

Arte, ideología y materialismo en Valentín Volóshinov, Bertolt Brecht y Louis Althusser

José María Durán¹

I. Cuestiones de materialismo y dialéctica en V. Voloshinov

1. Introducción

1.1. Ideología y conciencia

En el contexto de la lingüística soviética de los años 1920 y 1930 los escritos de Valentín Volóshinov sobresalen como una de las aportaciones más originales al desarrollo de una filosofía marxista de los fenómenos ideológicos.² En la introducción a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* de 1929 Volóshinov reconoce que “[h]asta ahora no existe ningún estudio marxista de la filosofía del lenguaje”, por lo que en su libro asume “la modesta tarea de señalar sólo el *sentido general* de un pensamiento lingüístico auténticamente marxista, así como aquellas *pautas metodológicas* a las cuales tal pensamiento habría de sujetarse en su enfoque de los problemas lingüísticos concretos.”³ Asimismo, Volóshinov señala la dificultad para encarar un trabajo semejante debido a la falta de una teoría marxista “comúnmente aceptada” acerca de la “realidad específica de los fenómenos ideológicos”, entre los cuales Volóshinov ubica el lenguaje en tanto que “realidad específica material de la creatividad ideológica”.⁴ Además, Volóshinov añade que aunque los “fundadores del marxismo dejaron una definición del lugar de la ideología en la totalidad de la vida social”, éstos no contribuyeron al estudio ni del “material de la creación ideológica” ni de “las condiciones de la comunicación ideológica”, y se lamenta de que aquellas áreas del conocimiento que apenas fueron abordadas por Marx y Engels se hayan visto “invadidas por las categorías mecanicistas”, por lo que se encuentran

¹ Profesor e investigador, HfM Hanns Eisler, Berlín (Alemania), jmduran@critical-aesthetics.com

² No vamos a abordar aquí la polémica relación entre Bajtín y Volóshinov. Asumimos la tesis defendida, entre otros, por Bronckart y Bota en su excelente *Bajtín desenmascarado*, y defendemos la orientación materialista y dialéctica de los trabajos de Volóshinov frente a aquellos, notablemente Katerina Clark y Michael Holquist en la introducción a su *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), que quieren ver en el dialogismo una alternativa al enfoque dialéctico. Cf. Bronckart, Jean-Paul y Bota, Christian. *Bajtín desenmascarado. Historia de un mentiroso, una estafa y un delirio colectivo*. Traducción de Cristina Ridruejo y Eric Jalain. Madrid: Machado Libros, 2013; y Bota, C. y Bronckart, J.-P. “Voloshinov y Bajtin: dos enfoques radicalmente opuestos de los géneros de textos y su carácter”. Dora Riestra (comp.). *Saussure, Voloshinov y Bajtin revisitados. Estudios históricos y epistemológicos*. Traducción de Dora Riestra. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

³ Volóshinov, Valentín N. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Traducción de Tatiana Bubnova. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

todavía en la fase de un materialismo mecanicista predialéctico, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que en todas las ramas de la ciencia de las ideologías predomina hasta ahora la categoría de la causalidad mecanicista. Tampoco ha sido desterrado el concepto positivista de lo empírico, la reverencia ante el «hecho» visto no dialécticamente, sino como algo inamovible y estable. El espíritu filosófico del marxismo no ha penetrado casi en estas regiones.⁵

La alusión de Volóshinov a la explicación dada por los fundadores del marxismo acerca del papel de la ideología en la vida social bien puede estar referida a *La ideología alemana*, una obra que permaneció sin publicar en vida de Marx y Engels. El Instituto Marx-Engels de Moscú publicó por primera vez en 1932 el conjunto de manuscritos que forman el libro que hoy conocemos como *La ideología alemana*, por lo que es posterior a la publicación de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Aunque David Riazánov, el director del Instituto hasta 1930 cuando cayó en desgracia, y que había trabajado en la edición del texto, ya había publicado en 1924 en ruso (y en alemán en 1926) el capítulo inicial conocido como “I. Feuerbach”, fundamental para la concepción materialista de la conciencia. Terrell Carver sostiene que cuando los materiales que constituyen *La ideología alemana* fueron publicados en la forma de libro, éste rápidamente se convirtió en algo así como la explicación oficial de la concepción materialista frente a las corrientes idealistas en filosofía, sobre todo el capítulo inicial “I. Feuerbach”, compuesto por el equipo editorial de Riazánov y publicado de forma separada por su evidente valor estratégico, político e ideológico, pues aquí se despliega, o eso parece insinuar Riazánov al publicar los manuscritos bajo el epígrafe de la crítica a Feuerbach, el esquema original de la *interpretación materialista de la historia* (a la que hacía referencia Engels en su *Ludwig Feuerbach*) tan relevante para las generaciones subsiguientes de marxólogos y también para Louis Althusser, quien identificó en esta obra el punto de ruptura entre el Marx joven y el Marx maduro.⁶

⁵ *Id.*

⁶ Ver Carver, T. “The German Ideology Never Took Place”. *History of Political Thought*. Vol. 31, Nº 1, 2010; cf. Marx, K., Engels, F. y Weydemeyer, J. “Die deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno”. Edición a cargo de la Internationale Marx-Engels-Stiftung, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Berlín: Akademie Verlag, 2004. Carver apunta que el manuscrito principal del capítulo de Feuerbach es en realidad un conjunto de tres series de pliegos de la crítica a Bauer y a Stirner que Marx y Engels preservaron como material de trabajo posiblemente con vistas a una futura publicación sobre Feuerbach que nunca se llevó a cabo. Por lo tanto, no parece pertenecer al plan inicial que pretendían publicar y que al quedarse sin editor habrían abandonado “de buena gana” (*um so williger*) a los ratones, según lo expresó Marx años más tarde en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Ver Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13. Berlín: Dietz, 1971, p. 10. No es pues extraño que en la nota preliminar a la segunda edición de su *Ludwig Feuerbach* en 1888 Engels confesase que después de haberle echado un vistazo al manuscrito no le había encontrado mucha utilidad, y así prefiriese editar ahora, como complemento a su libro, unas notas de Marx que se encontró en un viejo cuaderno y que considera valiosísimas como documento que enuncia el germen del nuevo materialismo: las famosas “Tesis sobre Feuerbach”. Engels. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. MEW 21. Berlín: Dietz, 1975, p. 264. El problema es que no sabemos muy bien a qué manuscrito se están refiriendo Marx y Engels exactamente. La referencia de los editores del Marx-Engels-Werke (MEW) a *La ideología alemana* cuando

A pesar de las vicisitudes editoriales de los manuscritos originales, y de si el capítulo inicial conocido como “I. Feuerbach” formaba originalmente parte de un manuscrito dedicado a Feuerbach, lo que Carver pone en duda, lo cierto es que todo ello no le resta importancia a un texto en el que se señala, aunque no se desarrolla, la realidad material del fenómeno ideológico.

La conocida tesis materialista expresada en “I. Feuerbach” afirma que la conciencia que una sociedad tiene de sí misma no explica su actividad material, sino que más bien ésta explica el ser consciente que se expresa en las formas ideológicas de la superestructura (política, religiosa, jurídica, filosófica y artística): “El modo de producción de la vida material”, escribe Marx, “determina el curso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los seres humanos la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia”. Este conocido fragmento pertenece al prólogo de *Zur Kritik*, en donde se resume el planteo materialista, aunque el texto completo no está exento de controversia.⁷ Repite casi textualmente lo expresado en el capítulo “I. Feuerbach”: “La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso real de vida”.⁸ Lo vuelve a repetir en el prólogo a la primera edición de *El Capital*, cuando escribe que no puede hacer al individuo responsable de relaciones de las que es su criatura social, por mucho que quiera alzarse subjetivamente por encima de ellas.⁹ Marx se estaría refiriendo aquí a la inversión (típica del fenómeno ideológico) de la relación causa-efecto pues, expresado ahora de una manera spinozista, nos imaginamos ser el origen o la causa de nuestros actos cuando en realidad ignoramos las causas que nos han llevado a actuar como lo hacemos.¹⁰ Por lo tanto, la tesis que se expresa en el capítulo conocido como “I. Feuerbach” tiene continuidad a lo largo de la obra del Marx maduro.¹¹ Lo que ha cambiado ahora es que Marx trabaja con categorías que

Marx menciona el “manuscrito” en el que había trabajado conjuntamente con Engels en la primavera de 1845 (*Zur Kritik. Op. cit.*, p. 10) es hoy a todas luces engañosa: el libro *La ideología alemana* no existe como tal, como tampoco existe el capítulo “I. Feuerbach”, concluye Carver. Finalmente, a Carver no le falta razón cuando escribe que los manuscritos que componen *La ideología alemana* son de interés no como parte de un libro listo para su publicación sino como textos que nos permiten echar un vistazo en el laboratorio de ideas de Marx y Engels. Pero Althusser ya lo había señalado: en *La ideología alemana* observamos un pensamiento que se despliega no sin dificultades y ambigüedades, en el que viejas palabras cumplen con la función de abrir un campo teórico que está siendo explorado, en el que se introducen conceptos nuevos *aún en construcción*. Cf. Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Traducción de Martha Harnecker. México, D.F.: Siglo XXI, 1967, p. 29.

⁷ Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Op. cit.*, pp. 8-9.

⁸ Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. MEW 3. Berlín: Dietz, 1969, p. 26.

⁹ Marx. *Das Kapital*, erster Band. MEW 23. Berlín: Dietz, 1986, p. 16.

¹⁰ Así lo ha señalado Montag en relación al uso del término “imaginario” en Althusser. Cf. Montag, Warren. *Louis Althusser*. Basingstoke: Palgrave, 2003, p. 62.

¹¹ Aunque esta constatación no ofrece respuesta alguna a la cuestión de por qué el término *ideología* desaparece de los escritos de Marx después de su aparición en los manuscritos de 1845-46, para sólo reaparecer en los escritos tardíos de Engels. Ver a este respecto Balibar, Étienne. “The Vacillation of Ideology”. C. Nelson y L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1988. El *Ludwig Feuerbach* de Engels contienen alusiones a la ideología en donde se repite casi textualmente lo escrito en el capítulo “I. Feuerbach”.

producen el conocimiento adecuado de complejas relaciones sociales: así, “el proceso real de vida” (*der wirkliche Lebensprozess*) en “I. Feuerbach” se ha transformado en *El Capital* en las “relaciones de producción y circulación” (*Produktions- und Verkehrsverhältnisse*) que le corresponden al “modo de producción capitalista” (*kapitalistische Produktionsweise*).¹²

El problema que se nos plantea con los escritos de Volóshinov es que éste no da referencias directas a las obras de Marx y Engels, por lo que es difícil evaluar la lectura que llevó a cabo de estas. Las referencias al marxismo son igualmente escasas, más allá de la generalización “marxismo”. Por ejemplo, cuando en la introducción a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Volóshinov menciona a Plejánov lo hace únicamente para señalar que sus estudios literarios (de los que no da referencia alguna) apenas aportan “nada en relación con nuestro tema”.¹³ Por razones que veremos más adelante a Volóshinov no le podía resultar satisfactorio el monismo mecanicista ingenuo de Plejánov, que reduce el fenómeno ideológico a ser reflejo directo de las condiciones materiales.¹⁴ Pero a pesar de que Volóshinov no hace mención alguna a “I. Feuerbach”, como tampoco a los influyentes escritos tardíos de Engels: su polémica con Dühring, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el *Ludwig Feuerbach* y la *Dialéctica de la naturaleza*, ésta publicada íntegramente por primera vez en alemán y ruso en 1925 y en donde Engels expresa la concepción social y material del lenguaje, lo cierto es que la concepción materialista de la conciencia esbozada por Marx y Engels coincide con la posición básica sostenida por Volóshinov, quien rechaza reducir el fenómeno ideológico a la psique o conciencia subjetiva. Marx nunca llegará a emprender el estudio del material ideológico. Volóshinov, que se enfrenta a la ausencia de una articulación filosófica de este materialismo de la conciencia, va a asumir la tarea. Así pues, cuando Volóshinov se refiere a la necesidad de desarrollar unas *pautas metodológicas* sobre una base filosófica marxista, esta base es la que se articula, con mayor o menor fortuna, en el capítulo inicial “I. Feuerbach” de *La ideología alemana* y en los escritos tardíos de Engels. Intentaremos mostrar que un análisis

¹² Marx. *Das Kapital*. *Op. cit.*, p. 12.

¹³ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁴ No obstante, Plejánov llega a conclusiones bien interesantes. Por ejemplo, denuncia como idealista la creencia, común durante el siglo XIX, de que si bien el arte de los pueblos “primitivos” es una manifestación directa de sus condiciones de vida, las sociedades “civilizadas” habrían conseguido elevarse por encima de la necesidad natural y crear de acuerdo a las leyes de la conciencia espiritual. Por el contrario, para Plejánov en todas las sociedades humanas sin excepción la creación espiritual refleja las condiciones materiales en las que se vive. Pero entonces cae en una solución mecanicista de la relación causal, pues hace de la psicología social un reflejo directo del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción: así pues, el Olimpo de los dioses griegos es el reflejo directo de su sistema social, o los gustos del “hombre primitivo” dependen del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Ver Plejánov, Gueorgui. “Historical Materialism and the Arts”. *Art and Society & Other Papers in Historical Materialism*. Nueva York: Oriole, 1974. La defensa dogmática del papel determinante de las relaciones de producción en los ámbitos superestructurales corre el peligro de caer en el falso maniqueísmo de la lucha contra el idealismo. La cuestión es más bien reconocer, como diría Engels, la *coherencia interna* de los diferentes ámbitos de la superestructura que da lugar a una dialéctica específica con la base económica. Ver Timpanaro, Sebastiano. *On Materialism*. Londres: Verso, 1980, pp. 116-117.

de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* en relación al planteo general que aportan estos textos está más que justificado.

Althusser, tanto en su polémica con el humanismo como en su filosofía para los científicos y, sobre todo, en su inconclusa obra *Sur la reproduction*, en lo que concierne al tema central de la reproducción de las relaciones de producción, se habrá de preguntar por el mecanismo que opera en la manera cómo los individuos “viven” o “reconocen” sus condiciones materiales de existencia, lo que le llevará a ubicar la conciencia individual articulada en un medio ambiente ideológico que la determina y cuya existencia material en *aparatos, prácticas y rituales* Althusser se encarga de subrayar.¹⁵ En “Marxismo y humanismo” Althusser escribe que los seres sociales *toman conciencia* de su lugar en el mundo en la ideología,¹⁶ y a este respecto Bidet ha señalado con acierto que la “voz de la conciencia” que interpela al sujeto de la ideología en el análisis de Althusser no es una *voz interior* sino una *voz pública*: “¿quién es?”, preguntamos después de oír llamar a la puerta: “¡Soy yo!”, responde sin inmutarse —“(pues es “evidente”)”— el sujeto al otro lado.¹⁷ Por su parte, Volóshinov se encargará de identificar el material concreto de la ideología en la palabra, el signo ideológico por excelencia; y, al igual que Vygotski, situará la conciencia en la interlocución social, en el diálogo público. Todo el camino, escribe Volóshinov,

que dista entre una vivencia interior («lo expresable») y su objetivación externa («lo enunciado») se traza a través de un territorio social. Cuando la vivencia se actualiza en un enunciado acabado, su orientación social se complica por la presencia de una situación social comunicativa... y, ante todo, por la existencia de interlocutores concretos.¹⁸

Así pues, Althusser y Volóshinov coinciden en ubicar la ideología en el exterior de la conciencia, en lo social en cuanto que estructura de relaciones. Althusser *aporta* a la teoría del signo ideológico de Volóshinov una estructura de mediación social: los *aparatos* ideológicos del Estado, un engranaje de la realidad material que no había sido considerado por Volóshinov.¹⁹ Por otra parte, la obra de

¹⁵ Althusser. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Slavoj Žižek (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Traducción de J. Szabón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 141-144.

