

GYÖRGY LUKÁCS
Testamento político
y otros escritos
sobre política y filosofía

Textos inéditos en castellano

Edición, introducción y notas
de Antonino Infranca y Miguel Vedda

 ediciones
HERRAMIENTA

Índice

© 2003 Ediciones Herramienta

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.
Diseño interior: Gráfica del Parque
Coordinación de edición: Ignacio Vázquez

Ediciones Herramienta

© Editor Andrés Alfredo Méndez. Revista *Herramienta*
Rivadavia 3772 1° B (CI204AAP) Buenos Aires, Argentina
Tel. +5411-4982-4146
Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar
www.herramienta.com.ar

Printed in Argentina
Impreso en la Argentina en el mes de octubre de 2003

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 987-9306-15-5

Introducción por Antonino Infranca y Miguel Vedda	7
La visión del mundo aristocrática y la democrática	27
Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia	57
La responsabilidad social del filósofo	89
Libertad y perspectiva: una carta a Cesare Cases	111
Entrevista: En casa, con György Lukács	113
Más allá de Stalin	125
Epistolario con János Kádár sobre el caso Dalos-Haraszti	133
Testamento político	141

Introducción

La presente antología incluye una serie de textos que por primera vez aparecen en español. Algunos de ellos fueron publicados en alemán y en húngaro –las dos lenguas que Lukács empleaba de manera corriente–, como también en otros idiomas; aunque cabe destacar que uno de los artículos –“Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”– fue escrito originariamente en francés. El “Testamento político” –la entrevista que da título a esta compilación– ha sido publicado, hasta ahora, únicamente en húngaro, después de la caída del comunismo en los países del este. Por ende, la antología ofrecerá un instrumento valioso, no solo para el lector de lengua española, sino también, en términos más generales, para los estudiosos del pensamiento lukácsiano en particular y del marxista en general. Se trata de escritos que comprenden el período de la vida de Lukács que comienza con el retorno a Hungría, una vez concluidas la Segunda Guerra Mundial y la dictadura fascista de Horthy. El “hilo rojo” que señala la continuidad y homogeneidad de estos escritos se ve representado por algunos términos clásicos en el pensamiento político y filosófico de Lukács; y, ante todo, por la reflexión en torno a la función social y política del filósofo, como también sobre el papel del intelectual dentro de la nueva democracia marxista, ideas que comenzaron a delinearse en esos años. En este sentido, la polémica con el stalinismo es uno de los momentos más significativos en la actividad política y filosófica de Lukács; esta polémica vertebró la lectura de Hegel sostenida por Lukács; lectura que vuelve a postular, aunque a un nivel teórico más elevado, la cuestión de los intelectuales y de la misión que corresponde a estos después de la victoria frente al fascismo.

“La visión del mundo aristocrática y la democrática”, conferencia presentada por Lukács en el congreso sobre la paz que tuvo lugar en Ginebra en 1946, desarrolla ampliamente el contraste entre fascismo y democracia. El texto se halla bajo la influencia de la inmediata postguerra; en aquel período, el filósofo se encontraba implicado en la lucha política húngara; había regresado ya de la URSS, y estaba empeñado en realizar plena y democráticamente el socialismo en su país natal. También en redactar *El asalto a la razón*, obra que habría de aparecer en 1949. Aun cuando coincide con este tratado en el hecho de reconocer una íntima afinidad entre irracionalismo y fascismo, la conferencia se ocupa más específicamente de abordar las repercusiones que la adopción de una perspectiva totalitaria o democrática posee sobre las formas de experiencia y pensamiento concretas de los pueblos. Por sobre todo, Lukács denuncia que los políticos hayan podido recurrir al fascismo para combatir el comunismo; y, en efecto, una de las estrategias corrientes por aquellos años era la que consistía en captar a quienes habían combatido contra el eje a fin de que pasaran al servicio de las democracias occidentales en la lucha entre estas y el comunismo; recordemos que la historia de América Latina está atravesada por casos semejantes. Lukács también reivindica la continuidad de las experiencias de la Revolución Francesa en la nueva democracia socialista; de acuerdo con su interpretación, el socialismo debe realizar concretamente los ideales de libertad e igualdad que la Revolución había sostenido en el plano ideológico. Puede percibirse en esto una velada alusión a la experiencia histórica húngara, que había conocido el fin del feudalismo en 1867 –gracias al acuerdo entre Austria y Hungría–, pero no el surgimiento de un régimen democrático-burgués maduro. El fascismo de Horthy había interrumpido luego el desarrollo democrático de Hungría y, de esa manera, había devuelto al país a las condiciones semif feudales del imperio habsbúrgico anterior a la Primera Guerra. Refuerza esta alusión el hecho de que Lukács, en “Lenin und die Fragen der Übergangsperiode”¹ [Lenin y las cuestiones del período de transición] (1968), extraiga conclusiones semejantes a partir de un análisis de las circunstancias en que fue gestada la Revolución Rusa de 1917.

El marxismo, conforme con su visión del mundo democrática, permite realizar la libertad y la igualdad como reales condiciones de existencia para los hombres, liberando a estas dos catego-

rías políticas del carácter formalista al que se habían visto circunscritas bajo la democracia burguesa. Para entender este formalismo es preciso considerar que la igualdad y la libertad han surgido en el terreno de la economía política clásica inglesa, y, utilizadas con fines agitatorios, no han sido respetadas en la práctica económica corriente. Así, las instituciones jurídicas creadas para defender los ideales de libertad e igualdad desmienten continuamente, en su funcionamiento ordinario, los valores que presuntamente deberían defender. Algo similar ha ocurrido con las categorías de *citoyen* y *bourgeois*: la primera se ha convertido en un valor abstracto y formal, en tanto la segunda, en su esencial prosaísmo, se ha constituido en realidad concreta. En la polémica con Bruno Bauer en torno a la cuestión judía, Marx se había referido ejemplarmente a la escisión entre aquel ámbito en el que los individuos, en cuanto personas privadas, persiguen de modo egoísta sus propios intereses, y aquel otro en que creen participar de un orden común regido por valores altruistas:

Una vez que el Estado político ha alcanzado su conformación verdadera, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la consciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una vida doble, una celestial y otra terrena: la vida en la *comunidad política*, en la que existe como un *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, donde actúa en cuanto *hombre privado* que considera a los otros hombres como medios, donde se degrada a sí mismo a la condición de medio y se convierte en juguete de fuerzas ajenas. El Estado político se relaciona en forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se contrapone con ella y la supera de la misma manera en que lo hace la religión con la limitación del mundo profano; es decir: en la medida en que tiene que reconocerla, producirla y dejarse dominar por ella. El hombre, en su realidad *inmediata*, en la sociedad burguesa, es un ser profano. Aquí, donde él vale, para sí mismo y para los otros, como individuo real, es un fenómeno *inauténtico*. En el Estado, en cambio, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ficticia, se ve arrebatado de su vida individual real, y se carga de una universalidad irreal².

