altares de la izquierda” (Gutiérrez, 2015, p. 223). Funerales de Marx que, por un lado, aún hoy no terminan, y por otro, algunos ven clausurados con vivificantes lecturas de su inmortal obra.

## Referencias

- Betancur, C. (2010). Escrutinio radical de Marx. En J. Giraldo (ed.), *Sobre política. Artículos y fragmentos escogidos* (pp. 209-220). Medellín: Eafit.
- Betancur, J. C. (2015). Para un análisis crítico del concepto de normalización. *Universitas Philosophica*, 32(65), 137-157.
- Bobbio, N. (1995). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Burg, P. (2002). Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot, (p. 321) Barcelona: Ed. Paidós.
- Carrillo, R. (1997). Actualidad y futuro de la filosofía en Colombia. En N. A. Gil (ed.), *Rafael Carrillo. Pionero de la filosofía moderna en Colombia* (pp. 55-66). Universidad del Atlántico.
- Carrillo, R. (2006). El turno de la dialéctica. En *Escritos filosóficos* (pp. 39-41). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Carrillo, R. (2016). *Rafael Carrillo, traductor* (2 tomos). Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Cataño, G. (1983). Luis Eduardo Nieto Arteta. Marxismo y participación política. En O. Fals Borda et al., *El marxismo en Colombia* (pp. 171-196). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- D’Jannon, F. (1983). Anotaciones sobre el marxismo en la historiografía colombiana. En O. Fals Borda et al., *El marxismo en Colombia* (pp. 197-210). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fromm, E. (2011). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomo III). Bogotá: Universidad Católica de Colombia /Planeta.
- Guadarrama, P. (2017). La controvertida postura de Luis Eduardo Nieto Arteta ante el marxismo. En *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia* (pp. 199-227). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gutiérrez, G. (2012). Marginalia. En *La identidad hispanoamericana y otras polémicas* (pp. 181-193). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gutiérrez, G. (2015). ¿Crisis de la izquierda o los funerales del marxismo? *Revista Aquelarre*, 14(28), pp. 213-224.



- Gutiérrez, R. (2009). Prólogo. En J. M. Ramos, J. A. García y J. Basadre, *Antecedentes de la historia social latinoamericana* (pp. ix-xxix). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Habermas, J. (2012). *Teoría y praxis*. (5.ª ed). Madrid: Tecnos.
- Jaramillo, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada* (2.ª ed.). Bogotá: Argumentos/Temis.
- Jaramillo, R. (2017). *La primacía de la praxis. Ensayos críticos en torno a Marx y el marxismo*. Bogotá: Veramar.
- Korsch, K. (1978). *Marxismo y filosofía*. Barcelona: Ariel.
- López, C. A. (2012). Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso. *Universitas Philosophica*, 29(58), 309-327.
- Lukács, G. (1972). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx. *Ideas y Valores*, 40/41, 63-101.
- Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase* (Tomo I). Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (1969). *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política* (Vol. I). México: FCE.
- Marx, K. (2011). Manuscritos económico-filosóficos. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (pp. 95-201), México: FCE.
- Marx, K. y Engels, F. (1973). *Obras escogidas* (Tomo I). Moscú: Progreso.
- Mesa, D. (2002). Las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx. En H. Pérez (ed.), *Ensayos sobre teoría sociológica: Durkheim, Weber y Marx* (pp. 79-106). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Naranjo, A. (1947). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Librería y Ediciones Teoría.
- Naranjo, A. (1987). *Ilustración y valoración*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Naranjo, A. (1997). *Ensayos*. Bogotá: Colseguros.
- Nieto, L. E. (1978). *Ensayos históricos y sociológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Nieto, L. E. (1996). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora.
- Ortega y Gasset, J. (1976). *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortiz, H. (2008). *Nieto Arteta y la filosofía moderna en Colombia*. Bogotá: Temis.

Pachón, D. (2010). *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano, volumen 1*. Bogotá: Desde Abajo.

Pachón, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá: Desde Abajo.

Palti, E. (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: FCE.

Romero, F. (1993). "Sobre la filosofía en Iberoamérica". En G. Marquinez (ed.), *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* (pp. 66-74). Bogotá: El Búho.

Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar de la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

VERSIÓN PREPRINT