¹⁶ Althusser. *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, p. 193.

¹⁷ Althusser. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. *Op. cit.*, p. 146. Funcionamos como sujetos, continúa Althusser, “en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarlo a usted por su nombre...)”. *Id.* Cf. Bidet, Jacques. “Introduction. Une invitation à relire Althusser”. L. Althusser. *Sur la Reproduction*. París: Presses Universitaires de France, 2011, p. 26.

¹⁸ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 126.

¹⁹ Podríamos decir que Volóshinov carece de una teoría *institucional* (si se nos permite echar mano de Polanyi) en el sentido de que las relaciones sociales, el diálogo público, no existen solo *socialmente* sino mediadas por instituciones sociales atravesadas por relaciones de clase. Pero ello no quiere decir que Volóshinov no sea consciente de su existencia. En el capítulo dedicado a la interacción discursiva y al hablar de la ideología cotidiana Volóshinov hace referencia al proceso de “penetración en las organizaciones ideológicas” entre las que enumera la prensa, la ciencia y la literatura, a su vez determinadas por sistemas ideológicos “ya formados”, por hábitos y formas acumuladas.

Althusser adolece de una filosofía del material sónico de la ideología, del material de la interpelación presente en la interacción social, precisamente la aportación de Volóshinov. La obra de Volóshinov y la de Althusser muestran así una interesante complementariedad que vale la pena examinar.

La tesis que queremos plantear es que el enfoque de Althusser y Volóshinov con respecto a la ideología es coincidente en tanto en cuanto ambos reconocen y son capaces de superar las dificultades que plantea el texto conocido como “I. Feuerbach”, sobre todo en lo que se refiere a su sesgo positivista. En ambos casos es la coyuntura filosófica concreta la que les lleva a apropiarse de la tesis materialista de “I. Feuerbach” desarrollándola por caminos que Marx no había podido explorar. Lo extraordinario es que Brecht *practica* las conclusiones teóricas a las que llegan Althusser y Volóshinov. El teatro de Brecht, que coincide en sus inicios con el momento de explosión creativa que vive la Unión Soviética en el periodo inmediatamente posterior a la revolución, en la manera cómo presenta las condiciones y contradicciones en las que los sujetos sociales viven su realidad, opera plenamente en el modo de articulación y reconocimiento ideológico identificado por Althusser: algo que mostraremos a través del análisis detallado de la comedia *Mann ist Mann* estrenada en 1926. El individuo que Brecht presenta en la *práctica teatral* es un individuo sin profundidad, cuya subjetividad y subjetivación son el resultado de relaciones causales, esto es, determinaciones, que se articulan dialécticamente sobre el escenario. Esta visión del individuo sin conciencia interna, absolutamente externalizado en *prácticas* y *aparatos* y determinado por las relaciones causales que de éstos emergen pone en práctica, en el decir de Althusser, el teatro como un *proceso sin sujeto*. Además, desmonta uno de los mitos más persistentes de la teoría estética y artística occidental, que sitúa el origen de la obra de arte en la conciencia individual o —en los términos de la economía política— en el capital humano innato.²⁰ Brecht practica así la determinación social de la conciencia que Volóshinov estudia en el enunciado y la interlocución social.

En numerosas ocasiones Brecht se refiere al teatro como un *aparato*, lo que demuestra su perspicacia filosófica al superar de esta manera el problema de la representación.²¹ Esta es una de las cuestiones que Fernanda Navarro le plantea a Althusser. Con la postura materialista, señala Navarro, se da un viraje frente a la conjetura idealista según la cual sólo podemos hacernos una idea de las cosas (representación) pero no conocer las cosas mismas. Una de las consecuencias del viraje materialista, sostiene Althusser, es la primacía de la *práctica* en cuanto que proceso de transformación que produce sus “verdades” (resultados, conocimientos) “en el interior del campo de sus propias condiciones de existencia”,

Estas “organizaciones” coinciden *grosso modo* con los *aparatos* identificados por Althusser, que Volóshinov vive en un momento en que están siendo revolucionados. *Ibid.*, p. 130.

²⁰ Ver Durán, José María. “Artistic Labor and the Production of Value: An Attempt at a Marxist Interpretation”. *Rethinking Marxism*. Vol. 28, Nº 2, 2016.

²¹ Benjamin ya se había referido a que Brecht concebía sus escritos no como una obra (*Werk*) completa, acabada, sino como un aparato (*Apparat*), un instrumento (*Instrument*), lo que obviamente conecta con su quizás más importante escrito teórico, el “Kleines Organon für das Theater” (la referencia manifiesta es al “Novum organum scientiarum” de Bacon) publicado en 1949. La palabra griega *organon* significa instrumento. Benjamin, W. *Versuche über Brecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 15.

por lo que las determinaciones no se refieren a ninguna esencia u origen, carecen de *telos*, sino que son coyunturales en relación a una formación social dada.²² Que Brecht sea capaz de efectuar esta postura materialista en la práctica teatral no deja de ser muestra de la influencia que el teatro de Brecht ejerció sobre Althusser. Por otra parte, la relación causal que Brecht despliega es muestra de su interés por el conductismo social y el positivismo lógico, lo cual se vincula a la práctica del filósofo marxista y miembro del círculo de Viena Otto Neurath que exploraremos.

Para Brecht el teatro es un *medio* de producción (y no una finalidad —por ejemplo en lo que respecta a su función de *entretenimiento culinario* (*das Kulinarische*) que Brecht critica en sus notas a la ópera *Mahagonny*—) que no busca abastecer el *aparato* con nuevas, innovadoras piezas sino que pretende transformarlo de raíz apropiándose, lo que Brecht entiende como una práctica de clase en el aparato cultural equivalente a la apropiación de los *medios de producción* por parte de la clase trabajadora. Esta apropiación del aparato cultural es la que se observa en la estrategia del *proletkult* y en las obras del *agitprop* soviético y de los artistas asociados al periódico LEF (Frente de izquierdas de las artes) cuya influencia en Brecht se refleja a partir del momento en que se traslada a Berlín y comienza a interesarse por la cultura proletaria y a trabajar en estrecha colaboración con el compositor Hanns Eisler, cercano al KPD (el Partido Comunista de Liebknecht y Luxemburg) del cual, sin embargo, no llegaría a ser miembro. Las innovaciones dialécticas de Brecht sólo se entienden contextualizadas en un clima intelectual en el que el marxismo (de los fundadores, si se nos permite la expresión) se ve afectado por nuevos procedimientos productivos (taylorismo), una moderna dialéctica de la naturaleza (relatividad, mecánica cuántica), un sociologismo marxista de raíz positivista (Otto Neurath, la Bauhaus) y el viraje lingüístico (desde Saussure pasando por el formalismo ruso, el estructuralismo de Mukarovsky o Jakobson). Volóshinov forma también parte de este clima intelectual, en el que igualmente se ubican los productivistas (Tretyakov, Mayakovski, Ródchenko, Arvátov).

Analizaremos el interés de Althusser por el fenómeno ideológico y su existencia material en *prácticas* y *aparatos* como el resultado de la intervención de la práctica teatral de Brecht en la práctica teórica de Althusser, y sugeriremos que Brecht es el eslabón que hace posible conectar a Althusser con Volóshinov. Es nuestra intención demostrar que la posición teórica a la que llegan estos tres autores es fundamental para una filosofía del arte que se considere materialista.

En lo que sigue nos habremos de concentrar en pasajes escogidos de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, sobre todo de la primera parte aunque no exclusivamente, que a nuestro entender son cruciales a la hora de dilucidar el marxismo de Volóshinov. Dejaremos a un lado las cuestiones específicamente lingüísticas (que otros han tratado mejor de lo que nosotros podemos hacer) y nos centraremos en cuestiones acerca del materialismo y la dialéctica.

1.2. Breve apunte sobre “I. Feuerbach” y las consecuencias de la crítica de Althusser

²² Navarro, F. *Filosofía y Marxismo, entrevista a Louis Althusser*. México D.F. y Madrid: Siglo XXI, 1988, p. 55. Volveremos sobre ello al examinar el *modo* de presentación que Brecht pone en práctica en el teatro.

Althusser critica el positivismo que envuelve la concepción de ideología que se desprende del capítulo “I. Feuerbach” de *La ideología alemana*. Según Althusser, Marx ofrece en *La ideología alemana* una teoría de la ideología que “... no es marxista”.²³ Su tesis es “positivista-historicista”. Ésta concibe la ideología “como pura ilusión, puro sueño, es decir, nada. Toda su realidad está fuera de sí misma”, escribe Althusser.²⁴ La ideología está constituida por *residuos* “presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces “invertidos” y... “en desorden”.²⁵ Estos *residuos* lo son de la única realidad que cuenta, “plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia.”²⁶ Es cierto que el sesgo positivista que caracteriza “I. Feuerbach” no se puede soslayar; por ejemplo, cuando Marx escribe que ahí “donde cesa la especulación comienza la vida real, esto es, la ciencia real, positiva, la exposición de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo de los seres humanos.”²⁷ La famosa metáfora de la *camera obscura* abunda en ello. Se remonta a Locke, quien la había utilizado como metáfora del entendimiento. El entendimiento es para Locke como una *camera obscura* en la que unas hendiduras dejan penetrar las apariencias visibles (*visible resemblances*), las *ideas* de las cosas.²⁸ La metáfora tiene, por tanto, su origen en una concepción positivo-empírica del entendimiento, y Marx hace uso de ella en un momento en el que se desarrolla el aparato técnico, el daguerrotipo, que permite la producción de imágenes que reproducen exactamente la realidad. Pero si bien Locke usa la metáfora de una forma positivo-afirmativa, Marx la va a transformar radicalmente, pues es consciente de que lo que la *camera obscura* produce son imágenes de la realidad pero invertidas. Marx acusa a los jóvenes hegelianos de no advertir que su filosofía funciona precisamente como una *camera obscura*: en ella la realidad aparece invertida. No aciertan a ver que “las imágenes nebulosas” que se han formado “son necesariamente sublimaciones” del “proceso de vida material, empíricamente constatable y supeditado a las condiciones materiales.”²⁹ Darse cuenta de esta inversión significa entonces reconocer el proceso de vida material, esto es, la realidad de los “hechos” tal y como Marx la concibe ahora, que explica las imágenes, es decir, las ideas, de la misma manera como el proceso físico explica la inversión de las imágenes en nuestra retina.³⁰ Marx mantiene el sesgo positivista aunque haya invertido los términos originales en los que la metáfora hacía aparición en Locke. Althusser le critica a Marx lo que Marx sostiene abiertamente:

²³ Althusser. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. *Op. cit.*, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, p. 137.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.*

²⁷ Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. *Op. cit.*, p. 27.

²⁸ El símil aparece en el libro II, capítulo XI, sección 17 de *An Essay Concerning Human Understanding*. Propiamente, las ideas en la forma de imágenes son *eidola*, esto es, *ídolos* o simulacros; aunque no los ídolos contra los que se rebelan los iconoclastas sino los de la teoría de la percepción por emanación ligada a Epicuro. Ahora bien, la teoría atomista presupone la percepción como una incorporación cercana al sentido del tacto. El empirismo de Locke, por el contrario, asume la tradición ocularcentrista que desde Platón caracteriza la teoría del conocimiento en occidente. Sobre este aspecto ver el capítulo primero en Jay, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1994.

²⁹ Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. *Op. cit.*, p. 26.

³⁰ *Id.*

que detrás de la *imagen ilusoria* se encuentran reflejadas las condiciones reales de existencia, es decir, el mundo real de los hechos. Bastaría entonces con ser conscientes del mecanismo por el cual se produce la inversión de la realidad para descubrir la auténtica realidad. Althusser tachará esta noción de ideología de ideológica. Su influencia en el discurso marxista la atribuye a la lectura en boga de los escritos de juventud de Marx, en los que se defiende “la idea feuerbachiana de que los hombres se forman una representación alienada (= imaginaria) de sus condiciones de existencia porque esas condiciones son alienantes”.³¹

Erich Fromm puede ser un ejemplo pertinente de esta noción de ideología que Althusser rechaza. En 1961 Fromm edita una selección de textos de Marx con la intención de afirmar su concepción humanista. El núcleo lo constituyen los *Manuscritos de 1844*, “la principal obra filosófica de Marx”, escribe Fromm en el prefacio, que son ahora publicados por primera vez en los Estados Unidos junto a fragmentos de *La ideología alemana*, entre otros textos breves.³² Tomando como base *La ideología alemana* Fromm escribe lo siguiente:

hay que advertir que Marx, como Spinoza y más tarde Freud, creía que la mayor parte de lo que los hombres piensan conscientemente es conciencia “falsa”, ideología y racionalización [...]. Sólo si la conciencia falsa se transforma en conciencia verdadera, es decir, sólo si tenemos conciencia de la realidad, en vez de deformarla mediante racionalizaciones y ficciones, podemos cobrar conciencia también de nuestras necesidades humanas reales y verdaderas.³³

Esta popularizada interpretación de la ideología como falsa conciencia supone para Althusser un obstáculo que tergiversa el proyecto epistemológico de Marx. La reformulación de la noción de ideología que Althusser emprende se entiende como un intento de superar este obstáculo y una contribución al conocimiento de las sociedades dominadas por el modo capitalista de producción. Como es sabido, Althusser define la ideología como la *relación imaginaria* de los individuos con sus condiciones reales de existencia.³⁴ Althusser escribe que la ideología *representa* esa relación, lo que equivale a decir que la ideología *es* esa relación: la relación *vivida* de los individuos con el mundo “pasa por la ideología, más aún, es *la ideología misma*”, escribe Althusser en “Marxismo y humanismo”.³⁵ El término “representa” (en el original *représente*) no está exento de ambigüedades. En “Marxismo y humanismo” Althusser da una definición de

³¹ Althusser. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. *Op. cit.*, p. 140. Cf. *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, p. 190.

³² Cf. Fromm, E. *Marx y su concepto del hombre*. México, D.F.: FCE, 1962.