Corresponde, según Lukács, al marxismo la tarea de devolver un sentido y un valor concretos a la categoría de *citoyen*. Hoy en día seguimos constatando que la libertad de mercado equivale

a las determinaciones impuestas por las potencias económicas a los países económicamente más débiles, y que la igualdad se halla subordinada, en un plano mundial, a las (desiguales) relaciones económicas. Puede parecer un simple ejercicio retórico recordar que, en las relaciones microeconómicas, las clases dominantes y las dominadas se encuentran diversamente posicionadas frente a la ley, la cual –según una conocida fórmula de Anatole France, frecuentemente citada por Lukács– prohíbe igualmente a los pobres y a los ricos dormir debajo de los puentes. Algunos intelectuales burgueses podrán alegrarse de las condiciones en las que se encuentran las clases dominadas, porque dichas condiciones inducirán a estas clases a mejorar sus propias circunstancias de vida. Pero estos intelectuales suelen ser los mismos que exigen la libertad de mercado a fin de que la población urbana –más precisamente: el *bourgeois*– del primer mundo pueda progresar económicamente. De tal modo, aquí nos encontramos ante una doble antropología, ante dos visiones antitéticas de la humanidad, y esa división es considerada totalmente natural por los intelectuales. Bajo circunstancias semejantes surge el racismo como conclusión lógica, en una situación que, de hecho, es artificial, en cuanto producto de la acción de la humanidad poderosa frente a la desposeída.

Ante las masas –que cada vez más se convierten en protagonistas de la historia–, la élite intelectual suele asumir una perspectiva de rechazo, tratando, al mismo tiempo, de “educar” a las masas manipulando la consciencia de estas; y, enfrentados con la barbarie capitalista, los intelectuales atribuyen la irresponsabilidad de las masas a la corrupción intrínseca a la democracia. El resultado es una radical desconfianza frente a las prácticas democráticas. Lukács recuerda que el anticapitalismo romántico burgués, una vez que la clase burguesa consiguió colocarse en el poder, asumió posiciones cada vez más irracionalistas y antidemocráticas. Un experimento democrático como el de la República de Weimar careció de bases en las masas de trabajadores y se convirtió, por ende, en una “república sin republicanos”. En el artículo “Über Preußentum” [Acercas del prusianismo] (1943), Lukács sostuvo –en coincidencia con las tesis sostenidas en el artículo que aquí editamos– que las peculiaridades de la “ideología alemana” pueden verse en una aparente oposición y una esencial complementariedad entre el formalismo burocrático y el espiritualismo romántico, entre el culto del deber por el deber mismo y la rebeldía

subjetivista y “enfermiza” del idealismo abstracto. Durante la primera mitad del siglo xx, se difundió la oposición entre Weimar y Potsdam con el fin de establecer un contraste entre una Alemania presuntamente republicana y burguesa –corporeizada en la República de Weimar– y la Alemania militarista y feudal; con razón señala Lukács que la república sin republicanos, formalista y sustentada por bases populares insuficientes, no es lo opuesto, sino el complemento de aquel modelo de nación donde las formas legales carecen de solidez y objetividad, y donde el capricho y la intuición irracionales del Führer determinan el estilo de la política. Las masas, en tal situación histórica, se sintieron colocadas en la necesidad de elegir entre una revolución improbable y la reacción fascista. Tácitamente sugiere Lukács una crítica a la posición stalinista de condena del así llamado “socialfascismo”. Cabe recordar que, en 1928, Lukács había impulsado, en el contexto de la lucha por la hegemonía dentro del Partido Comunista Húngaro, una posición explícitamente favorable a la alianza con los socialdemócratas (*Tesis de Blum*), tal como la que se había producido durante la República Húngara de los Consejos en 1919. El rechazo partidario de tal posición había obligado a Lukács a abandonar la política directa dentro del partido húngaro. Como se ve, en 1946 el filósofo seguía sosteniendo sus posiciones de 1919.

La problemática del irracionalismo es retomada en la crítica a la determinación burguesa de refugiarse en la intimidad del individuo, como respuesta frente a la crisis social y económica. A través de una actitud tal, la burguesía revela su honda desconfianza frente a las masas, frente a la democracia, frente al progreso, en lugar de asegurar la extensión de la igualdad y la libertad a sectores de la humanidad cada vez más amplios. Es así que surgen concepciones del mundo aristocráticas, las cuales advierten en la historia una decadencia de los presuntos “valores auténticos” o un eterno retorno de lo “siempre idéntico” (Nietzsche); el aristocratismo se alía con el racismo, que interpreta la historia en términos regresivos (Spengler, Jung). También surgen actitudes pesimistas que muy fácilmente se alinean con el aristocratismo.

Lukács ha afirmado recurrentemente que Hegel representa una posición típica para un intelectual burgués mucho más aceptable que la sustancialmente irracional de Schelling. Con esto nos aproximamos a temas abordados por Lukács a fines de los años treinta en el tratado sobre *El joven Hegel*, que habría de ver la luz

en 1948, en Suiza, a raíz de que las tesis en él desarrolladas se encontraban en contraposición con la versión stalinista, que veía en Hegel a un “perro muerto”. El hecho de que, en aquel momento, Lukács hablara abiertamente a favor de Hegel, representaba poco menos que una novedad en el campo socialista. Por lo demás, el autor del libro sugiere que en Hegel (y no en el marxismo de la Segunda Internacional; o, por ejemplo, en el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*) se encuentran las raíces de su propia teoría del reflejo; así, cuando afirma que las contradicciones entre realidad y razón aparecen como contradicciones dialécticas de la inteligencia. Son estos términos que desarrollará, sobre todo, a partir de fines de los años cincuenta, en la *Estética* y en la *Ontología del ser social*. En Hegel ve Lukács la consumación de la filosofía antigua y moderna; no en vano, ha confesado que, para él, “Hegel fue el último gran pensador, aun cuando hoy en día, rexistas norteamericanas, alemanas o francesas, declaren que cualquier desconocido es un gran pensador”³. A Marx ha correspondido la tarea de rastrear en la historia las contradicciones del pensamiento. También este juicio es radicalmente antistalinista, por cuanto, para los filósofos soviéticos, la conclusión de la filosofía burguesa se encontraba en Feuerbach, y no en Hegel, así como los antecedentes del marxismo se hallaban en el materialismo del siglo XVIII, y no en el idealismo alemán. Estas indicaciones demuestran en qué medida la lucha antiburocrática y antistalinista se desarrolla, en Lukács, en todo libro y en toda ocasión.

También la crisis del humanismo burgués democrático se debe a la alienación del individuo respecto de la sociedad y las masas en medio de las cuales vive. En la práctica, esto se manifiesta como una falta de sentido de igualdad con relación a los semejantes, con lo que se retrocede hasta las concepciones iluministas prerrevolucionarias acerca de la diferencia y la particularidad. Sólo la efectiva superación de las posiciones jacobinas ha permitido que algunos intelectuales se encontraran en posiciones próximas al socialismo. Lukács recuerda que las posiciones filosóficas, o las opiniones genéricas, no son políticamente neutras; así, si se permite un retorno a aquel olímpico distanciamiento propio de la cultura de la vieja democracia formal en tiempos de la preguerra, se corre el riesgo de retroceder hasta los valores irracionales y fascistas. Lukács no teme que la pureza de las ideas se manche con las contradicciones de la historia, la sociedad y la economía; del mismo mo-

do en que, como se ha dicho anteriormente, la toma de posición frente a la explotación es el momento en el cual la autenticidad y el valor intelectual pueden ponerse de manifiesto.

El espíritu de 1941 —es decir: el momento en el cual socialismo y democracia burguesa se encontraban aliadas en contra del fascismo— puede contribuir a que se obtenga una paz verdadera. Pero durante los años de la Guerra Fría, desapareció semejante espíritu; Lukács promueve un proyecto político propio, auspiciando un retorno a los valores de igualdad y libertad defendidos en 1793 o 1917, el abandono del concepto de masa en función del concepto de individuo —pero no en el sentido de un individuo aislado y abstracto—. En los años sucesivos, el filósofo húngaro esclarecerá cada vez más este concepto, revitalizando el concepto de *in-dividuum*; es decir: de un ser social indivisible a partir de su dimensión singular y de su pertenencia a la genericidad [*Gattungsmäßigkeit*] humana. En la práctica, esto supone retomar el concepto de *citoyen*, pero entendiéndolo que la lucha por la democracia creará valores concretos para una nueva concepción del compromiso ciudadano.

El tema de la construcción de la nueva democracia, inspirada por los principios del marxismo, se encuentra en el centro del tercer artículo incluido en la presente antología, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, que fue presentado en el congreso internacional desarrollado en la Casa de la Cultura de Milán entre el 18 y el 21 de diciembre de 1947. En esa ocasión, Lukács se reencontró con la cultura italiana, que, junto con la alemana, fue la que más fuertemente experimentó el influjo de su pensamiento. (Recordemos, por lo demás, que Lukács había elegido a Florencia como lugar de residencia entre 1910 y 1911.) En aquel congreso, conoció personalmente al germanista italiano Cesare Cases, uno de sus discípulos más célebres, sobre el cual volveremos luego.

Para un Lukács empeñado en definir los fundamentos del marxismo, el principal problema es la negación de la dialéctica y —junto con ella— de la herencia hegeliana presente en el marxismo. Muchos marxistas confunden al viejo materialismo con el materialismo histórico y dialéctico y, con ello, terminan por abandonar la concepción dialéctica de la realidad. Una concepción correcta permitiría comprender que la democracia formal, con-

vertida en una suerte de "segunda naturaleza", es en realidad una construcción burguesa orientada a ocultar los aspectos más oscuros del capitalismo; es decir, es una suerte de dictadura de la burguesía sobre el proletariado, con aspectos que pueden oscilar entre una blanda democracia social y el aspecto ostensiblemente agresivo del fascismo. Pero Lukács no impugna a priori la democracia formal, sino que, antes bien, invita a establecer una distinción entre el contenido —anteriormente descripto— de la democracia burguesa, y las formas que esta asume. El propósito de la filosofía marxista es no hacer prevalecer el contenido burgués, sino separar los contenidos de las formas, e impedir que los primeros aniquilen a las segundas. Para juzgar la adecuación de un contenido político-social, es preciso ponerlo en relación con la totalidad real de la sociedad. La totalidad, concebida en términos materialistas dialécticos, es un complejo de complejos, ninguno de cuyos factores debe alcanzar la supremacía frente a los restantes, mientras que, en la democracia burguesa, el momento económico es el dominante. La totalidad social puede cambiar si se alteran las circunstancias históricas; pero, ante todo, los aspectos formales de la democracia no deben convertirse en fetiches. Lukács reafirma la concepción leninista de la democracia y, sin saberlo —y acaso no habría de saberlo nunca, en la medida en que prácticamente no leyó a Gramsci—, también afirma la concepción gramsciana de la democracia. Tal razón podría justificar, en parte, la enorme influencia que tuvo su pensamiento en Italia.

La democracia socialista se distingue por hallarse fundada sobre una economía planificada, y Lukács pasa a realizar una criptografía de la política económica stalinista. La economía planificada pretende colocar todas las fuerzas productivas bajo el control de la comunidad. Aquí emergen los límites de la concepción de Lukács, que parece olvidar que Marx, por un lado, predicaba la liberación de las fuerzas productivas, y no solo su puesta bajo control; por otro, no solo proponía la liberación *por* la economía, sino también la liberación *de* la economía.

La economía planificada asegura el crecimiento del nivel cultural del proletariado, elemento indispensable para la realización del socialismo y para el nacimiento de un hombre nuevo. Lukács indica también los objetivos de la nueva democracia socialista: cambio de las posiciones económicas de los sectores más avanzados, cambio de las relaciones entre Estado y economía,

cambio de la organización del Estado. Sólo el proletariado está en condiciones de comprender y realizar estos tres puntos programáticos, porque dicha clase se encuentra más próxima al momento reproductivo de la vida humana, es decir, al trabajo. Aquí reaparece un tema central en el pensamiento del último Lukács: la valoración del trabajo, como principio fundante de la sociabilidad y como factor dinámico de todo el movimiento histórico, así como en cuanto eje de la estructura de la sociedad concebida como complejo de complejos.

Lukács retoma, así, algunos de los temas que más le interesan en ese período, temas que están ya presentes en "La visión del mundo aristocrática y la democrática"; entre ellos, la polémica contra los aspectos, en su opinión, más negativos de la mentalidad burguesa: nihilismo, vanguardismo y decadentismo. El primero es una expresión fascista de la burguesía, que asume formas aristocráticas y narcisistas; se funda en una reacción burguesa ante el crecimiento de las masas proletarias y el empeño de estas en convertirse en protagonistas de la historia. La vanguardia es condenada porque se encuentra alejada de los intereses vitales de los trabajadores; es decir, de la esfera del trabajo a la que aludimos más arriba. La vanguardia es, para Lukács, un peligroso adversario del movimiento obrero, y aun más cuando se presenta como aliada del proletariado, ya que presenta la ilusión de la liberación y el progreso —esto es lo que se advierte en el futurismo ruso y en el joven Brecht—. Lukács cierra este análisis de la situación cultural y espiritual de la Europa de aquel período con la convicción de que los marxistas conseguirán imponer sus ideas mediante la crítica de las armas de la persuasión ideológica.

En el tratamiento del problema de la tradición, una lectura superficial puede inducir a reconsiderar este análisis acaso improbable. Pero hay que tener en cuenta que, en 1947, la ciencia se había liberado de los condicionamientos idealistas e ideológicos, y que finalmente reconoció a la materia como campo legítimo para sus investigaciones. Naturalmente, este avance no fue tanto fruto de las investigaciones realizadas en la urss como de reflexiones nacidas a partir de los descubrimientos que tuvieron lugar a comienzos del siglo XX (la física relativista, la mecánica cuántica). Pero Lukács se interesó solo limitadamente en tales datos, a los que no convirtió —a diferencia de un Ernst Bloch— en punto de apoyo de sus propias tesis. También en el arte, la vanguardia comenzaba a

ceder terreno, y Lukács anunciaba formas de producción artística más ligadas al realismo, hecho que, por lo demás, solo se entiende en el contexto de la ampliación del concepto de realismo que tiene lugar en la producción lukácsiana tardía.

Los problemas éticos constituyen el punto central del texto. El último Lukács murió mientras trabajaba sobre una *Ética*, de la que solo han quedado algunos apuntes preparatorios. En consecuencia, las páginas de este artículo referentes al tema –como las consideraciones éticas desarrolladas en “La responsabilidad social del filósofo”, escrito del que nos ocuparemos luego– acrecientan su interés en la medida en que permiten inferir algunas de las ideas que habrían vertebrado el tratado finalmente no escrito. De lo que aquí se trata es de reclamar un lugar para una ética marxista, y Lukács postula la categoría de *responsabilidad* como categoría fundamental de dicha ética. A la vez que refuta la escisión burguesa entre *citoyen* y *bourgeois*, Lukács recuerda que el Otro –concepto que designa con el término alemán de *Mitmensch* [prójimo]– es el factor esencial de la propia libertad. Aquí se retoma, pues, el problema de la tradición filosófica burguesa, por cuanto las ideas del artículo se basan en los planteos de Kant y Rousseau, aunque evitando los elementos formalistas que recurrían el contenido teórico en tales filósofos.