³³ *Ibid.*, pp. 32, 33. En 1964 Fromm rechaza una contribución de Althusser para el volumen *Socialist Humanism* que habrá de publicar en 1965 y al que contribuyen Marcuse, Bloch, Russell, Goldmann o della Volpe, entre otros. Althusser era consciente de que su contribución, de ser publicada, habría de *desafinar* en esa “bonita orquesta internacional” reunida para interpretar la *Missa Solemnis in Humanism-Major* (sic). Ver Althusser. “The Humanist Controversy”. *The Humanist Controversy and Other Writings*. Edición de F. Matheron, traducción de G.M. Goshgarian. Londres: Verso, 2003, p. 223. Cf. Althusser, L., Semprún, J., Simon, M. y Verret, M. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México, D.F.: Siglo XXI, 1972, pp. 1-2.

³⁴ Althusser. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. *Op. cit.*, p. 139.

³⁵ Althusser. *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, p. 193.

ideología que identifica como un “sistema de representaciones” (*systeme de représentations*).³⁶ Pero en ningún caso Althusser sugiere que lo que los individuos hacen en la ideología es *representarse* sus condiciones reales de existencia de una manera *imaginaria*, lo que nos remitiría a una filosofía idealista de la conciencia bien alejada de las intenciones de Althusser.³⁷ Marx no llevará a cabo un análisis explícito de las relaciones de producción en términos de representaciones ideológicas, aunque éste está de alguna manera implícito en los manuscritos de *El Capital* y los textos adyacentes, sobre todo cuando Marx critica los presupuestos del análisis de la economía política vulgar, cuyos escritores actúan como auténticos *idéologues* pues no alcanzan a ver más allá de la forma inmediata en la que las relaciones económicas se manifiestan (*die unmittelbare Erscheinungsform der Verhältnisse*) su vínculo esencial (*deren innerer Zusammenhang*).³⁸ Pero no es únicamente una cuestión de los análisis de la economía política vulgar. Las propias relaciones de producción conllevan *vivir* la realidad del trabajo asalariado como la forma natural del trabajo, una vivencia que es real y práctica pero que apunta a un desconocimiento de la realidad. La vivencia no es falsa en sí misma, pero tergiversa la relación causal por la cual el trabajo asalariado se ha convertido en la forma dominante de trabajo al presentarlo como la forma natural. Esta relación causal, históricamente determinada, no es inmediatamente visible, pues si lo fuera, ¿qué necesidad habría de la ciencia?, se pregunta retóricamente Marx.³⁹ No es pues para nada extraño que el movimiento obrero haya tradicionalmente insistido en la educación, un aspecto sobre el que Brecht fundamenta su teatro épico o dialéctico.⁴⁰

A pesar del sesgo positivista la metáfora de la *camera obscura* posee matices interesantes. El procedimiento fotográfico desarrollado por Louis Daguerre se dio a conocer en París en 1839. Parece difícil que Marx no estuviera al tanto de tales avances tecnológicos. Cuando se redactan los manuscritos que componen *La ideología alemana* Marx se encuentra en Bruselas a dónde había

³⁶ *Ibid.*, p. 191.

³⁷ Terry Eagleton criticará a Althusser por haber convertido la ideología en una categoría básicamente epistemológica cercana a la noción de *vivencia* (*lived experience, Erlebnis*) y alejada de la lucha de clases. Esta ha sido una crítica constante a Althusser. Si los aparatos ideológicos de Estado son concebidos como una estructura de dominación que *sujeta* a los *sujetos*, recordemos que la *interpelación* al constituir a los individuos como *sujetos* (*sujets*) los somete, es decir, éstos se encuentran sometidos (*assujetti*) por la interpelación misma, entonces, ¿qué posibilidades hay de ejercer la resistencia? Ver Eagleton, T. y Beaumont, M. *The Task of the Critic. Terry Eagleton in Dialogue*. Londres: Verso, 2009, pp. 134-135; y Rehmann, Jan. *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburgo: Argument, 2008, pp. 105-107. Volveremos sobre ello, pues la lucha de clases ocupa un lugar central tanto en el análisis del signo ideológico de Volóshinov como en la práctica teatral de Brecht. No obstante, la comprensión de la ideología como una relación que se *vive* es extraordinariamente cercana a la noción de ideología que se extrae de los escritos de Volóshinov.

³⁸ Carta de Marx a Engels el 27 de junio de 1867; Marx. *Das Kapital 1.3. Briefe über das Kapital*. Edición de Rolf Hecker. Berlín: Dietz, 2010, p. 118.

³⁹ *Id.*

⁴⁰ A comienzos de la década de 1950 Brecht está ya dispuesto a asumir el término *dialéctico* para el teatro que había caracterizado como *épico*. El término no es nuevo. A comienzos de la década de 1930 Brecht había especulado con la posibilidad de utilizar el término *drama dialéctico*, aunque finalmente optará por el calificativo *no-aristotélico*.

llegado desde París. Daguerre había advertido lo adecuado de su invento para las clases propietarias, que podrían así deleitarse con la reproducción por medios químicos de sus posesiones, una reproducción que superaba en fidelidad a la pintura. Daguerre registraba así la exactitud de un procedimiento que opera como las ciencias positivas al ofrecer una imagen veraz de la realidad. Si Marx tenía en mente el daguerrotipo cuando recurre a la metáfora de la *camera obscura* no lo sabemos. Pero si Marx, como sugiere Mitchell,⁴¹ había sido consciente del uso de la moderna *camera obscura* como juguete de las clases ociosas, entonces Marx habría advertido que lo que la *camera obscura* produce son efectivamente *ilusiones*, pero ilusiones que no son falsas en sí mismas. Su falsedad radica en que muestran cómo las cosas aparecen, no cómo son, es decir, pecan de un falso empirismo y en este sentido producen un desconocimiento de la realidad a la que aluden, aunque las clases ociosas que las contemplan las experimentan como su auténtica realidad. El daguerrotipo funciona así como una práctica ideológica en el sentido althusseriano de que produce, no una falsa conciencia, sino la *relación imaginaria* con las condiciones de existencia. El daguerrotipo opera como el espejo de Lacan en el que la imagen especular produce un re-conocimiento, en este caso las clases propietarias se reconocen ante la imagen de sus posesiones como clases propietarias. Pero el reconocimiento que resulta de la relación imaginaria es a la vez desconocimiento. Obviamente, lo que el daguerrotipo no muestra son las relaciones sociales y de producción que forman la base de semejante acumulación de riqueza. Son estas relaciones las que Brecht efectuará dialécticamente sobre el escenario superando así el problema de la representación.

Así pues, en la ideología no se trata de falsas ideas, como el daguerrotipo no produce falsas imágenes, sino de la manera cómo estas ideas, imágenes, aluden a la realidad; y es esta alusión la que Volóshinov identifica en el material signico, la *significación*, que es el resultado de la *creatividad ideológica* de la sociedad. La materialidad de la ideología y, por extensión, de la conciencia que se efectúa en las producciones ideológicas se anuncia ya en la metáfora de la *camera obscura* de “I. Feuerbach”, aunque Marx no extraiga consecuencias de ello. La cuestión que se le plantea a Marx como el problema de la ideología es la cuestión del aparato de conocimiento que el daguerrotipo simboliza tan bien. La referencia a los *hechos* como fuente auténtica de conocimiento parece poco marxista a la luz del desarrollo conceptual en el que se sumerge Marx a partir de ahora. Si el daguerrotipo, como la filosofía feuerbachiana, es un aparato que produce un conocimiento de la realidad que no es tal conocimiento sino más bien desconocimiento, ¿cuál sería entonces el aparato capaz de producir un conocimiento adecuado de la realidad? Althusser apunta que el historicismo positivista al que tiende *La ideología alemana* es el producto de la contradicción entre una nueva ciencia: el *continente historia*, y una vieja filosofía empírico-idealista cuyos conceptos (es decir, su aparato de conocimiento) obstaculizan más que aportan, lo que le lleva a Marx a rechazar la filosofía *tout court*. Lo que los escritos posteriores de Marx nos muestran es que la transformación del aparato de conocimiento no se resuelve de la manera positivo-empirista que *La ideología alemana* insinúa al querer convertir el idealismo de la esencia en el materialismo

⁴¹ Cf. Mitchell, W.J.T. *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, pp. 170-172.

de los hechos, sino que va a suponer un arduo proceso de producción teórica que conlleva el abandono de la ideología, que Marx no va a volver a explorar.⁴²

Voloshinov, sin embargo, entendió que era del todo necesario volver a retomar el análisis de la ideología desde la perspectiva del materialismo a fin de combatir el sesgo positivista e idealista presente en los estudios de los fenómenos superestructurales.

2. El marxismo de V. Volóshinov: dialéctica y materialismo

En la introducción a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Voloshinov afirma que “no existe ningún estudio marxista de la filosofía del lenguaje” y que “en los estudios marxistas no existe todavía una definición completa y comúnmente aceptada de la realidad específica de los fenómenos ideológicos.”⁴³ Ambas afirmaciones son ciertas, aunque lo son a medias. Aquello que silencian en relación a la lingüística soviética de las décadas de 1920 y 1930 nos muestra la posición que Volóshinov ocupa con su filosofía marxista del lenguaje en el contexto de los importantes debates filosófico-políticos del período y en relación al uso de las categorías marxistas en las ciencias sociales. La toma de posición de Volóshinov revela además su particular lectura de Marx y Engels así como su reelaboración del materialismo de la conciencia esbozado en el capítulo “I. Feuerbach” de *La ideología alemana*, aunque gracias a su posicionamiento dialéctico Volóshinov es

⁴² A la hora de explicar lo que esta producción teórica entraña a diferencia del empirismo de los hechos Althusser recurre a la imagen de la ley de la gravedad, cuyo origen puede estar en el preámbulo de *La ideología alemana*. Marx compara aquí a los jóvenes hegelianos con aquél que pensaba que los hombres se ahogaban porque estaban obsesionados con la idea de la gravedad (*Gedanke der Schwere*). Si éstos fuesen capaces de liberarse de la idea se encontrarían fuera de todo peligro. Se pasó la vida combatiendo la ilusión de la gravedad, a pesar de que la realidad continuamente le mostraba las desastrosas consecuencias de sus ideas. Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. Op. cit., pp. 13-14. La referencia tiene posiblemente un origen saint-simoniano. Saint-Simon propone la ley de la gravitación universal como principio material único que ha de servir de modelo a la hora de unificar los fenómenos sociales sobre la base de una ley universal a partir de la cual todos los principios y sus consecuencias pueden ser deducidos. Ahora bien, obviamente no es el concepto de gravedad el que causa el hundimiento de los cuerpos en el agua sino el proceso físico real que la noción de gravedad describe, y el proceso físico existe, es decir, es real, a pesar de los conceptos que lo describen. No obstante, advierte Althusser, aceptar la evidencia empírica no es lo mismo que conocer el porqué de las cosas. No es simplemente que los cuerpos pesan, y por ello se hunden. Ello implicaría pensar que lo que la ley (de la gravedad) describe es una propiedad de los cuerpos. Por el contrario, lo que Einstein logrará con la teoría general de la relatividad es profundizar en nuestro conocimiento acerca del comportamiento de los cuerpos con masa en relación a la geometría del espacio-tiempo. Algo similar ocurre con la teoría social. La explotación que describe la teoría marxiana del valor no es una propiedad de los cuerpos que trabajan y que los capitalistas usan, sino el efecto de una relación social. Althusser escribe: de la misma manera que “antes de Newton “se veía” caer los cuerpos, se “veía” también antes de Marx la masa de hombres “explotados”... Pero el concepto de las “formas” económicas de esta explotación... no tenía entonces existencia teórica.” Althusser y Balibar. *Para leer El Capital*. Traducción de Martha Harnecker. México, D.F. y Buenos Aires: Siglo XXI, 1969, p. 196.

⁴³ Voloshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Op. cit., pp. 24 y 25.

capaz de liberarse del sesgo positivista que, como hemos visto, caracteriza el capítulo “I. Feuerbach”. No podemos, por tanto, estar de acuerdo con Lähteenmäki cuando escribe que el enfoque marxista es básicamente para Volóshinov el enfoque sociológico y que éste no había logrado explicar lo que entiende por sociología marxista.⁴⁴ Por el contrario, pensamos que la terminología marxista de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* no es sociológica, por ejemplo, en el sentido que Bujarin le daba al término, sino que es dialéctica, y esto es lo que queremos mostrar. Lo importante entonces es preguntarse qué es específicamente marxista en los escritos de Volóshinov y en qué difieren de otras aproximaciones que también afirman ser marxistas y que Volóshinov parece rechazar al silenciarlas.

Uno de los mentores de Volóshinov en el ILIaZV de Leningrado (el Instituto de estudios comparados de las lenguas y literaturas del occidente y el oriente) fue Lev Iakubinski. Asociado a los formalistas y uno de los fundadores del OPOIAZ (la Sociedad para el estudio del lenguaje poético) Iakubinski pronto se distanciaría del formalismo para trabajar en una orientación de índole más sociológica en el contexto del ILIaZV. Volóshinov reconoce la aportación de Iakubinski al estudio del diálogo en el capítulo segundo de la tercera parte de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*.⁴⁵ El artículo de Iakubinski “Acerca de la palabra dialogada”, publicado en 1923, es representativo del interés sociológico de la lingüística soviética de este periodo. Iakubinski subraya el aspecto eminentemente práctico del habla ligada a factores extra-lingüísticos y caracterizada por la interacción, esto es, el diálogo: “El estudio del lenguaje como producto del contexto de la interacción debe ser la base de la lingüística contemporánea”, escribe Iakubinski.⁴⁶ Aunque, como señala Ivanova, en su artículo Iakubinski aún se mantiene dentro de parámetros formalistas.⁴⁷ La investigación llevada a cabo por Iakubinski refleja el giro de orientación sociológica que experimenta la lingüística soviética, especialmente en torno al ILIaZV de Leningrado que en 1930 pasaría a ser el Instituto de cultura discursiva (GIRK). Brandist señala que la meta de los lingüistas que trabajaban en el ILIaZV no era exactamente la de fundar una lingüística marxista, más bien su interés radicaba en establecer una sociolingüística para lo cual se valían del marxismo.⁴⁸ No hay que olvidar que en la introducción a su influyente *Teoría del materialismo histórico* de 1921 Bujarin había escrito que el materialismo histórico era el método sociológico del proletariado, esto es, sociología: la teoría general de la sociedad y las leyes de su evolución.⁴⁹ Así pues, en tanto que fenómeno social el

⁴⁴ Lähteenmäki, Mika. “‘Sociology’ in Soviet Linguistics of the 1920-30s: Shor, Polivanov and Voloshinov”. C. Brandist y K. Chown (eds.). *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917-1938*. Londres: Anthem Press, 2010, p. 49.

⁴⁵ Voloshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 157.