La ética marxista va más allá de la concepción burguesa de la moralidad porque la consciencia proletaria es la consciencia de la necesidad; consciencia que encierra, consecuentemente, los gérmenes de la libertad –en consonancia con la teoría hegeliana de la moral–. El proletario, en su consciencia de clase, se une con una comunidad superior: la humanidad toda. En la consciencia que dicha clase se forma a partir del trabajo y de la solidaridad clasista, el proletario anticipa la fase final de la prehistoria humana. Con ello, la ética pierde su autonomía formal y se constituye como momento de la vida cotidiana del hombre.

La conferencia se cierra con el tratamiento de dos temas fundamentales: la religión y la nación. Con los creyentes es posible establecer una colaboración sobre la base de valores comunes, pero sin que la cosmovisión religiosa y la proletaria pierdan sus caracteres específicos. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que el ateísmo religioso no presenta una barrera firme frente a las concepciones reaccionarias, tal como lo testimonia el caso de Heidegger. La nación es una invención burguesa: toda nación se divi-

de siempre en dos naciones –la de los poderosos y la de los desposeídos–. La lucha del proletariado superará definitivamente la idea de nación, y aun cuando la nación persista durante un tiempo, no deberá obstaculizar la realización del socialismo; la nación, pues, no ha de ser un obstáculo para el internacionalismo, sino un paso en el sentido de la afirmación de este.

En el manuscrito sobre “La responsabilidad social del filósofo”, según comentamos anteriormente, es posible encontrar algunos atisbos sobre la *Ética* que Lukács no llegó a escribir. Cabe tener en cuenta que este texto fue publicado por primera vez después de la muerte del filósofo, y no se tiene plena certeza respecto del momento en que fue compuesto. Según Werner Jung y Rüdiger Dannemann, el manuscrito debería ser fechado en los años cincuenta, y algunas afirmaciones que aparecen al final del trabajo permiten inferir que es posterior al congreso de Ginebra en el que fue expuesto el artículo –ya mencionado por nosotros– sobre la visión del mundo aristocrática y la democrática. Recordemos que no existe, *stricto sensu*, una ética marxista, y Lukács sigue siendo el único filósofo de una orientación semejante que haya intentado una definición de dicha esfera. Enrique Dussel ha indicado, en tiempos más próximos al nuestro, que en Marx se halla implícitamente contenida una ética, así como Lukács sostenía que en Marx se encuentra en estado latente una ontología del ser social que, para el filósofo húngaro, constituye una anticipación de la ética marxista. La *Ética de la liberación* de Dussel, aun cuando no es explícitamente la ética marxista con la que Lukács soñaba, es, sin embargo, una ética fundada en la perspectiva de las víctimas del sistema capitalista, víctimas que se encontraron siempre en el centro de la atención de Marx.

Lukács abre el ensayo con una polémica con la ética kantiana, que se mantiene en el plano de lo meramente formal, haciendo abstracción de la realidad histórico-social. La ética marxista debería prestar mayor atención al punto de vista hegeliano, y entender que, cuando el hombre actúa, necesariamente abandona el ámbito de la ética e ingresa al de la vida cotidiana. Pero incluso una ética que, en apariencia, pueda establecer mejores afinidades con la cotidianidad –como la ética utilitarista– tiene que funcionar sobre la base de un compromiso con la vida social. En efecto, un comportamiento utilitarista no puede mantenerse bajo todas las circunstancias, ya que el egoísmo desmedido impide incluidible-

mente el contacto con el otro. Aun el egoísmo tiene que conciliarse con alguna forma de altruismo, y dar lugar a aquella concepción del egoísmo racional que han hecho célebre los demócratas rusos.

La reflexión ética del marxismo ha partido de este egoísmo racional, y sobre todo Engels se ha interesado en profundizar algunos temas éticos. Engels fue, también, el primero en formular el problema de la responsabilidad histórico-social, sosteniendo que el hombre actúa a partir de las propias condiciones naturales y, en un segundo momento, de las propias condiciones sociales. Lenin llega a sostener que, bajo el socialismo, los hombres encontrarán las condiciones para realizar los propios intereses individuales. Lukács encuentra, en las reflexiones de los fundadores del marxismo-leninismo, una concepción ética que permanece siempre dentro de los confines de la esfera ética; a diferencia de la ética burguesa, que tiende a pasar al ámbito del derecho, es decir: que se apoya en la fuerza de las leyes y del Estado, quienes al fin de cuentas se encargan de imponer un comportamiento ético determinado.

Todo comportamiento ético es subjetivo, en la medida en que parte de las convicciones e intenciones del autor y de las circunstancias bajo las cuales este actúa. Sólo a posteriori entra esa acción en relación con otros seres humanos, o con otras acciones subjetivas de otros seres humanos, y llega a constituir una universalidad. Esta universalización es una abstracción plena del proceso mismo, es decir: cada acción singular es generalizable porque pertenece a una esencia humana común que actúa subjetivamente, pero que realiza valores humanos universales.

La responsabilidad social de la acción humana nace de la síntesis entre intención y consecuencia, pero en este punto es importante el problema del conocimiento anticipado de las consecuencias posibles de la acción puesta en movimiento por la intención. El conocimiento siempre se encuentra condicionado históricamente y socialmente, y no es idéntico al cálculo de las consecuencias, sino que supera dicho cálculo. Este nivel superior coincide con esa astucia de la razón que describe el horizonte dentro del cual se puede hablar de responsabilidad en un sentido ético. La astucia de la razón es un concepto que aparece dos veces en el sistema hegeliano: la primera, a propósito del trabajo; la segunda, en la filosofía de la historia. En el trabajo, la razón humana utiliza las leyes de la naturaleza para volverlas en contra de la naturaleza misma, y aprovechar a esta última a fin de satisfacer las necesidades del hombre.

Como ejemplo cabe mencionar la leña, que no existe para que el hombre la utilice con vistas a satisfacer su necesidad de calor o de material, sino como un tejido vegetal que responde a leyes regulatorias propias. Si el hombre no conoce tales leyes, no puede usar la leña para sus propios fines; la leña, por ejemplo, no puede sustituir la piel que se emplea en la vestimenta, ni es útil como comida. Sólo conociendo las leyes de la naturaleza puede el hombre producir objetos e intercambiarlos, en la vida social, con otros objetos que no ha producido él mismo, pero cuyo valor conoce.

En el caso de la filosofía de la historia, la astucia de la razón es el momento en que la razón universal utiliza a los hombres empíricos como instrumentos para la realización del reino de la libertad. Aunque las acciones de cada hombre apunten a la realización de fines subjetivos, todas se insertan, según Hegel, en un proyecto general en el cual los hombres terminan realizando la libertad. Ambas concepciones están presentes —si bien con importantes variaciones— en el texto de Lukács: toda acción humana se inserta en el *totum* social, favoreciendo u obstaculizando (aunque, a diferencia de Hegel, no de manera necesaria) el proceso social. Al final del manuscrito, Lukács señala uno de los rasgos definitorios de una ética marxista: toda acción debe juzgarse siempre desde la perspectiva del contexto social al que pertenece. El marxismo sostiene que la economía, la política, la historia son expresiones de relaciones humanas y de leyes objetivas que surgen como síntesis de las acciones humanas. Por ejemplo, el trabajo debe ser considerado desde el punto de vista estrictamente físico, al margen de cualquier trascendencia divina. Aquí puede rastrearse la primera forma de síntesis entre individualidad y género humano; el trabajo es la demostración de que el hombre es el protagonista del proceso de hominización y, por ende, en la actividad laboral se halla el principio de toda acción ética.