⁴⁶ Citado en Gulida, Viktoria. “Theoretical insights and ideological pressures in early soviet linguistics: the cases of Lev Iakubinskii and Boris Larin”. Brandist y Chown (eds.). *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917-1938*. *Op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ Sobre la concepción del diálogo en Iakubinski y las diferencias con Volóshinov cf. Ivanova, Irina. “El diálogo en la lingüística soviética de los años 1920-1930”. Dora Riestra (comp.). *Saussure, Voloshinov y Bajtin revisitados*. Traducción de María Victoria Goicoechea. *Op. cit.*

⁴⁸ Cf. Brandist, Craig. “The origins of Soviet sociolinguistics”. *Journal of Sociolinguistics*. Vol. 2, Nº 2, 2003, p. 220.

⁴⁹ Bujarin, Nikolái. *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Traducción de Pablo de la Torriente Brau y Gabriel Barceló revisada por María Teresa Poyrazián. Madrid: Siglo XXI, 1974, p. 114.

lenguaje debía poder someterse a un análisis conforme a los principios sociológicos del materialismo. La revolución de 1917 trajo consigo transformaciones radicales que afectaron la percepción que se tenía del lenguaje y la interacción social, algo que Mayakovski supo plasmar muy bien en “Cómo hacer versos” cuando escribe que la revolución arrojó a las calles el habla zafia de millones, y es este lenguaje el que se ha de incorporar a la poesía transformándola. A este respecto, *El marxismo y la filosofía del lenguaje* de Volóshinov, que es fruto de su trabajo en el ILIaZV, profundiza en el estudio del aspecto práctico y social del lenguaje iniciado por Iakubinski y otros lingüistas del ILIaZV como Yevgueni Polivánov, quien también había insistido en que la lingüística debía transformarse en una ciencia sociológica.⁵⁰ En un momento de experimentación, en el que la filosofía marxista apenas comenzaba a penetrar los campos de estudio científico, la obra de Volóshinov demuestra un interés por formular una metodología basada en el marxismo. Aunque, al contrario de lo que podría parecer, su enfoque no es sociológico sino que es materialista y dialéctico.

No obstante, existe un interés por relativizar el marxismo original y sincero de Volóshinov, especialmente entre aquellos autores que continúan defendiendo el papel activo de Bajtín en la obra de Volóshinov.⁵¹ Veamos lo que escribe Alpatov al respecto. Alpatov afirma que los temas tratados por “los autores” (sic) de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* no contradicen la posición marxista, pero tampoco tienen mucho que ver con ella. La terminología marxista utilizada es la “usual” para la época, por lo que parece obvio que Volóshinov no hacía más que seguir la tendencia en boga aprovechándose de ella. El marxismo es discutido cuando se abordan “problemas filosóficos generales” que sólo parcialmente tienen que ver con la lingüística. Además, el término *ideología* que es central para Volóshinov equivale a “significado” o “sentido”, y poco tiene en común con la “acepción original” de *falsa conciencia* tal y como aparece en Marx y Engels. Alpatov concluye que los temas propiamente marxistas en *El marxismo y la*

⁵⁰ Ivanova defiende la aportación original de Volóshinov a la lingüística y la comunicación, y atribuye a los intereses académicos de los especialistas en Bajtín una lectura parcial de Volóshinov enfocada en el análisis del texto literario. Ivanova. “El diálogo en la lingüística soviética”. *Op. cit.*, p. 69. Sin embargo, Alpatov sostiene que la posición de Volóshinov como lingüista es de cierto aislamiento, pues entre sus colegas es más bien considerado un especialista en literatura que trabaja en cuestiones de poética sociológica. Cf. Alpatov, Vladimir. “The Bakhtin Circle and the problems in linguistics”. C. Brandist, D. Shepherd y G. Tihanov (eds.). *The Bakhtin Circle in the Master's Absence*. Manchester: Manchester University Press, 2004, pp. 78-79.

⁵¹ Esta lectura de Volóshinov adopta diversas máscaras, pero todas tienden básicamente a relativizar la aportación original de Volóshinov en su propia obra. Aunque hoy parece consenso que Volóshinov es el autor original de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, aún hay quien no se resiste a nombrar a Bajtín como coautor. Delirante es también la posición de aquellos académicos que afirman la influencia decisiva de Bajtín en la obra de Volóshinov, ya sea porque ésta supuestamente continúa la línea trazada en los escritos de juventud de Bajtín, ya sea porque la obra de Volóshinov anticipa intereses posteriores de Bajtín, por lo que Bajtín ha de estar de una u otra manera presente en la obra de Volóshinov. Si Bajtín se muestra como una influencia decisiva en la obra de Volóshinov, fagocitándola, entonces los intereses de Bajtín son, necesariamente, los intereses de Volóshinov. Nos remitimos a los trabajos de Bronckart y Bota, a los que ya nos hemos referido (ver nota 1), en donde se insiste en las insalvables diferencias filosóficas y metodológicas entre Bajtín y Volóshinov.

filosofía del lenguaje parecen más bien “adiciones” que apenas aportan.⁵² Por su parte, Tihanov afirma que el marxismo de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* supone un “esfuerzo” por traducir la *Lebensphilosophie* y el neokantianismo de autores como Simmel o Cassirer al lenguaje del marxismo: “El proyecto sociológico de finales de los años 1920 que se concreta en una adhesión al, y un diálogo crítico con, el marxismo, no eliminó la base neokantiana del filosofar de Bajtín y Volóshinov”, más bien ésta fue preservada, concluye Tihanov.⁵³ Brandist ha seguido una estrategia similar. La terminología marxista de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* recubre (y por veces obstaculiza) otras influencias más importantes, entre las que aparecen de nuevo Cassirer y el psicólogo alemán Karl Bühler, cercano a la psicología de la Gestalt.⁵⁴ Por otra parte, Cassirer es el tema favorito de Poole,⁵⁵ a quien Lähteenmäki desmonta.⁵⁶ Las objeciones de Lähteenmäki a las suposiciones de Poole acerca de la influencia de Cassirer en Volóshinov son interesantes porque aporta otras fuentes que apuntan directamente a los debates en el interior de la filosofía marxista de este momento. Frente a los argumentos expuestos por Poole acerca del interés de Volóshinov en Cassirer, hasta el punto de haber “plagiado” a Cassirer,⁵⁷ Lähteenmäki sugiere que los supuestos préstamos tomados de Cassirer, cuya referencia es el filósofo alemán Ludwig Noiré, apuntan en realidad a otras fuentes influidas por los escritos de Noiré acerca del origen de las lenguas: se trata de Bujarin, Bogdánov y el lingüista Nikolái Marr.⁵⁸ Bogdánov había caracterizado a Noiré como un marxista de la filología comparada sin haber tenido ni idea de marxismo.⁵⁹ Interesante a este respecto es el monismo mecanicista pre-dialéctico que comparten estos tres

⁵² Alpatov. “What is Marxism in Linguistics?”. C. Brandist y G. Tihanov (eds.). *Materializing Bakhtin. The Bakhtin Circle and Social Theory*. Basingstoke: Macmillan, 2000, pp. 181-183.

⁵³ Tihanov, Galin. “Voloshinov, Ideology, and Language: The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of *Lebensphilosophie*”. *The South Atlantic Quarterly*. Vol. 97, Nº 3/4, 1998, p. 616.

⁵⁴ Cf. Brandist, C. “Voloshinov’s dilemma: on the philosophical roots of the dialogic theory of the utterance”. Brandist, Shepherd y Tihanov (eds.). *The Bakhtin Circle in the Master’s Absence*. *Op. cit.* Brandist se hace eco de la traducción de Volóshinov del artículo de Bühler “Vom Wesen der Syntax” de 1922, traducción que no se ha conservado, y atribuye el comentario más bien negativo de Volóshinov en su artículo “Las fronteras entre poética y lingüística” de 1930 a las estrecheces ideológicas del momento. Es decir, la evaluación del propio Volóshinov no es de fiar, lo que le permite a Brandist poder seguir explorando sin aparente contradicción la supuestamente decisiva influencia de Bühler en el desarrollo de importantes categorías de la lingüística de Volóshinov. *Ibid.*, p. 102n17. Ver también Brandist. *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*. Leiden y Boston: Brill, 2015, pp. 132-136.

⁵⁵ Poole, Brian. “Bakhtin and Cassirer: The philosophical origins of Bakhtin’s carnival messianism.” *The South Atlantic Quarterly*. Vol. 97, Nº 3/4, 1998 y “From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler’s phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin’s development from ‘Towards the philosophy of the act’ to his study of Dostoevsky.” K. Hirschkop y D. Shepherd (eds.). *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

⁵⁶ Cf. Lähteenmäki. “Voloshinov and Cassirer. A case of plagiarism?”. *Historiographia Lingüística*. Vol. 29, Nº 1/2, 2002.

⁵⁷ Poole. “From Phenomenology to Dialogue”. *Op. cit.*, p. 126.

⁵⁸ Lähteenmäki. “Voloshinov and Cassirer”. *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁹ *Id.*

autores y que se encuentra en las antípodas de la concepción materialista y dialéctica defendida por Volóshinov.

La década de 1920 se caracteriza por el ascenso paulatino del lingüista Marr y su escuela, cuya doctrina alcanzaría en 1932 el estatus de *marxismo en la lingüística* hasta su condena oficial en 1950. Su notable influencia e inflexible posicionamiento en lo que respecta a la aplicación del marxismo a la lingüística, especialmente en lo que se refiere a la relación causal entre lengua y lucha de clases, hacían difícil confrontar el marrismo, aunque sus métodos fueron de inicio objeto de disputa.⁶⁰ En el contexto de la relativa libertad filosófica de los años veinte el marrismo forma parte de un debate más amplio en torno a la cuestión del marxismo y su aplicación a las ciencias. Aunque las pocas referencias a Marr en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* son en general positivas, Volóshinov se dedica a citarlo en el contexto apropiado sin entrar a discutir sus planteamientos metodológicos más controvertidos.⁶¹ Ahora bien, cuando en la introducción a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Volóshinov afirma que “no existe ningún estudio marxista de la filosofía del lenguaje” y cita el libro de Isaak Present *Los orígenes del lenguaje y el pensamiento*, publicado en 1928, como el “único trabajo marxista en torno al lenguaje”, parece estar ninguneando a los marristas.⁶² Así lo sugiere Alpatov. Alpatov apunta que Present era un “metodologista profesional” de quien los marristas se habían conseguido distanciar.⁶³ De todas formas, no es del todo claro que las opiniones de Present en lo que concierne a los orígenes del lenguaje no puedan ser consideradas en la línea del marrismo vía Noiré y Engels.⁶⁴ El interés de Present por las ciencias y, especialmente, por la biología le llevó a posicionarse junto a Lysenko y a desarrollar los aspectos filosóficos del lysenkoísmo. Es interesante lo que Lecourt escribe acerca de Present: es gracias a su intervención teórica en los presupuestos técnicos de Lysenko que el lysenkoísmo fue presentado como la aplicación del materialismo dialéctico en el

⁶⁰ Ver Brandist. “Marxism and the Philosophy of Language in Russia in the 1920s and 1930s”. *Historical Materialism*, Vol. 13, N° 1, 2005, pp. 70-71 y el capítulo octavo en *The Dimensions of Hegemony*. *Op. cit.*; también Alpatov. “What is Marxism in Linguistics?”. *Op. cit.*, p. 176.

⁶¹ Volóshinov no menciona a Marr en el plan inicial de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alpatov sugiere que las citas de Marr que Volóshinov finalmente incluye en el libro publicado bien pueden ser fruto de las críticas que Volóshinov, por entonces estudiante de posgrado en el ILIaZV, pudo haber recibido por no haber incluido al que era considerado como uno de los mayores expertos en el dominio del lenguaje. Cf. Alpatov. “The Bakhtin Circle and the problems in linguistics”. *Op. cit.*, p. 80. Brandist ha publicado el plan inicial de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* en los anexos de *The Bakhtin Circle in the Master's absence*: “II. Report on work as a postgraduate student, 1927/28”. *Op. cit.*

⁶² Voloshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 24n1.

⁶³ Alpatov. “The Bakhtin Circle and the problems in linguistics”. *Op. cit.*, p. 91.

⁶⁴ La tesis principal de Noiré es que el pensamiento y el lenguaje tienen su origen en las actividades comunes de nuestros antepasados, en el trabajo primitivo, lo que Bujarin cita con aprobación en el capítulo sexto de la *Teoría del materialismo histórico*. Bujarin llega así a la conclusión que el lenguaje como el pensamiento no hacen sino seguir la senda trazada por el desarrollo de las fuerzas productivas. Para Lähteenmäki es obvio que Volóshinov tenía que estar familiarizado con estas ideas. Su breve comentario acerca del libro de Present puede ser una prueba de ello. Lähteenmäki. “Voloshinov and Cassirer”. *Op. cit.*, pp. 123-126. Cf. Woolfson, Charles. *The Labour Theory of Culture. A Re-examination of Engels's Theory of Human Origins*. Londres: Routledge, 1982.

campo de la biología.⁶⁵ La imagen que hoy tenemos de Prezent es la de un propagandista y un polemista cuya única credencial como filósofo era la de pertenecer al partido. Este hecho hace si cabe más intrigante la referencia de Volóshinov al libro de Prezent: ¿se trata de una concesión al partido bolchevique (del que Prezent era miembro desde 1921)? Volóshinov considera, sin embargo, que el estudio de Prezent tiene muy poco que ver con la filosofía del lenguaje. Volóshinov señala las limitaciones de un enfoque que reduce el lenguaje a la función de “señal” postulada por la teoría del reflejo, es decir, no alcanza a registrar el importante aspecto de la creatividad ideológica.⁶⁶ A este respecto, hay que tener en cuenta que al reconocer la dimensión creativa de la ideología Volóshinov está introduciendo en el análisis de la palabra el acontecer social en cuanto *praxis*, una categoría que interviene en la reformulación que, como veremos más adelante, Volóshinov lleva a cabo de las categorías de *reflejo* y *refracción*. En cualquier caso, conociendo el papel destacado que Prezent llegó a jugar como ideólogo del partido en tiempos de Stalin la valoración de Volóshinov parece bastante arriesgada.