La carta a Cesare Cases constituye un documento de importancia para reconstruir la última parte de la vida y de la actividad intelectual y política de Lukács. Esta carta se publica aquí por vez primera, y no solo en español, sino en cualquier idioma; el original alemán pertenece a Cesare Cases, pero Lukács —que acaso sabía que sus cartas habrían de ser publicadas algún día—, hacía regularmente una copia de su correspondencia con papel carbónico; estas copias fueron conservadas por el Archivo Lukács de Budapest, y en

ellas nos hemos basado para realizar la traducción. Lukács comienza refiriéndose a cuestiones vinculadas con la labor intelectual y con problemas teóricos; pero pasa casi de improviso –e irónicamente– a comentar su exilio forzado en Rumania, después de la participación en el gobierno revolucionario de Imre Nagy, cuestión que retomaremos al comentar el “Testamento político”. Luego, evocando su participación en un congreso de escritores alemanes, expone rápidamente la sustancia de su comportamiento futuro frente al régimen comunista: propondrá retomar la lucha por una reforma del sistema, por una mayor liberalización del régimen, aprovechando los pequeños espacios de maniobra. En este contexto cita la famosa frase acuñada por Émile Zola durante el affaire Dreyfus, adoptándola como propio *motto*: “La verdad está lentamente en marcha y, al final de los tiempos, nada la detendrá”. Lukács recupera la propuesta hegeliana de establecer una reconciliación con lo real; y veremos que esta intención reaparece en varios de los documentos que integran esta antología.

El problema del stalinismo está en el centro de la entrevista cedida al diario húngaro *Népszabadság* en 1967, y publicada luego en inglés en la revista *The New Hungarian Quarterly*, de donde la hemos tomado. Con significativa frecuencia aparece citada esta entrevista en los estudios sobre la vida y obra lukácsianas, a raíz de que en ella se desarrolla un claro balance sobre las consecuencias del stalinismo. Así, Lukács retoma las ideas que encontramos en el epistolario con Casés, según las cuales los crímenes y pecados del stalinismo pueden haber cancelado en las masas la idea de socialismo, pero es preciso continuar luchando, ya que los cambios sociales y económicos suelen requerir de lapsos de tiempo muy prolongados, y el socialismo, al fin, recuperará su actualidad. Pero, para tal lucha, es necesaria una disposición moral distinta: es preciso actuar con franqueza y confesar siempre las propias intenciones. Lukács está sugiriendo aquí, de hecho, la adopción de una moral política próxima a la de Kant; de acuerdo con ella, todo actor político debería estar siempre en situación de enunciar los principios morales en los cuales se inspira la propia acción

En el breve, pero significativo artículo “Más allá de Stalin” (1969), encontramos un arreglo de cuentas personal con el stalinismo. Lukács menciona los puntos y ocasiones en que se encontró en posicio-

nes coincidentes con las de Stalin, y encuentra siempre justificaciones –que pueden parecer más o menos válidas; pero que, en todo caso, proporcionan una imagen un tanto inquietante de la época– para haberse encontrado sobre la misma barricada que Stalin. El nivel de compromiso que se reclamaba en aquellos tiempos era, sin duda, muy alto; no fue diversa la situación de aquellos intelectuales que debieron exiliarse en países ocupados por los fascistas: cabe recordar la situación de Löwith (que colaboró con el servicio secreto estadounidense) o las de Sohn-Rethel (que trabajó con los servicios ingleses).

Lukács señala que sus posiciones resultaron invariablemente derrotadas y que se vio constreñido a dejar la política activa para recluirse en sus estudios teóricos. Así, en 1949-1950, tuvo que realizar una autocrítica que definió como “diplomática” a fin de contar con la oportunidad de concluir su *Estética*. Emergen aquí aspectos del carácter lukácsiano que él mismo describe en *Gelebtes Denken* [Pensamiento vivido]; podríamos mencionar un episodio de esta autobiografía que nos parece emblemático: cuando era pequeño, Lukács nunca pedía disculpas; prefería sentarse durante todo el día encerrado, sin comida ni bebida, en el oscuro armario de madera, calculando el tiempo que faltaba para que regresara el padre, lo rescatara de la prisión y lo llevara en brazos a su cuarto de trabajo. En términos no del todo disímiles, la autocrítica de 1949-1950 estuvo marcada por la convicción de que los tiempos para una liberación estaban lejos, y de que era apropiado volver al trabajo teórico a fin de ofrecer instrumentos para una crítica más radical del stalinismo.

Diverso era el contexto a comienzos de los años setenta, cuando estableció una correspondencia con Kádár para intervenir a favor de dos jóvenes intelectuales acusados de ser agentes maoístas. Lukács, que era consciente de encontrarse a pocos meses de su muerte, le escribió al secretario del Partido Comunista Húngaro con el propósito de enfrentarlo con su propia responsabilidad de dirigente, de consecuente garante de la legalidad del régimen, y de ex víctima del stalinismo. En su respuesta, Kádár sostiene que los comentarios del filósofo se explican a partir de una cierta falta de información, y reafirma la legalidad de los procedimientos y la justicia de las condenas. Pero las declaraciones de los militantes encarcelados por el régimen arroja una imagen diferente: en un artículo que acompaña la edición en alemán de este epistolario entre Lukács y Kádár, uno de los implicados, György Dalos, cuenta que él y

Miklós Haraszti fueron sometidos a persecución por pertenecer, con diferente intensidad, a un grupo laxamente vinculado con China que, por aquellos años, desarrolló una actividad propagandística en las asociaciones estudiantiles universitarias de Budapest. El fin de dicha actividad era, ante todo, recabar apoyo para la lucha vietnamita en contra de los EE.UU. Se fundó un comité de solidaridad que –en parte, legal; en parte, ilegalmente– organizó diversas reuniones y, a raíz de ello, fue disuelto en diciembre de 1966 por los funcionarios de la Liga Juvenil Comunista (KISZ). Dalos y Haraszti fueron colocados, a partir de entonces, bajo vigilancia policial. La situación empeoró cuando el diario francés *Le Monde* publicó una nota sobre los debates en torno a la figura del Che Guevara en Hungría, y cuando el diario múnichés *Süddeutsche Zeitung* editó un artículo con el título “Con Mao y Guevara contra Kádár y Husák”. Finalmente, un periodista de televisión alemán, Wolfgang Dern, le hizo un reportaje a Haraszti. La entrevista dio una ocasión propicia para que se iniciara la causa contra los estudiantes, en mayo de 1970. Los registros domiciliarios, la vigilancia policial, las amenazas permanentes, los interrogatorios y, por último, el encarcelamiento, a partir del 11 de febrero de 1971 indujeron a los implicados a iniciar una huelga de hambre, que se extendió desde el ingreso a la cárcel hasta el 8 de marzo. La mujer de Dalos visitó a Lukács en su departamento de Belgrád rakpart; el filósofo no solo se ofreció a reclamar ante las autoridades, sino también a ocultar en su propia casa materiales incriminatorios en contra de los jóvenes. Según Dalos, la intervención de Lukács fue decisiva para que él y Haraszti fueran liberados, después de 25 días de huelga de hambre y, en el caso de Dalos, con doce kilogramos menos de peso –en contra de los informes oficiales, que declaraban solo uno–.

Poco después de este intercambio epistolar con Kádár, la dirección general del Partido Comunista Húngaro decidió entrevistar al viejo Lukács para saber cuáles eran sus ideas y perspectivas cuando ya se encontraba próximo a morir. Nace de estas conversaciones el “Testamento político”; la entrevista ha sido publicada solo en húngaro, en la revista *Társadalmi Szemle*, en 1990 –es decir: luego de la caída del comunismo húngaro (1989)–. La entrevista tuvo lugar entre el 5 y el 15 de enero de 1971; Lukács murió el 4 de junio del mismo año. En marzo, pudo reunir todavía las energías para dictar la autobiografía, *Gelebtes Denken*, que puede considerarse, legítimamente, la última obra del filósofo.

En el “Testamento político”, Lukács retoma algunas de las cuestiones fundamentales de la *Ontología del ser social*; entre ellas, la del trabajo. El punto de partida lo proporciona una serie de críticas al régimen comunista húngaro, que ha eliminado del trabajo los elementos artesanales y lo ha convertido en una tarea anónima, desprovista de los conocimientos prácticos que contiene el trabajo artesanal. Los dirigentes políticos deberían conceder mayor atención a la destreza práctica de los trabajadores, ya que esta representa una sabiduría del orden de lo cotidiano: es un saber sobre las cosas y, a la vez, un juicio sobre los hombres. No faltan críticas al régimen de Kádár, al que se atribuía haber emprendido un proceso de democratización que, sin embargo, resultó insuficiente. Lukács esperaba mayor coraje y seguridad por parte de los dirigentes del Partido Comunista Húngaro, para que se abandonase la herencia del stalinismo y se concedieran mayores espacios de libertad a las organizaciones de base de los ciudadanos. El período histórico que se había abierto con la muerte de Stalin y –acaso todavía más– con el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, había significado para Lukács un contexto particularmente apto para la transformación de los regímenes comunistas. Es sabido (y a ello se refieren ciertos documentos como, por ejemplo, el epistolario con Ernst Fischer) que el filósofo húngaro orientaba sus expectativas en el sentido de un “Renacimiento del marxismo” y para un “comienzo del comienzo”. De ahí que, en sus escritos, se destaquen con renovada intensidad las críticas lukácsianas al burocratismo y el interés por la autogestión [Selbsttätigkeit] de las masas. Un socialismo auténtico no puede nacer de instituciones cosificadas, sino a partir de las experiencias de base, a partir de una democracia de la vida cotidiana: en 1970, Lukács había afirmado:

La autoadministración de los productores es, en todo caso, uno de los problemas más importantes para el socialismo [...] La autoadministración se contrapone tanto al stalinismo como a la democracia burguesa, cuyo mecanismo fue descrito ya por Marx en los años cuarenta del siglo XIX. Este mecanismo se basa en la contraposición entre el ciudadano, que era un idealista, y el bourgeois, que era un materialista. La evolución del capitalismo conduce a que el bourgeois se convierta en amo, y el ciudadano en su esclavo ideológico. En contraposición con ello, la evolución socialista avanzaba –primero, en la Comuna de París; luego, en las dos revoluciones rusas– en dirección a la democracia de los consejos. Dicha demo-

cracia significa democracia en la vida cotidiana. La autoadministración democrática debe extenderse hasta el nivel más simple de la vida cotidiana, y desde allí tiene que ampliarse de modo que, finalmente, el pueblo decida, esencialmente, sobre las cuestiones más importantes⁴.

Su ideal de socialismo coincidía, como podrá entenderse, con los que sostuvieron las reformas impulsadas en Checoslovaquia en 1968. Cabe recordar que, como respuesta a la represión de la Primavera de Praga –represión en la que también participaron las tropas húngaras–, Lukács escribió *El hombre y la democracia*, una serie de artículos enviados al Partido, en los que el filósofo toma distancia de la represión y exige una democracia mayor para la vida cotidiana. El socialismo es la condición indispensable para que, en la historia de la humanidad, el trabajo pueda emanciparse de toda tiranía. Pero Lukács equipara aquí capitalismo y stalinismo, por cuanto ambos ejercen una similar tiranía sobre el trabajo. Es necesario seleccionar algunos intelectuales que sustituyen sus deseos por la realidad de los hechos a fin de convertirlos en formadores de la clase obrera, a la vez que esta puede convertirse en un factor importante para la renovación de la economía y la tecnología, ya que el trabajo bien hecho aumenta el conocimiento de ambas. Por lo demás, resulta indispensable atender a las críticas, ya que solo a partir de ellas puede resurgir el socialismo: la ceguera frente toda crítica ha sido la disposición más característica del stalinismo. Es un deber moral de los auténticos socialistas desarrollar una crítica exhaustiva de los métodos de Stalin. Una crítica semejante podrá derivarse de una interrelación cada vez más íntima entre cultura y democracia. Es claro que una protesta obrera espontánea, tal como la que surgió en 1980 en Polonia, con la formación del sindicato independiente *Solidarnosc*, representaría para Lukács una lección positiva, un hecho auspicioso.

La libertad surgirá del trabajo propio de aquella cultura obrera desatendida por los dirigentes del Partido. Para Lukács, la libertad es plural o no es. La libertad del individuo no es un modelo ideal; el hijo de la gran burguesía húngara, que ha sido siempre un crítico profundo de su clase de origen, quiere recordar al Partido Comunista Húngaro que no toda la herencia burguesa es negativa; por ejemplo, es indispensable conservar el derecho civil burgués –no en la medida en que es burgués, sino porque es civil–.

En su *Fedra*, Séneca pone en boca de la vieja sirvienta las siguientes palabras: “El coraje de los viejos es libertad que se aproxima”. Podemos aplicar esta frase como máxima para entender que Lukács, a la edad de 86 años, ya enfermo y enfrentado con una muerte inminente, ya no teme a nada. Se encuentra, asimismo, en condiciones de revisar sus posiciones; así, acepta volver sobre la vieja y sangrienta página de la revolución húngara de 1956. Se refiere a su participación en el gobierno de Nagy; en el apéndice del “Testamento político”, publicamos una carta que Lukács dirigió al Comité Central del Partido Comunista Húngaro en 1957, a fin de que se lo readmitiera en el Partido. La carta no tuvo respuesta y cuando, en 1967, el Comité Central le propuso a Lukács reincorporarse a las filas del Partido, el filósofo volvió a enviar la carta, con la expectativa de una tardía respuesta. Y fue readmitido en el Partido.

Uno de los editores de la presente antología, Antonino Infanra, acogió, en una entrevista de 1987, el testimonio de un miembro del gobierno de Nagy –Miklos Vásárhelyi– sobre la participación de Lukács en los acontecimientos de 1956⁵. Allí, se alude a la neta oposición, por parte de Lukács, a abandonar el grupo de aquellos que, habiendo formado parte del gobierno de Nagy, fueron deportados a Rumania después de la violenta represión. Lukács sabía que su prestigio internacional garantizaba la seguridad del grupo, y que su partida habría significado el inicio de duras hostilidades. Vásárhelyi sostiene que Lukács fue prácticamente secuestrado, para obligarlo a abandonar el lugar de detención. En la carta, Lukács explicita sus diferencias con Nagy, y pide poder retornar al trabajo teórico, tal como lo había hecho en 1949-1950⁶. La liberación del filósofo tuvo lugar en abril de 1957; es decir, dos meses después de la redacción de la carta. Es posible que, en aquellos dos meses, la situación del grupo cambiara, y que la resistencia de Lukács se convirtiera en medida indispensable.