En la introducción a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Volóshinov despacha en pocas líneas diferentes enfoques metodológicos que sin nombrarlos critica por continuar presos de un mecanicismo pre-dialéctico y de concepciones positivistas acerca de los hechos empíricos. Volóshinov se está refiriendo a una práctica de investigación que en su opinión dista mucho de ser satisfactoria en términos del método materialista y de la dialéctica. No obstante, tanto los marristas como sus oponentes del Frente lingüístico (*Iazykfront*) coinciden en criticar a Volóshinov por hacer concesiones al punto de vista burgués.⁶⁷

Después de haber demostrado en el capítulo primero de la primera parte de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* la materialidad del signo ideológico en la palabra, Volóshinov se plantea en el capítulo segundo el problema de la relación entre la base y la superestructura: uno “de los problemas principales del marxismo” estrechamente vinculado a la problemática específica de la filosofía del lenguaje, escribe Volóshinov.⁶⁸ Ahora bien, Volóshinov afirma que el planteo no puede quedarse en una definición *general* y *vaga* de la relación, por ejemplo, del tipo: la base determina *causalmente* la superestructura ideológica, pues, si

por causalidad se entiende una causalidad mecánica, así como la entienden hasta ahora y la definen los exponentes positivistas de las ciencias naturales, dicha respuesta resulta radicalmente falsa y en contradicción con los mismos fundamentos del materialismo dialéctico.⁶⁹

Dos cuestiones llaman la atención en este párrafo: en primer lugar, la referencia elocuente a los “fundamentos del materialismo dialéctico”; en segundo lugar, “los exponentes positivistas de las ciencias naturales” que Volóshinov

⁶⁵ Cf. Lecourt, Dominique. *Proletarian Science? The Case of Lysenko*. Londres: NLB, 1977, p. 99.

⁶⁶ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 31.

⁶⁷ Alpatov. “The Bakhtin Circle and the problems in linguistics”. *Op. cit.*, pp. 88-92.

⁶⁸ Voloshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 41. Cf. Voloshinov. “II. Report on work as a postgraduate student, 1927/28”. *Op. cit.*, pp. 229-230.

⁶⁹ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 41.

menciona sin nombrarlos. Si bien el término *materialismo dialéctico* era relativamente reciente, Joseph Dietzgen lo acuña en 1887 y Kautsky lo emplea en la biografía de Engels,⁷⁰ es sin duda Plejánov quien hace un uso sistemático del término caracterizando de esta manera la filosofía materialista de Marx y Engels. En el prefacio a la segunda edición del *Ludwig Feuerbach* de Engels Plejánov había escrito que la filosofía de Marx y Engels no es apenas una filosofía materialista sino *materialismo dialéctico*. Con Plejánov nace propiamente el *materialismo dialéctico* como la filosofía que conjuga la *interpretación materialista de la historia* y el método dialéctico de inspiración hegeliana. Ahora bien, si por materialismo dialéctico se entiende el supuesto fundamentado en los escritos tardíos de Engels,⁷¹ y popularizado por Plejánov y Lenin, de que las leyes que explican los procesos naturales y las leyes que explican el desarrollo social son en esencia las mismas leyes,⁷² entonces el materialismo dialéctico corre el riesgo de retroceder a posiciones pre-dialécticas y mecanicistas: las famosas leyes de la dialéctica apenas se encargarían de registrar de una manera positiva y en un lenguaje filosófico general las propiedades comunes a toda materia, social o natural.⁷³ Si así fuese, la crítica de Volóshinov a los exponentes de la causalidad mecánica y su alusión afirmativa a los fundamentos del materialismo dialéctico carecería de sentido. Pero si tiene sentido contraponer el materialismo dialéctico al positivismo y al mecanicismo, ello quiere decir que Volóshinov está defendiendo una comprensión de la relación causal entre la base y la superestructura desde una perspectiva radicalmente diferente, si no directamente opuesta, a la presupuesta en la causalidad mecánica, un enfoque que Volóshinov entiende como dialéctico.

La postura básica de “los exponentes positivistas de las ciencias naturales” que Volóshinov critica por seguir aferrados al principio de la causalidad mecánica

⁷⁰ Kautsky escribe que al presuponer la existencia independiente de las ideas la filosofía de Hegel asume un carácter *ideológico*, ergo, se podría calificar como dialéctica ideológica o de las ideas. Según Kautsky lo que Marx y Engels hicieron fue sustituir *ideología* por *materialismo* al concebir el mundo real tal y como se le aparece *realmente* a los individuos, es decir, despojado de los caprichos idealistas, de ahí el *materialismo dialéctico*, que así es definido de una forma cercana al positivismo de “I. Feuerbach”.

⁷¹ Cf. el capítulo quinto en Thomas, Paul. *Marxism and Scientific Socialism. From Engels to Althusser*. Nueva York: Routledge, 2008. Thomas hace a Engels indirectamente responsable de la dirección que el materialismo dialéctico toma en la versión hipostasiada del Diamat estalinista. Thomas es representativo del anti-engelsismo en boga en algunos círculos del marxismo occidental. La percepción que por regla general el marxismo occidental se ha formado del materialismo dialéctico le debe mucho al análisis de Marcuse en *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1958), un libro que, debemos recordar, se basa en gran parte en los informes que Marcuse redactó como empleado de la Oficina de Servicios Estratégicos, la precursora de la actual CIA. Para una defensa de Engels ver el capítulo tercero en Timpanaro. *On Materialism. Op. cit.*

⁷² En *El desarrollo de la visión monista de la historia* Plejánov había escrito que el marxismo es darwinismo aplicado a las ciencias sociales; y Lenin, en su polémica con el populista Mijailovsky, había llegado a afirmar que el proceso económico constituye un fenómeno análogo a la historia de la evolución en otras ramas de la biología.

⁷³ Lecourt mantiene que si bien para Lenin en “En torno a la cuestión de la dialéctica” de 1915 la dialéctica sirve como la *condición* que hace posible el conocimiento de todos los procesos sociales y naturales en su movimiento y desarrollo reales, Stalin habrá de transformar esta “condición” en la “ley universal” que se encuentra inscrita en la materia misma. Cf. Lecourt. *Proletarian Science?. Op. cit.*, p. 106.

consistía en la defensa de las ciencias positivas frente a las mistificaciones de la filosofía que el materialista vulgar S. Minin había condenado como ideología burguesa. En su artículo programático “¡La filosofía por la borda!”, publicado en 1922, Minin afirmaba que la filosofía le había servido a la burguesía para aturdir a las masas ocultando el potencial liberador de la ciencia. Según Minin, lo que tenía que hacer ahora el proletariado es *tirar por la borda* la filosofía y proclamar la ciencia: ¡la ciencia es su propia filosofía!⁷⁴ A pesar de que la radical proclama de Minin no contó con simpatizantes y fue duramente criticada, lo cierto es que apuntaba directamente al problema de la relación entre marxismo: la filosofía materialista y la dialéctica, y las ciencias positivas en la nueva sociedad comunista. Sus palabras encontraron cierta resonancia entre aquellos que defendían una aproximación positivo-empírica del conocimiento, en el sentido de los resultados de las ciencias experimentales, y para quienes la dialéctica debía derivar sus postulados o leyes directamente de la naturaleza. Si estos científicos no tenían problema en considerarse a sí mismos materialistas lo hacían renegando de la dialéctica y caracterizando su materialismo como mecanicista en el sentido general de la mecánica newtoniana. Cuando se usa el método experimental de las ciencias naturales, apuntaba A. F. Samoilov, un profesor de fisiología que se posicionaba con los mecanicistas porque, según decía, él no era marxista,⁷⁵ no es para nada insólito profesar un punto de vista mecanicista, pues siguiendo el método científico uno se ha acostumbrado a simplificar lo complejo, a reducir todo fenómeno al movimiento de un objeto en el espacio y el tiempo.⁷⁶ Para muchos de estos científicos la dialéctica era simplemente un galimatías que nada tenía que ver con el método científico. Sin duda, los sesgos positivistas que se encuentran en la obra de Marx y Engels podían dar lugar a una interpretación que de alguna manera legitimaba la reducción de la filosofía a las ciencias positivas. Hemos visto cómo en “I. Feuerbach”, por ejemplo, la crítica de la ideología se convierte en una defensa de las ciencias positivas (*positive Wissenschaft*). El lugar de la filosofía lo ocupa ahora el conocimiento real, su supuesta independencia del mundo material se transforma en dependencia: con “la exposición de la realidad pierde la filosofía independiente su razón de existir.”⁷⁷ Aunque *La ideología alemana* no fue publicada íntegramente hasta 1932 en el *Ludwig Feuerbach* de Engels, que Plejánov traduce y edita en ruso por primera vez en 1892, encontramos pasajes que pueden dar lugar a interpretaciones similares. El sistema de Hegel, escribe Engels, muestra el camino para salir del laberinto de la filosofía hacia el conocimiento positivo de la realidad.⁷⁸ En cualquier caso, cuando Volóshinov critica la “causalidad mecánica” de la que hacen uso “los exponentes positivistas de las ciencias naturales” parece querer distanciarse claramente de esta corriente, lo que a su vez es indicativo de que Volóshinov es capaz de liberarse del sesgo positivista que caracteriza “I. Feuerbach” y ciertos pasajes de la obra tardía de Engels pese al influjo que ejercen en este momento. Y ello solo es posible si consideramos que Volóshinov está escribiendo desde las posiciones de aquellos que defendían el campo dialéctico. La fecha de publicación de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* es a este respecto

⁷⁴ Cf. Joravsky, David. *Soviet Marxism and Natural Science: 1917 - 1932*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 96.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁷ Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. *Op. cit.*, p. 27.

⁷⁸ Engels. *Ludwig Feuerbach*. *Op. cit.*, p. 270.

relevante. En abril de 1929 la corriente mecanicista es condenada oficialmente como una desviación del marxismo-leninismo. Así pues, con su condena del mecanicismo y el positivismo Volóshinov parece estar simplemente asumiendo la postura oficial. La cuestión es, sin embargo, algo más intrincada.

Cuando Volóshinov escribe desde un posicionamiento claramente anti-mecanicista que la investigación “debe conservar todas las *diferencias cualitativas* entre las áreas de interacción”, es decir, entre la base y un fenómeno ideológico concreto, a fin de que el análisis pueda mostrar el *proceso de generación dialéctica* real en la sociedad,⁷⁹ el planteo está haciendo uso de un concepto clave de la dialéctica de inspiración hegeliano-engelsiana: el concepto de *cualidad*.⁸⁰ Los escritos tardíos de Engels (el *Anti-Dühring*, el *Ludwig Feuerbach* y la *Dialéctica de la naturaleza*) son en este momento populares y el uso que hace Volóshinov de este concepto no puede ser casual. Muestra además un posicionamiento cercano a Abram Deborin, quien sigue fielmente a Engels y la *Ciencia de la lógica* de Hegel, en su polémica con los mecanicistas, polémica que va a caracterizar el desarrollo de la filosofía soviética en la segunda mitad de la década de 1920. Deborin, cerrajero de profesión que profundiza en los estudios de filosofía durante su exilio suizo para pasar a dedicarse plenamente a la labor filosófica académica en la universidad comunista de Sverdlov, en el Instituto de Profesores Rojos y en el Instituto Marx-Engels, es en este momento junto a Plejánov y Lenin el único filósofo que puede escribir con alguna autoridad acerca de la dialéctica. Su principal obra *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico* que se publica en 1916 con prólogo de Plejánov llegará en 1930 a las cinco ediciones. Es editor de la “Biblioteca del materialismo”, donde publica obras de Holbach, Helvétius, Diderot, Hobbes... y planea la edición completa de las obras de Hegel, interrumpida en 1930.⁸¹ Deborin sostiene en su polémica con los mecanicistas, especialmente con L. I. Akselrod y A. K. Timiriázev, que “la diversidad infinita de *formas* de la materia y del movimiento” son, en realidad, el producto de cambios cualitativos, lo que demuestra la validez de la ley dialéctica de la transición de la cantidad a la cualidad, y añade, apoyándose nuevamente en Hegel, Engels y Plejánov, que al “concepto de una nueva cualidad emergente, de una nueva forma está asociado el concepto de salto, de *ruptura de la continuidad*.”⁸² Este es uno de los puntos principales de fricción

⁷⁹ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 42.

⁸⁰ Es Engels quien pone el énfasis en este aspecto de la dialéctica, aunque es Marx quien presume en 1867 que la ley de la transformación de la cantidad en la cualidad ha sido refrendada tanto por las ciencias naturales como por su propia investigación histórica. Ver el capítulo noveno del primer volumen de *El Capital* en donde Marx se refiere directamente a Hegel. Marx. *Das Kapital*. *Op. cit.*, p. 327. Cf. la carta a Engels fechada el 22 de junio de 1867.

⁸¹ Las referencias biográficas acerca de Deborin son más bien escasas, y gran parte de su obra es de difícil acceso. Cf. el breve bosquejo de Ahlberg, René. *Bibliographie der Werke Abram M. Deborins mit einer biographischen Einleitung*. Berlín: Bibliographische Mitteilungen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, 1959.

⁸² Deborin, Abram. “Unsere Meinungsverschiedenheiten. Schlußwort zur Diskussion im Institut für Wissenschaftliche Philosophie am 18. Mai 1926”. Nikolai Bucharin, Abram Deborin. *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 153. Timpanaro tiene razón al señalar que la teoría del salto cualitativo suena más dialéctica que la del cambio gradual y, por supuesto, no deberíamos favorecer una teoría por cómo suena. Timpanaro. *On Materialism*. *Op. cit.*, p. 88. No obstante, la teoría del salto cualitativo tiene su relevancia para las ciencias naturales,

con los mecanicistas. Éstos argumentan que toda la idea del *salto cualitativo* no es más que *vitalismo* anti-científico. El desarrollo tanto social como natural demuestra un proceso continuo sin interrupciones, en el que el paso a una cualidad de orden superior se atribuye a la contribución gradual de las partes, es decir, se entiende desde un punto de vista puramente cuantitativo o acumulativo.⁸³ La diferencia de enfoque acarrea importantes consecuencias políticas. Deborin acusa a los mecanicistas de retratar el proceso social, el desarrollo del socialismo, como una serie de transformaciones *cuantitativas*, por lo que presumen el socialismo creciendo en el interior del capitalismo.⁸⁴ El mecanicismo asume en este sentido una posición teleológica con respecto al cambio social: ve el socialismo como la realización de una misión ya inscrita en el propio proceso de adaptación socio-natural. De ello se deriva que los mecanicistas no entienden la revolución proletaria como una transformación *cualitativa* de las viejas relaciones, por lo que su enfoque sólo puede conducir al reformismo, es decir, se trata de revisionismo.⁸⁵ Además, argumenta Deborin, negar la categoría de cualidad les lleva a adoptar falsas conclusiones en el campo de las ciencias de la naturaleza: la diversidad es reducida a la unidad, los objetos físicos se tornan así ficciones.⁸⁶ Frente a las sospechas de los mecanicistas de que la dialéctica busca dictarle a la naturaleza sus leyes, Deborin argumenta en “Dialéctica materialista y ciencia natural”, un artículo que publica con ocasión de la primera edición de *Dialéctica de la naturaleza* en 1925, edición del Instituto Marx-Engels supervisada por Riazánov, que aunque la

relevancia de la que Plejánov era consciente (ver *Las cuestiones fundamentales del marxismo* publicado en 1908), pues si bien Darwin ve el proceso de selección natural como un proceso que actúa gradualmente, será el botánico Hugo de Vries quien primero introduzca la idea del cambio y evolución por mutación, concepto que Plejánov celebra en el sentido de la dialéctica. El problema epistemológico de fondo es el principio *natura non facit saltus*, axioma acuñado por el naturalista sueco Carl Linnæus aunque se remonta a Aristóteles. Squiers ha sugerido que la controversia entre Lukács y Brecht puede ser examinada a la luz de este principio. Para Brecht, el principio de que la *natura non facit saltus* es puramente ideológico, y de una manera similar a Deborin sostiene que las revoluciones suponen una ruptura con el pasado, y lo mismo acontece con las formas artísticas, cuyas *innovaciones* deben conducir a la transformación (*Veränderung*) y no a la renovación (*Erneuerung*) de la sociedad. Brecht discrepa así del modelo dialéctico de Lukács para quien los grandes artistas sacan a relucir en sus obras la esencia del proceso histórico, es decir, éstas son una especie de reflejo. Para Brecht, en cambio, la obra de arte, el teatro épico es una intervención en el proceso histórico, plenamente en el sentido de la *praxis*. Cf. Brecht, B. “Novedades formales y refuncionalización artística”. Adolfo Sánchez Vázquez (comp.). *Estética y marxismo*. Tomo II. México D.F.: Era, 1970, p. 161 y Vedda, Miguel. “György Lukács y la fundamentación ontológica de lo estético”. *La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires: Gorla, 2006. Ver Squiers, Anthony. *An Introduction to the Social and Political Philosophy of Bertolt Brecht*. Amsterdam: Rodopi, 2014, pp. 62-64.

⁸³ Cf. Ahlberg, R. *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion*. Berlín: Osteuropa-Institut, 1960, p. 15.

⁸⁴ Deborin. “Unsere Meinungsverschiedenheiten.” *Op. cit.*, p. 161.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 152. No es casual que este debate se plantee durante la Nueva Política Económica y llegue a su fin cuando ésta es sustituida por el Primer Plan Quinquenal de 1928. Ver el capítulo segundo en Bakhurst, David. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁸⁶ Deborin. “Unsere Meinungsverschiedenheiten.” *Op. cit.*, pp. 151-152 y 153.

dialéctica se ocupe de las categorías que forman la base del conocimiento, éstas asumen formas diferentes de acuerdo a los diferentes ámbitos de la realidad que describen. Así, por ejemplo, la categoría *fuerzas productivas* es una categoría específica de las ciencias sociales para la cual no existe un equivalente en las ciencias naturales.⁸⁷ En este sentido, Deborin afirma que la dialéctica no busca imponerle un método a la naturaleza o la historia, sino que busca penetrar las ciencias empíricas al detectar en sus contenidos concretos la existencia de las relaciones que los constituyen, y esto había sido lo que Engels se había propuesto en el *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza*.⁸⁸ Deborin acusa a los mecanicistas de querer reducir la dialéctica a la interpretación del material científico y clama contra la insistencia de Akselrod acerca de los *hechos* en detrimento de la *teoría*, lo que para Deborin significa que los mecanicistas se deslizan peligrosamente hacia el positivismo.⁸⁹ El positivismo de los mecanicistas consistía en sostener que todo fenómeno puede ser explicado apelando a las leyes de la ciencia. En su versión más radical sostenían que, en última instancia, el fenómeno social es un fenómeno físico, o de la misma naturaleza que los fenómenos físicos, y que, por tanto, puede ser explicado en términos físicos. En *Mecanicismo científico y materialismo dialéctico*, un libro editado por el botánico G. G. Bosse en 1925 y en el que se recogen las ponencias presentadas en el Instituto

⁸⁷ Deborin. "Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft". *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*. *Op. cit.*, p. 100. Cf. Deborin. "Hegel und der dialektische Materialismus". *Ibid.*, p. 180.

⁸⁸ Deborin. "Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft". *Ibid.*, pp. 97-98.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 149-150 y 158. Ver *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 25, donde Volóshinov critica la "reverencia" positivista ante el "hecho". En los fragmentos de la *Dialéctica de la naturaleza* Engels ya había advertido que precisamente aquellos científicos que creen poder liberarse de la filosofía quedan, sin embargo, atrapados en ella, aunque en la filosofía de la peor clase: "Los científicos creen liberarse de la filosofía al denostarla o ignorarla. Pero ya que sin pensar no avanzan, y para poder pensar necesitan las determinaciones del pensamiento, toman sin reparo sus categorías de los restos de filosofías obsoletas que dominan las ideas de los así llamados eruditos, o de la poca filosofía que se vieron obligados a estudiar en la universidad..., o de lecturas poco sistemáticas y críticas de escritos filosóficos de diversa clase. Así pues, lo cierto es que se encuentran bajo la servidumbre de la filosofía aunque, por desgracia, en la mayor parte de los casos de la peor filosofía". Engels. *Dialektik der Natur*. MEW 20. Berlín: Dietz, 1962, p. 480. Ante las falsas ideas –ideas filosóficas que no aparecen como tales– de algunos científicos con respecto a su práctica Althusser propondrá una práctica filosófica que interviene en o contribuye a las cuestiones propiamente científicas al producir categorías que *guían* el posicionamiento de la práctica científica ante sus problemas. La batalla de la práctica filosófica *en* la práctica científica se plantea básicamente como un batalla entre tendencias idealistas y materialistas, que Althusser ilustra a través de un análisis de la filosofía "espontánea" que opera en la práctica teórica del biólogo Jacques Monod. Ver Althusser. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. París: Maspero, 1974. Las objeciones de Althusser a las tendencias idealistas que operan de una manera *espontánea* en las prácticas científicas que por su naturaleza son materialistas valen aún hoy en la lucha contra las falsas concepciones de los materialistas vulgares modernos como Dawkins o Dennett, cuyos postulados se pueden considerar como una forma de neo-machismo. Cf. Tallis, Raymond. *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumen, 2011.

Timiriázev,⁹⁰ Bosse escribe lo siguiente: “el fenómeno social es susceptible no solo de un análisis cualitativo (sociológico) sino también cuantitativo (físico-químico-biológico)... es posible, en principio, construir una sociología fundada en un mecanicismo cuantitativo materialista dialéctico.”⁹¹

No obstante, la cuestión de fondo va más allá de un debate académico entre filósofos y científicos alejados de la práctica política real. El problema es que el poso positivista y mecanicista está también penetrando las obras de los principales teóricos marxistas e incluso llegará, sin habérselo propuesto, a influir de manera decisiva el discurso filosófico del estalinismo.⁹² Bogdánov, por ejemplo, sostenía que todo tipo de relaciones y sistemas, ya sean sociales, naturales o psicológicos, comparten los mismos principios organizativos (tectología) y, por tanto, pueden ser formalizados en términos matemáticos, lo que hace de Bogdánov un precursor de la teoría de sistemas.⁹³ Por su parte, Bujarin, notablemente influido por Bogdánov, aboga por transformar el materialismo histórico en sociología, es decir, ciencia positiva. En el capítulo quinto de la *Teoría del materialismo histórico* Bujarin sugiere una explicación del proceso histórico en términos de equilibrio, reajuste y alteración, lo que es muestra de su predilección por el uso de un vocabulario de origen científico a la hora explicar los fenómenos sociales. Lukács escribirá que el error fundamental de Bujarin es tomar la ciencia como modelo, lo que lo sitúa muy cercano a las posiciones del materialismo naturalista burgués.⁹⁴ El uso que hace Bujarin de la categoría de equilibrio muestra las fuerzas productivas y las relaciones de producción como si de sujetos automáticos se tratase, sus movimientos parecen regidos por leyes mecánicas. En “Hacia una formulación de los problemas de la teoría del materialismo histórico” de 1923 Bujarin escribe: “En mi opinión las relaciones de producción suponen el trabajo de coordinación espacio-temporal de los individuos entendidos como ‘máquinas vivientes’. El sistema de estas relaciones es tan ‘físico’ como el sistema de los planetas con el sol.”⁹⁵ Esto es en esencia mecanicismo y positivismo, es decir, el tipo de monismo cientifista propio del empirio-criticismo que profesaban Mach y Avenarius reciclado vía Bogdánov. Para Bujarin, el proceso de producción supone el proceso de *adaptación* de la sociedad humana a la naturaleza, aunque en el caso de los seres humanos este proceso no es biológico sino tecnológico.⁹⁶ Lukács

⁹⁰ El Instituto Estatal de Investigación Científica Timiriázev para el Estudio y Propaganda de las Ciencias Naturales desde el punto de vista del Materialismo Dialéctico, fundado en honor al eminente biólogo y defensor de la teoría de Darwin Kliment A. Timiriázev, y que a mediados de los años veinte se convirtió en el centro de la facción mecanicista.

⁹¹ Citado en Joravsky. *Soviet Marxism and Natural Science. Op. cit.*, p. 151.

⁹² Ver Lecourt. “Bogdanov, Mirror of the Soviet Intelligentsia”. *Proletarian Science?. Op. cit.*, pp. 158-161.

⁹³ Ver el apartado final dedicado a Bogdánov en Cohen, Robert S. “Ernst Mach: Physics, Perception and the Philosophy of Science”. *Synthese*. Vol. 18, N° 2/3, 1968, pp. 162-166 y Lecourt. “Bogdanov, Mirror of the Soviet Intelligentsia”. *Op. cit.* Cf. el primer capítulo en McKenzie, Wark. *Molecular Red*. Londres: Verso, 2015.

⁹⁴ Lukács, G. “Technology and Social Relations”. *New Left Review*, Vol. 1, N° 39, 1966. Ver en español la crítica de Lukács en Bujarin. *Teoría del materialismo histórico. Op. cit.*

⁹⁵ Citado en Joravsky. *Soviet Marxism and Natural Science. Op. cit.*, pp. 100-101.

⁹⁶ Bujarin se verá asociado a la facción tecnocrática de los ingenieros a quienes Vladimir Markov acusará de querer cimentar su hegemonía a costa de la clase obrera. Ver Bailes, Kendall E. “The Politics of Technology: Stalin and Technocratic Thinking among Soviet Engineers”. *The American Historical Review*. Vol. 79, N° 2, 1974.

argumentará con razón que si bien es cierto que la tecnología juega un papel determinante en el curso del desarrollo social, esta explicación es correcta solo desde un punto de vista formal. Pues si la tecnología no es concebida en relación a un sistema de producción determinado y las fuerzas productivas que en él actúan, entonces hemos convertido el término en un principio transcendente.⁹⁷

Deborin se propone defender la filosofía, es decir, la validez de sus tesis frente a la influencia creciente de los mecanicistas y positivistas en las ciencias naturales y sociales. Su victoria en 1929, cuando el mecanicismo es condenado oficialmente como una desviación del marxismo-leninismo será, no obstante, una victoria pírrica. Un año después Debordin es denunciado por las tendencias idealistas (es decir, hegelianas) de su enfoque dialéctico al mismo tiempo que es acusado de menchevismo.⁹⁸

Ciertas cuestiones acerca de la posición teórica de Volóshinov adquieren en el contexto del debate entre deborinistas y mecanicistas una nueva luz. ¿Cabría considerar a Volóshinov como un dialéctico del campo deborinista? Lo cierto es que en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Volóshinov no menciona a Debordin. Aunque mencionar a Debordin, que es una autoridad en el tema de la dialéctica, podría ser del todo conveniente para el enfoque dialéctico que Volóshinov defiende, la verdad es que su frágil posición en el entramado bolchevique tampoco aconsejaba una asociación directa con sus postulados. Por otra parte, Volóshinov no entra a discutir o justificar el enfoque dialéctico en sí, más bien lo plantea desde el punto de vista de quien no tiene dudas acerca de su intervención en este campo. Al comienzo del capítulo segundo de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, al que ya hemos hecho mención, e inmediatamente después de afirmar que la causalidad mecánica entra en contradicción con los fundamentos del materialismo dialéctico, Volóshinov añade: “El territorio de aplicabilidad de las categorías de la causalidad mecánica es sumamente reducido, e incluso en las mismas ciencias naturales se reduce cada vez más a medida que la dialéctica penetra en los fundamentos de estas ciencias.”⁹⁹ No cabe duda de que Volóshinov se está refiriendo aquí a la facción mecanicista, especialmente activa en el campo de las ciencias naturales, usando un lenguaje propio de la facción deborinista o dialéctica. Volóshinov comparte con Debordin el enfoque dialéctico alejado de los presupuestos mecanicistas. Además, ambos coinciden en la crítica al freudismo, a cuyos proponentes Debordin sitúa en el campo mecanicista. Debordin publica en 1925 “Freudismo y sociología” y critica el freudismo porque encubre una crítica al marxismo al querer “completar” el marxismo a través de la doctrina de Freud, lo

⁹⁷ Lukács. “Technology and Social Relations”. *Op. cit.*, p. 30.

⁹⁸ La acusación de menchevismo no es para nada retórica. Debordin ingresa en el Partido Comunista (bolchevique) en una fecha relativamente tardía, en 1928. En el exilio suizo se había distanciado de los bolcheviques, quizás bajo la influencia de Plejánov, y durante la revolución permanecerá fiel a la facción menchevique. Cf. Ahlberg. *Bibliographie der Werke Abram M. Deborins. Op. cit.*

⁹⁹ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Op. cit.*, p. 41. Hemos modificado ligeramente la traducción de acuerdo a la versión inglesa. Cf. Volóshinov. *Marxism and the Philosophy of Language*. Traducción de L. Matejka y I. R. Titunik. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, p. 17.

que significa querer “disolver” el marxismo “en el embrollo freudiano”.¹⁰⁰ Volóshinov contribuye a una crítica de la orientación freudiana en el marxismo contemporáneo en el capítulo décimo de *Freudismo, un bosquejo crítico* publicado en 1927 aunque completado un año antes.¹⁰¹ La evaluación de Volóshinov no es menos severa que la de Deborin. Volóshinov concluye que el psicoanálisis es parte de la decadente ideología burguesa.¹⁰² La única mención a Deborin que se encuentra en *Freudismo* es la crítica de Deborin a Spengler.¹⁰³ Al referirse a Spengler Volóshinov critica su intento por aplicar categorías biológicas a la interpretación del proceso histórico.¹⁰⁴ Volóshinov está mostrando aquí, nuevamente, un claro posicionamiento anti-mecanicista. El freudismo es un tipo de teoría semejante, señala Volóshinov, cuyos motivos básicos son compartidos por toda la “filosofía contemporánea burguesa”, a saber: un interés por “situar el mundo más allá de lo social e histórico procurándolo en las profundidades de lo orgánico”.¹⁰⁵ Y el uso que hace Freud de lo “sexual” es parte de este biologismo de moda, continua Volóshinov. Sin duda, el tema del freudismo y la conciencia subjetiva es crucial para Volóshinov en el análisis del fenómeno ideológico desde un punto de vista materialista y dialéctico. Además, su crítica apunta al subjetivismo e idealismo implícitos en la tendencia mecanicista y positivista que sigue la senda trazada por el empirio-criticismo de Mach (psicofísica). Parece obvio que Volóshinov está asumiendo una posición en el debate entre mecanicistas y deborinistas del lado de estos últimos, aunque ninguna fuente haga referencia a Volóshinov como un teórico del campo deborinista. Para ello era todavía muy joven. De todas formas, el capítulo décimo de *Freudismo* nos puede aportar algunas pistas respecto a su intervención en el debate, pues aquí Volóshinov interviene directamente en la discusión contemporánea acerca del freudismo en el interior del marxismo.