La figura de Lukács que emerge del “Testamento político” es la de un intelectual que no renuncia a explicitar sus críticas y que se aventura a enunciar ideas nuevas. En el arco que describe su larga vida, nunca ha dejado de mostrar coherencia, y en tal sentido cabe decir –parafraseando el título de una de sus obras– que un estudio evolutivo sobre sus propuestas filosóficas y políticas debería asumir, por fuerza, el carácter de un estudio sobre la coherencia de su pensamiento. En la autobiografía, Lukács ha dicho:

“En mí, cada cosa es continuación de algo. Creo que, en mi evolución, no existen elementos inorgánicos”⁷; en el “Testamento”, como en los demás escritos que integran la presente antología, podemos encontrar una inequívoca confirmación de la verdad de una aserción semejante.

Antonino Infranca*
Miguel Vedda**

Notas

1. En: *Georg Lukács zum 13. April 1970 (Goethepreis)*, Luchterhand, Neuwied y Berlin, 1970, pp. 71-88.
2. Marx, K. “Zur Judenfrage”. En: Marx/Engels, *Werke*, Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, v. 1-43, Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ss., v. 1, pp. 347-377; aquí, p. 355.
3. “Georg Lukács: Nach Hegel nichts neues. Gespräch mit Georg Klos, Kalman Petkovic, Janos Breuer, Belgrad”. En: *Georg Lukács zum 13. April 1970*, pp. 139-150; aquí, p. 141.
4. “Georg Lukács: Nach Hegel nichts neues”, p. 145.
5. “Lukács nel 1956”. En: *Il Ponte* 4-5 (1987), pp. 88-95.
6. Este es el único dato que no se corresponde con las declaraciones de Vásárhelyi en la antes mencionada entrevista de 1987.
7. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1981, p. 132.

* Antonino Infranca nació en Trapani, Italia, en 1957. Se doctoró en filosofía en la Academia Húngara de Ciencias. Realizó investigaciones en el instituto Lukács, de Budapest. En 1989, recibió el premio Lukács. Es autor de *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* (Roma, 1990), *Tecnocrate* (Roma, 1998) y *El otro occidente* (Bs. As., 2000). Ha publicado numerosos artículos sobre Lukács, Bloch, Gramsci, Kerényi, Croce, Heidegger; ha traducido al italiano los ensayos de Dussel sobre Marx.

** Miguel Vedda nació en Bs. As. en 1968. Es profesor adjunto de Literatura Alemana (FFyL, UBA), y profesor en la Universidad de Palermo y en el IES en Lenguas Vivas “J.R. Fernández”. Ha publicado artículos y dictado cursos sobre Lukács, Bloch, Ernst Fischer, Marcuse y sobre temas de germanística. Ha editado varios volúmenes, individualmente o en colaboración; entre ellos: *Antología de la novela corta alemana. De Goethe a Kafka* (Bs. As., 2001) y *Karl Marx/Friedrich Engels, Escritos sobre literatura* (Bs. As., 2003).

La visión del mundo aristocrática y la democrática*

En la filosofía hoy en día imperante, es una costumbre general partir de la así llamada “situación”¹. Nosotros queremos hacerlo también en nuestras consideraciones; si bien por situación no entendemos la condición individual de la persona que actúa en forma aislada, sino la situación en la cual hoy se encuentra la humanidad. Esta situación puede ser brevemente descripta de la siguiente manera: el poder militar del fascismo ha sido aniquilado en la guerra. Sin embargo, el desarrollo de la postguerra muestra que su destrucción política, organizativa y, sobre todo, ideológica es mucho más lenta y difícil de lo que muchos pensaban. Políticamente, porque algunos hombres de Estado, que acostumbra llamarse enfáticamente democráticos, consideran a los fascistas como una reserva, los cuidan y hasta los apoyan. Y, también ideológicamente, el fascismo se muestra mucho más resistente de lo que muchos se lo habrían representado después de la demoleadora derrota de Hitler.

Debo confesar que no me cuento entre los que están sorprendidos y desilusionados por este desarrollo. Ya antes de la guerra y durante la guerra, la base de mis artículos fue que el fascismo de ninguna manera era una manifestación enfermiza históricamente aislada, ni una repentina irrupción de la barbarie

* “Aristokratische und demokratische Weltanschauung”. En: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Selección e introd. de Peter Ludz, Luchterhand, Neuwied y Berlin, 1967, pp. 404-433. Traducción de Susana Nothstein. El artículo fue publicado por primera vez en francés bajo el título “La vision aristocratique et democratique du monde” en *L'esprit Européen. Rencontres Internationales de Genève 1* (1946); la versión alemana original apareció por primera vez en la antología editada por Peter Ludz.

en la civilización europea. El fascismo, como visión del mundo, es antes bien una culminación ciertamente cualitativa de teorías epistemológicamente irracionistas, social y moralmente aristocráticas, que en la ciencia oficial y no oficial y en el periodismo científico y pseudocientífico juegan, desde hace muchas décadas, un papel importante. Como aquí existe una asociación orgánica, los seguidores intelectuales del fascismo pueden replegarse fácilmente, pueden sacrificar a Hitler y a Rosenberg² y –para un nuevo avance bajo condiciones más favorables– atrincherarse en la filosofía de Spengler³ o Nietzsche. En ocasión de mis conferencias durante la guerra, delante de importantes oficiales alemanes prisioneros, pude observar este proceso ya en su comienzo desde una cercanía personal.

Tampoco en lo ideológico, la destrucción de la ideología fascista es una cuestión simple. Con haber sacado de circulación los escritos de Mussolini, Hitler y Rosenberg, todavía no ha sucedido nada. La destrucción debe ser la de las raíces espirituales y morales del fascismo. Pero esto es imposible si no vemos con claridad cuándo y cómo surgió aquella crisis a partir de la cual nació el fascismo como peculiar, bárbara e inhumana forma de solución. Esta crisis hasta ahora fue considerada de manera diferente desde distintos puntos de vista. Sin embargo, las raíces últimas de las cuales provienen estos aspectos diferentes son idénticas y, en verdad, sobre todo de acuerdo con el ser y, justamente por eso, también intelectualmente.

Si queremos describir intelectualmente esta crisis, nos enfrentamos con cuatro grandes complejos: con la crisis de la democracia, la de la idea de progreso, la de la fe en la razón, la del humanismo. Los cuatro complejos de crisis se remontan al triunfo de la gran Revolución Francesa. Los cuatro alcanzan su punto culminante en el período imperialista. Los cuatro alcanzan una intensificación cualitativamente aguda en el lapso entre las dos guerras mundiales, en la época del nacimiento del fascismo.

Ahora querríamos considerar estos cuatro complejos de manera separada, en cuanto a la forma de exponer las cosas; pero unidos, en cuanto a la esencia. Porque todos estos complejos forman –ontológicamente y por eso también intelectualmente– una unidad. Sólo la claridad en la manera de exponer las cosas nos obliga a la separación; pero aun entonces se confunden los diferentes complejos involuntariamente.