Una de las críticas que Volóshinov lleva a cabo en el capítulo décimo es a la posición que el eminente neuropsicólogo A. R. Luria mantiene en “Psicoanálisis

¹⁰⁰ Deborin. “Unsere Meinungsverschiedenheiten”. *Op. cit.*, p. 148. Esta era la opinión de Lenin, según lo recoge Clara Zetkin. Lenin califica el freudismo como una teoría arbitraria que busca simplemente justificar la moral burguesa.

¹⁰¹ Curiosamente el capítulo décimo no aparece como parte del libro *Freudismo* en la traducción inglesa de 1987 que hemos cotejado, sino que se publica aparte como un apéndice siguiendo la versión inglesa publicada bajo la autoría de Bajtín en *Soviet Psychology*, “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Soviet Psychology*. Vol. 23, Nº 3, 1985. El capítulo décimo incluso desaparece en la reciente versión de la editorial británica Verso que sigue fielmente la primera edición en inglés de 1976 (Nueva York: Academic Press). El traductor I.R. Titunik justifica la ausencia de este capítulo por su ¡“escasa relevancia”! en la actualidad; cf. “Translator’s Introduction”. Voloshinov. *Freudianism: A Marxist Critique*. Londres: Verso, 2012, p. xxx. Como hemos señalado la edición inglesa de 1987 rectifica el error e incluye el capítulo décimo aunque como un apéndice. Voloshinov. *Freudianism: A Critical Sketch*. Traducción de I.R. Titunik. Bloomington: Indiana University Press, 1987. Con buen criterio la traducción española sigue esta última versión; *Freudismo. Un bosquejo crítico*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1999.

¹⁰² Volóshinov. “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Freudianism: A Critical Sketch*. *Op. cit.*, p. 132.

¹⁰³ Volóshinov. *Freudianism: A Critical Sketch*. *Op. cit.*, p. 14n13.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁵ *Id.*

como sistema de psicología monista” de 1925. El trabajo de Luria, así como el de B. D. Fridman, objeto también de la crítica de Volóshinov, había aparecido en el volumen editado por K. N. Kornilov *Psicología y Marxismo*.¹⁰⁶ Kornilov parece haber mantenido posiciones contrarias a los mecanicistas, aunque, como señala Joravsky, éste no participó en la campaña contra la facción mecanicista y sus oponentes teóricos no venían del campo mecanicista.¹⁰⁷ Tanto Luria como Vygotski o Leóntiev trabajaron bajo la dirección de Kornilov en el Instituto de Psicología de la universidad moscovita, así como también A. B. Zalkind, el último de los autores que Volóshinov despacha.¹⁰⁸ La aportación principal de Kornilov fue proponer el concepto de reactología como pauta de investigación de las reacciones humanas ante los estímulos del entorno.¹⁰⁹ Kornilov se opone de esta manera a los proponentes de la reflexología y afirma que los principios en los que se basa la reactología son los del materialismo dialéctico. De hecho, el libro *Psicología y Marxismo* aparece como uno de los primeros volúmenes en el que se busca contribuir a una psicología auténticamente marxista. Joravsky sugiere que era de lo más normal que cuando una corriente se declaraba del lado del materialismo dialéctico sus oponentes eran rápidamente desacreditados como revisionistas, algo que se agudizó a partir de 1929 con la victoria del campo deborinista. El antagonismo era relativamente obvio. Si uno se posicionaba del lado de la dialéctica acusaba a sus oponentes de mecanicismo. Parece claro que para los partidarios de la reactología la reflexología era mecanicista.¹¹⁰ Sin embargo, ambas escuelas, tanto la reactológica como la reflexológica, partían de un fisiologismo de carácter monista,¹¹¹ es decir, buscan explicar las relaciones externas, esto es, socio-ambientales, a partir de una base biológica material y, de esta manera, pretenden desterrar todo tipo de idealismo, subjetivismo y metafísica. Aunque sus partidarios quieran denominarse marxistas o materialistas dialécticos lo cierto es que caen en el más común de los mecanicismos.¹¹² Para éstos materialismo significa simplemente lo material, a la manera del materialista burgués Cabanis para quien el cerebro segrega pensamientos como el hígado bilis. Para Volóshinov parece claro que todos estos proponentes del freudismo se han olvidado de las condiciones materiales objetivas, sociales e históricas, en las que el organismo

¹⁰⁶ Aunque en el texto de Volóshinov está transcrito K. P. Kornilov, pero se trata sin duda de un error.

¹⁰⁷ Joravsky. *Soviet Marxism and Natural Science. Op. cit.*, p. 361n29.

¹⁰⁸ Kölb, Carlos. *Die Psychologie der kulturhistorischen Schule. Vygotskij, Lurija, Leont'ev*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 14.

¹⁰⁹ Señalar que el primer autor que Volóshinov trata, B. Bijovski, establece un vínculo entre el inconsciente freudiano y la reactología, vínculo que Volóshinov considera una falacia. Volóshinov. “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Op. cit.*, pp. 118-119.

¹¹⁰ Joravsky. *Soviet Marxism and Natural Science. Op. cit.*, p. 189.

¹¹¹ De lo que Volóshinov se hace evidentemente eco. Así cita a Luria quien escribe que el psicoanálisis representa una ruptura decisiva con la metafísica y el idealismo de la vieja psicología sentando las bases para una psicología materialista *monista*. Citado en “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Op. cit.*, p. 123. Volóshinov también cita a Zalkind con respecto al método reflexológico cuyo objetivismo puro y *monismo biológico* derriban el andamio metafísico que rodea la doctrina freudiana y ponen de manifiesto la robusta esencia materialista de la realidad. *Ibid.*, p. 129.

¹¹² Cf. Kätzel, Siegfried. *Marxismus und Psychoanalyse. Eine ideologiegeschichtliche Studie zur Diskussion in Deutschland und der UdSSR 1919-1933*. Berlín: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1987, pp. 46-47.

actúa y reacciona. Ahora bien, Volóshinov rechaza una aproximación desde el punto de vista de las condiciones sociales actuando activamente sobre los sujetos y viceversa, que es en el fondo la posición de Luria que Volóshinov rebate. Esto es monadología, objeta Volóshinov, porque presupone un organismo autosuficiente enfrentado al mundo.¹¹³ El alcance de la crítica de Volóshinov se observa mejor en sus comentarios a las posiciones de Fridman y Zalkind donde Volóshinov aborda el problema de la ideología. No hay acción del individuo que pueda ser reducida al individuo mismo (ya sea considerado desde un punto de vista psíquico o biológico), afirma Volóshinov.¹¹⁴ El freudismo parece reducir lo ideal a la base, continúa Volóshinov, pero la base es el inconsciente, esto es, “se entiende de una manera puramente *espiritualista*”.¹¹⁵ Y más adelante escribe que los

conflictos en el comportamiento humano de los que habla Freud no son hechos biológicos sino hechos sociológicos objetivos refractados a través de la ideología. La convicción teórica básica de Zalkind de que “la psique humana es el reflejo biológico de su existencia social” se revela pues como absolutamente falsa... La frase *reflejo biológico* me resulta de un profundo sin sentido filosófico. La reflexión central en el último libro de Zalkind, que quiere ser un intento de tratar el factor psicológico en la vida del organismo como la suma de reflejos condicionados, es complemente errónea. La conciencia y el factor mental en general debe ser entendido como *cualitativamente único*, y no puede ser reducido a los reflejos condicionados.¹¹⁶ El mecanismo del reflejo condicionado opera dentro de los límites de *un organismo individual*, entendido en un sentido puramente biológico, y también de un entorno puramente *físico*. Cuando se aplica al hombre, este mecanismo se convierte en una abstracción. Formaciones *socioeconómicas* complejas forman la base de la mente, y la mente necesita de cierto tipo de material *ideológico*, la palabra, el gesto significativo, etc.¹¹⁷

No cabe la menor duda de que Volóshinov está atacando el mecanicismo inherente a las posiciones que revisa, al mismo tiempo que se muestra como un materialista y un dialéctico. Volóshinov toma claramente partido por la facción dialéctica, desarrollando sus postulados en lo que concierne al tema de la realidad material de la conciencia. Retomando la cuestión del lenguaje, la alusión (aunque crítica) al libro de Prezent, *Los orígenes del lenguaje y el pensamiento* de 1928, también se puede entender desde el deborinismo, pues Prezent es en este momento uno de los activistas en el campo deborinista, aunque en el caso de Prezent esto se puede explicar como simple lealtad a lo que parecía poder

¹¹³ Volóshinov. “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Op. cit.*, pp. 123-124.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 127. Cf. *Freudianism. Op. cit.*, p. 15.

¹¹⁵ Volóshinov. “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Op. cit.*, p. 127.

¹¹⁶ Siquiera apuntar la similitud de este pasaje con la posición de Deborin cuando escribe que reducir “lo mental a lo físico supone borrar la cualidad específica... de lo mental”, que “una cualidad especial de la materia constituye lo mental... Entre lo mental y lo físico existe unidad, similitud, pero también diferencia, singularidad cualitativa... el pensamiento es una cualidad particular de la materia, el lado subjetivo de lo objetivo, de lo material, esto es, de los procesos fisiológicos de los que no es idéntico y a los que no puede ser reducido.” Citado en Bakhurst. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. Op. cit.*, p. 38.

¹¹⁷ Volóshinov. “A Critique of Marxist Apologies of Freudianism”. *Op. cit.*, p. 131.

convertirse en la línea oficial del partido. Cuando la escuela dialéctica deborinista cayó en desgracia Prezent rápidamente pasó a formar parte de los acusadores.¹¹⁸ En este sentido, la recepción crítica a *El marxismo y la filosofía del lenguaje* por parte de los lingüistas asociados al marrismo y al Frente lingüístico acusando a Volóshinov de falta de profundidad en lo que respecta a cuestiones propiamente lingüísticas (Shor), de verborrea dialéctica (Loia) y de tendencias idealistas (Borovkov) podría ser vista como parte de la confrontación entre mecanicistas y deborinistas y a partir de 1931, con la consolidación del marrismo en la lingüística, dentro de la campaña general de denuncia del deborinismo. Si las críticas de Loia y Shor, con sus referencias al objeto científico y la dialéctica, son de 1929 y reflejan una orientación de tipo mecanicista (cientifismo, positivismo...), la acusación de idealismo por parte de Borovkov es ya de 1931: el momento de la defenestración del deborinismo.¹¹⁹ A partir de aquí *El marxismo y la filosofía del lenguaje* cae en el más absoluto de los olvidos hasta que es rescatado por Roman Jakobson.

3. Creatividad ideológica y dialéctica: el problema del reflejo

El planteo acerca de las relaciones entre la base y la superestructura que Volóshinov lleva a cabo en el capítulo segundo de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* se entiende como una contribución crucial a la cuestión de la “creatividad ideológica” con la que se iniciaba el capítulo primero. Volóshinov quiere mostrar que las relaciones entre la base y la superestructura evidencian procesos de “generación dialéctica efectiva” en la sociedad. Pero mostrar estos procesos presupone primero aprehender los diferentes ámbitos de interacción en su autonomía relativa, esto es, considerar, por ejemplo, una determinada esfera superestructural, digamos, la literatura, como una “totalidad” que “reacciona mediante todos sus componentes a los cambios” en la base.¹²⁰ Volóshinov pone el ejemplo de Rudin, el protagonista de la novela homónima de Iván Turguénev, prototipo del “hombre superfluo”, un personaje típico de la novela romántico-nihilista rusa del siglo diecinueve. Volóshinov sostiene que sería erróneo considerar la aparición de este personaje en la novela rusa como el producto directo de la decadencia de la clase aristocrática, es decir, de las condiciones en la base, pues, argumenta Volóshinov, si bien es cierto que el “hombre superfluo” hace aparición “en la literatura junto con el hecho de que la economía nobiliaria empezara a tambalearse”, sería absurdo considerar que el personaje ha sido *mecánicamente* producido por los trastornos económicos.¹²¹ ¿Está aludiendo Volóshinov a la introducción que el revolucionario nihilista Sergéi M. Stepniak escribió en 1894 para la edición inglesa de *Rudin*? El interés literario de Stepniak tenía objetivos políticos inmediatos: demostrar en obras como el *Rudin* de Turguénev la decadencia social en la que se había sumido la Rusia zarista y que hacía necesaria y, finalmente, inevitable una revolución en Rusia. Según Stepniak, el gran arte debía ofrecer una representación veraz de la realidad así como de la

¹¹⁸ Joravsky, D. “Soviet Marxism and Biology”. *Natural Law Forum*. Paper 93, 1963, p. 46.

¹¹⁹ Alpatov. “The Bakhtin Circle and the problems in linguistics”. *Op. cit.*, pp. 88-92. Cf. Matejka, Ladislav. “On the First Russian Prolegomena to Semiotics”. Volóshinov. *Marxism and the Philosophy of Language*. *Op. cit.*, p. 173.

¹²⁰ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 42.

¹²¹ *Id.*

posición que los hombres y las mujeres ocupan en la realidad, por lo que en la obra de arte se descubre el mundo real, lo cual es sin duda de gran utilidad para el propagandista político.¹²² La obra aparece así como el reflejo (mecánico) de los acontecimientos en la base, de la realidad positiva: la gran literatura sería aquella capaz de reflejar el proceso social real.¹²³ Volóshinov objeta que de esta manera lo único que se consigue es que la comprensión de la obra pierda su base dialéctica, imponiéndole fines cuya presencia en la obra se explica mecánicamente: el “hombre superfluo” como el reflejo en la literatura de la decadencia social de la nobleza. Volóshinov razona que a la hora de entender la importancia del “hombre superfluo” uno ha de poder aclarar primero su papel específico “en la estructura artística de una novela, así como el papel específico de la novela en la totalidad de la vida social.”¹²⁴ Es decir, Volóshinov está considerando este ámbito de producción como es la literatura y, dentro de él, una obra literaria concreta, en su *coherencia interna*, con sus *leyes específicas* y su *singularidad*, esto es, Volóshinov está considerando el ámbito superestructural de una manera cercana a Engels. En la conocida carta a Conrad Schmidt Engels escribe que la determinación que el desarrollo económico ejerce sobre los diferentes ámbitos de la superestructura está fuera de toda duda, pero esta determinación ocurre “bajo las condiciones prescritas” por el ámbito en cuestión.¹²⁵ Todos estos ámbitos no flotan simplemente en el aire sino que están constituidos y condicionados por un desarrollo histórico previo en el propio ámbito: la filosofía trabaja con materiales preexistentes, el derecho obedece a la situación económica pero de una manera en la que es coherente consigo mismo, etc.¹²⁶ En el *Ludwig Feuerbach* encontramos pasajes similares: por ejemplo, escribe Engels, cuando los hechos económicos toman la forma de motivos jurídicos se desarrolla toda la esfera del derecho como

¹²² Ver Peaker, Carol L. *Reading Revolution: Russian Émigrés and the Reception of Russian Literature in England, c. 1890-1905*. Tesis doctoral: University of Oxford, 2006, p. 98.

¹²³ En sus concepciones acerca de la literatura y el objetivo social se aprecia el vínculo entre propagandistas revolucionarios como Stepniak, los pensadores críticos socialistas como Belinski, Dobroliubov o Chernishevski y las ideas acerca del realismo en el arte y la literatura de Plejánov, quien en este sentido está en deuda con esta tradición del socialismo populista decimonónico. Cf. el capítulo sexto en Rose, Margaret A. *Marx's lost aesthetic. Karl Marx & the visual arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. La introducción a las obras escogidas de Belinski publicadas en Moscú en 1941 es una buena muestra de la apropiación de Belinski para los fines del realismo socialista. Ver Belinsky, V.G. *Selected Philosophical Works*. Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1948, pp. xlii y xlvi de la introducción.

¹²⁴ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, pp. 42-43.

¹²⁵ Carta de Engels a Schmidt el 27 de octubre de 1890; en Marx y Engels. *Ausgewählte Schriften*. Vol. 2. Berlín: Dietz, 1953, p. 466. Frente a las objeciones que se plantean acerca de la ausencia de esta correlación e independencia relativa de los ámbitos de la superestructura en la obra de Marx, y especialmente en *El Capital*, en donde todo parece estar determinado por la economía, Engels escribe que no es cierto y que a aquellos que sólo saben ver “aquí causas, allá efectos” les falta “dialéctica”, lo que apunta a la diferencia fundamental entre el enfoque dialéctico y el mecanicista-determinista. *Id.*

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 464-465. Siguiendo a Engels Althusser se referirá al *tiempo propio* “relativamente autónomo” de cada uno de los “niveles”... “un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas..., etc.”, cuya especificidad y relativa independencia *depende* del modo de articulación con el “todo”. *Para leer El Capital*. *Op. cit.*, p. 110.

un campo independiente “con su desarrollo histórico propio”.¹²⁷ Ya en los párrafos finales del capítulo “I. Feuerbach”, según la edición de 1932 del Instituto Marx-Engels, nos encontramos un intento por entender cómo es posible este desarrollo, esto es, cómo es posible que, por ejemplo, el juez aplique el código y por ello mismo considere la legislación, y no el proceso real de vida (*wirklicher Lebensprozess*), como la auténtica fuerza activa. Aquí en “I. Feuerbach” la cuestión es que en la conciencia la realidad se encuentra invertida (*auf den Kopf gestellt*). El manuscrito finaliza dando una breve respuesta a esta inversión: es producto de la división del trabajo (*die Teilung der Arbeit*) que causa que la esfera de actividad propia adquiera una existencia independiente y se fije “en la conciencia común” (*im gewöhnlichen Bewusstsein*) como ideas, conceptos.¹²⁸ La respuesta plantea que detrás de las ideas se encuentra la realidad positiva. Se puede considerar como antecedente de la *psicología social* que autores como Plejánov o Bujarin defenderán y que Volóshinov, como veremos, va a aceptar con muchas reservas.

En cualquier caso, el enfoque engelsiano acerca de la cuestión de la relación entre la base y la superestructura y del reflejo superestructural aporta un matiz interesante que es de gran importancia para Volóshinov. Engels presenta el desarrollo histórico como un proceso que va de lo simple a lo complejo (*vom Einfachen zum Komplizierten*). Desde un punto de vista emergentista parece absolutamente convencido de que la evolución natural consiste en el desarrollo de organismos complejos a partir de otros más simples.¹²⁹ Critica a Hegel por favorecer una comprensión a-histórica de la naturaleza que la condena a repetirse, y lo mismo ocurre con la concepción a-histórica de la historia, la cual es incapaz de penetrar las relaciones que constituyen el desarrollo histórico.¹³⁰ Aunque al aplicar esta dialéctica de la naturaleza a la historia de la sociedad Engels parece asumir, al menos implícitamente, que la historia de la naturaleza y la historia de las sociedades humanas comparten a este nivel básico de la reflexión dialéctica una *historicidad* común que posee resabios teleológicos,¹³¹ lo cierto es que presupone, no solo en la naturaleza sino también en la sociedad, una serie de transformaciones cualitativas que en el caso de las sociedades humanas, y a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, son el resultado de la intervención de los propios individuos.¹³² En este sentido, los fenómenos superestructurales no se entienden surgiendo automáticamente, esto es, mecánicamente de la base económica que reflejan, como si de una ley natural se tratase, sino que *emergen* de ésta dialécticamente en un proceso de transformación cualitativa que supone la praxis social. Hemos visto previamente la importancia del concepto de cualidad para la posición dialéctica que Deborin, siguiendo a Hegel, Engels y Plejánov, defiende. Volóshinov escribe acerca del “hombre superfluo” que

no surgió en la novela autónomamente, sin relación alguna con otros elementos de la novela; por el contrario, la novela en sí se reestructuró

¹²⁷ Engels. *Ludwig Feuerbach. Op. cit.*, p. 302.

¹²⁸ Marx. “[Aus I. Feuerbach]”. MEW 3. *Op. cit.*, pp. 539-540.

¹²⁹ Engels. *Ludwig Feuerbach. Op. cit.*, p. 279.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ Cf. Benton, Ted. “Natural Science and Cultural Struggle: Engels on Philosophy and the Natural Sciences”. J. Mepham y D.-H. Ruben (eds.). *Issues in Marxist Philosophy, Volume II: Materialism*. Brighton: The Harvester Press, 1979, pp. 120-128.

¹³² Engels. *Ludwig Feuerbach. Op. cit.*, pp. 296-297.

como un todo orgánico e íntegro sometido a leyes específicas. Todos los demás elementos de la novela –su composición, su estilo, etc.– se reestructuraron respectivamente. Pero aun esta reestructuración orgánica de la novela se llevó a cabo asimismo en una estrecha relación con los cambios en todo el sistema de la literatura.¹³³

Es decir, el “hombre superfluo” es, ante todo, una construcción literaria que *emerge* en este ámbito concreto como respuesta *dialéctica* a las transformaciones de la base. Podemos decir que de lo que aquí se trata es de una transformación cualitativa de la realidad social que se yergue sobre el material literario específico. Refleja el proceso de *creatividad ideológica* que caracteriza el ser humano en cuanto ser social, pues para Volóshinov la realidad natural así como los objetos técnicos y los bienes de consumo no son per se ideológicos. Para que un objeto pueda funcionar como ideología tiene que no solo formar parte de la realidad material sino también *reflejar y refractar* la realidad “que está más allá de su materialidad”, es decir, tiene que poseer una *significación*, convertirse en *signo*.¹³⁴ En este sentido, la ideología para Volóshinov no es la “ciencia de las ideas” sino la teoría de los *signos*: “*Todo lo ideológico posee una significación signica.*”¹³⁵ Volóshinov identifica así la ideología con el material signico en el que se realiza la conciencia, por lo que deviene el medio ambiente de la conciencia:

no se puede explicar lo ideológico en cuanto tal desde las raíces suprahumanas, infrahumanas o animales. Su lugar auténtico se encuentra en el ser: en el *específico material signico* y social creado por el hombre. Su especificidad consiste justamente en el hecho de situarse entre los individuos organizados, de aparecer como su ambiente, como un medio de comunicación.¹³⁶

Así pues, la ideología no se encuentra *en* los individuos, no es ni *falsa* conciencia ni conciencia *positiva*, sino que está situada *entre* los individuos socialmente organizados, en sus signos, prácticas y aparatos. Y en ello consiste la conciencia que, de esta manera, se construye radicalmente social y exterior al individuo: “*Sin contar con una objetivación, con una expresión mediante un material determinado* (el material del gesto, de la palabra interna, del grito), *la conciencia es una ficción*”, afirma tajante Volóshinov.¹³⁷ Por ello, una noción como la de *psicología social* es para Volóshinov sospechosa de poder comportar cierto misticismo. Aunque la acepta lo hace a regañadientes.¹³⁸ Para Bujarin la psicología individual no existe propiamente sino que lo que existe son las relaciones sociales que producen una cierta psicología (social) en el individuo. Volóshinov, sin embargo, sostiene que la psicología social así como la ideología social no se encuentran *en* el individuo en cuanto que reflejo de las relaciones sociales sino que están fuera de él: en el “proceso de la comunicación e interacción discursiva”.¹³⁹ Pues si no se considera este proceso real y material, afirma Volóshinov, la ideología

¹³³ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 43.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 44 y 128.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 44.

así como la psicología social corren el riesgo de convertirse en conceptos metafísicos: “el «alma colectiva» o la «psique interior colectiva», el «espíritu del pueblo», etc.”¹⁴⁰

Es precisamente esta radical afirmación de la realidad material del fenómeno ideológico en el que se realiza o efectúa la conciencia aquello que a nuestro entender constituye la aportación fundamental de Volóshinov a la tesis marxista de la ideología que, en este sentido, reformula la tesis central del capítulo “I. Feuerbach” según el cual la conciencia de los individuos es expresión de su actividad social. Marx solo llega a apuntar, de una forma bastante vaga, el material concreto de la conciencia en el lenguaje.¹⁴¹ Si la “maldición” [*Fluch*] de la conciencia, había escrito Marx, es encontrarse presa de lo material en el lenguaje, Volóshinov asume el reto de identificar el material concreto en el que se hace realidad la conciencia. Volviendo a nuestro apunte acerca de “I. Feuerbach” en la introducción, lo fundamental, según Volóshinov, sería reconocer que la conciencia de las clases propietarias como clases propietarias se efectúa de una manera cualitativamente singular, por ejemplo, en las reproducciones del daguerrotipo: pues en ellas las clases propietarias se reconocen colectivamente como clases propietarias, y de esta manera pueden afirmar sus posesiones como un hecho positivo. No obstante, sería absurdo afirmar que debido al uso que las clases propietarias hacen del daguerrotipo éste es un instrumento que coincide plenamente con sus intereses de clase. Por el contrario, en el sentido que Volóshinov le daba a la lengua (y en claro desacuerdo con la opinión mantenida por el marrismo¹⁴²), deberíamos afirmar que el daguerrotipo, en nuestro ejemplo, es una *práctica ideológica* que se encuentra, en su misma naturaleza, *multi-acentuada* por la dinámica social de las relaciones de clase. Así, por ejemplo, la reproducción fotográfica de las posesiones en las que se reconocen las clases propietarias es al mismo tiempo un *signo* de la desposesión a la que están sujetos aquellos que han contribuido a la creación de semejante riqueza. Como Brecht sabía muy bien, esta es una dialéctica de la que el aparato (el daguerrotipo, el teatro... el arte) no se puede sustraer.¹⁴³

Al afirmar la radical materialidad del signo y la ideología en la interacción social, que no en la conciencia individual: “La conciencia individual no es el arquitecto de la superestructura ideológica, sino tan sólo un inquilino alojado en el edificio social de los signos ideológicos”,¹⁴⁴ Volóshinov refuta posiciones como las

¹⁴⁰ *Id.* Cf. Tihanov. “Voloshinov, Ideology, and Language”. *Op. cit.* y Lähteenmäki. “‘Sociology’ in Soviet Linguistics of the 1920-30s”. *Op. cit.*, pp. 46-47.

¹⁴¹ Marx y Engels. *Die deutsche Ideologie*. *Op. cit.*, p. 30.

¹⁴² Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 49.

¹⁴³ En el contexto de la polémica que se desata en el entorno del LEF acerca de la fotografía Aleksandr Ródchenko sostiene que no se trata de lo que se fotografía sino de *cómo*, es decir, la cuestión no es fotografiar líderes obreros como si de generales se tratase sino del efecto que causa la manera de captar el hecho. Una fábrica no es simplemente el edificio, señala Ródchenko, sino un signo del orgullo de los sóviets y hay que encontrar la manera de fotografiarlo; estamos obligados a experimentar, concluye. Sin embargo, en su respuesta a Ródchenko Boris Kushner sostiene que lo auténticamente revolucionario es retratar líderes obreros en vez de generales. Kushner parece creer en la realidad inequívoca del hecho objetivo y reduce la fotografía a ser una *señal* que ha de reflejar la realidad positiva. Cf. la polémica en Groys, B. y Hansen-Löve, A. (eds.). *Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, pp. 373-377.

¹⁴⁴ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, pp. 36-37.

de la filosofía idealista de la cultura que pone el énfasis en la conciencia subjetiva o las del psicologismo positivista que reduce la conciencia a un conjunto de reacciones psicofisiológicas.¹⁴⁵ Es decir, Volóshinov refuta las posiciones idealistas y mecanicistas, en este momento los frentes de lucha de la dialéctica materialista. En este sentido, no nos cabe duda de que Volóshinov parte de la tesis materialista presupuesta en “I. Feuerbach”, formulada más tarde por Engels y repetida por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, acerca de la primacía de la materia sobre el pensamiento, que Volóshinov reformula como la primacía del signo sobre las ideas. De esta manera, Volóshinov interviene en la discusión general del reflejo superestructural e introduce, frente al materialismo vulgar monista-mecanicista de Plejánov o Bujarin, la praxis social real en sus efectos, que diría Althusser. Esto le lleva a plantear la tesis de que la “existencia reflejada en el signo no tanto se refleja propiamente como *se refracta* en él”¹⁴⁶:

Cada zona de la creatividad ideológica se encuentra orientada a su modo particular dentro de la realidad y la refracta su modo. Cada zona se apropia de una función particular en la totalidad de la vida social. Pero *el carácter sígnico es la determinación general de todos los fenómenos ideológicos*.¹⁴⁷

Voloshinov introduce así la noción de refracción como un concepto clave de la dialéctica a la hora de entender el fenómeno ideológico en su creatividad social. Es el proceso de interacción social determinado por intereses, *acentos* y la lucha de clases el que da cuenta del proceso dinámico de la *creatividad ideológica* expresada como *refracción sígnica*, que constituye la singularidad propia de los productos de la superestructura, entre ellos, el arte. Partiendo de la filosofía del signo ideológico de Volóshinov la tesis materialista de la filosofía del arte postularía que el arte es expresión de la creatividad ideológica de la sociedad y, en lo que se refiere a su contenido sígnico, al proceso de refracción sígnica que tiene lugar en él, se encuentra multi-acentuado, no pudiendo ser reducido a la creatividad o la conciencia individual. A esta tesis, en relación con la *poética sociológica* y el interaccionismo social de Volóshinov y la dialéctica que Brecht pone en práctica en el teatro, dedicaremos la segunda parte de este ensayo.

¹⁴⁵ Ver Lähteenmäki. “Voloshinov and Cassirer”. *Op. cit.*

¹⁴⁶ Volóshinov. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. *Op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.