Antes de que pasemos a la exposición misma, permítasenos una advertencia metodológica. Todos los argumentos que aparecen en contra de la democracia, el progreso, la razón y el humanismo, no son meramente imaginarios sino que provienen del ser social de nuestra época. No vienen, como dice Marx, de los libros a la vida, sino de la vida a los libros. Esto tiene como consecuencia que todos estos razonamientos intelectualmente reflejan problemas reales, sufrimientos reales, necesidades reales (desde luego, de una manera distorsionada). Debido a este anclaje en el ser social, poseen una determinada legitimidad, no son simplemente refutables por la prueba de su contradictoriedad o insensatez. Hay que demostrar más bien que esta contradictoriedad, esta insensatez, proviene de necesidades reales; que en sí oculta elementos de un planteo justificado, solo que en una forma torcida y distorsionada; que por eso la pregunta así surgida, subjetivamente justificada pero objetivamente falsa, solo puede ser refutada mediante una respuesta impartida correctamente.

¿Por qué esta crisis fue profocada precisamente por el triunfo de la gran Revolución Francesa? Porque precisamente en este triunfo, el capitalismo, en su desplegada contradictoriedad, dio a conocer la base económica de la sociedad burguesa moderna bajo sus concretas condiciones históricas y en no casual paralelismo con la Revolución Industrial en Inglaterra. Ideológicamente, esto tiene como consecuencia que la situación social así surgida contiene, al mismo tiempo y en forma inseparable, una realización y una refutación de las ideas de la Ilustración.

Ahora, queremos considerar separadamente los cuatro complejos de la crisis.

Tanto la crisis social como la intelectual de la democracia provienen de la contradicción entre la libertad e igualdad políticas y la libertad e igualdad reales de las personas. El conocido dicho cómico de Anatole France de que la ley les prohíbe con la misma majestad a los ricos y los pobres dormir debajo del puente⁴, transcribe clara y gráficamente este complejo de las contradicciones. Algunos críticos sociales sagaces, como por ejemplo Linguet⁵, ya han visto estas contradicciones antes del triunfo de la Revolución Francesa. Sin embargo, la libertad e igualdad formales debían

abrirse camino para que su contradictoriedad se convirtiera en el punto de cristalización de todas las agrupaciones político-sociales —y por eso ideológicas— del siglo XIX. Y en verdad dependió de si, en primer lugar, se había hecho el intento de alcanzar la libertad e igualdad concretas de los hombres, o por lo menos de aproximarse a ella (jacobinos, demócratas radicales, socialistas); o de si, en segundo lugar, se había aspirado a fijar legalmente y a idealizar intelectualmente (liberalismo) los resultados finales político-sociales de la Revolución Francesa; o de si, en tercer lugar, surgió la tendencia de convertir la desigualdad y esclavitud presentes y concretas de los hombres en punto de partida de la concepción del mundo (tendencias reaccionarias de distinta clase hasta el fascismo), en “hecho de la naturaleza”, en “ley de la naturaleza” o en dato metafísico.

Estas agrupaciones, en las cuales la posibilidad de una toma de posición frente a las cuestiones principales de la crisis de la democracia moderna está tipológicamente agotada, determinan las distintas, pero siempre estrechamente relacionadas controversias ideológicas de los siglos XIX y XX.

La idea unificadora, en las aspiraciones de los demócratas revolucionarios radicales y del socialismo, es un nuevo concepto de la democracia. Es posible formularlo en pocas palabras: solo si todas las formas reales de la dependencia del hombre respecto del hombre, de la explotación y opresión del hombre por el hombre, de la desigualdad y esclavitud sociales, desaparecen, puede hablarse de democracia. Por lo tanto, debe alcanzarse una libertad e igualdad sin consideración por la posición económica, por la nacionalidad, raza, sexo, etc. Recién entonces sería alcanzada la tercera gran etapa de la igualdad de los hombres. En pocas palabras, estas etapas se podrían caracterizar así: el cristianismo estableció una igualdad de las almas humanas ante Dios; la Revolución Francesa, la de los hombres abstractos ante la ley; el socialismo va a conseguir una igualdad de los hombres concretos en la vida real. Todas estas tendencias, por diferentes que puedan ser entre sí en todo lo demás, han concebido siempre la igualdad como un requisito indispensable de un verdadero desarrollo de la personalidad, y nunca como una destrucción de la personalidad. Ahora bien, filosóficamente, esta nueva interpretación y ampliación del materialismo en la ideología marxista trae la novedad de que libertad e igualdad no son meras ideas, sino formas

concretas de vida de los hombres, relaciones concretas entre ellos, es decir, relaciones concretas con la sociedad y, mediadas por ella, con la naturaleza, cuya realización por eso presupone la necesaria transformación de las condiciones sociales de las relaciones humanas.

En los triunfadores verdaderamente sociales de la Revolución Francesa surgen, como consecuencia del triunfo, una rigidez y aridez cada vez más fuertes de la idea primitiva de esta gran transformación. Cuanto más se empuja al liberalismo —considerado como expresión intelectual y política de las tendencias sociales de la democracia radical frente al socialismo— hacia una posición defensiva de carácter ideológico, tanto más abstractos y formalistas se vuelven los conceptos de libertad e igualdad. Son, en efecto, ya en Kant y Fichte solo ideas formales. Para ellos, sin embargo, el postulado filosófico de libertad e igualdad como ideas está ligado a poderosas esperanzas utópicas, cuyo pathos, sobre todo al joven Fichte⁶, a veces los empuja más allá de los límites del formalismo. La práctica de la Revolución Francesa misma también rara vez excede el concepto jurídico-formal de libertad e igualdad —recuérdese la oposición de Robespierre a las asociaciones de trabajadores—; sin embargo está aquí especialmente claro en qué medida se esfuerza el utopismo plebeyo de los sansculottes⁷ por rebasar los estrechos límites de la libertad e igualdad formales y hasta qué punto tiende a la realización de la libertad e igualdad concretas.

El fundamento teórico de todos los conceptos liberales, ya sea que esta se vuelva consciente o permanezca inconsciente, es la economía clásica inglesa. El concepto de que la actuación libre del homo economicus⁸, bajo las condiciones jurídico-formales de igualdad y libertad, produce para todos los hombres un estado social y cultural ideal, la mayor felicidad, el despliegue más amplio, a través del automatismo de las fuerzas económicas, forma la base de todas las esperanzas liberales. Pero este concepto es refutado por el desarrollo económico mismo ya a principios del siglo XIX. Y esta contradicción entre la concepción original de la economía clásica inglesa y los hechos de la vida económica capitalista, se refleja en el derrumbamiento espiritual de la economía clásica misma (discusión Ricardo-Sismondí⁹, disolución de la escuela de Ricardo). Esta crisis hace madurar la economía proletaria. Por otro lado, la economía capitalista produce, ya antes del

período imperialista, toda una serie de instituciones (protección aduanera, proteccionismo, organizaciones monopólicas), que no solo traen, en el sentido más estricto, una refutación práctica de las enseñanzas económicas de los clásicos; sino, al mismo tiempo, una demolición de todos los fundamentos ideológicos para una renovación o, incluso, consolidación de la humanidad, como consecuencia del libre juego de las fuerzas económicas en el marco de libertad e igualdad formales. En esta situación surge, o bien una falta empirista de ideas en la economía, o bien una posición defensiva cada vez más apologética. Se defiende una libertad y una igualdad que, en la realidad, existen en forma sumamente problemática, y que se vuelven cada vez más problemáticas, sin una creencia realmente fundamentada en que el desarrollo futuro pueda solucionar alguna vez los innegables defectos del presente. Así se entumece la visión liberal, debido a que su situación económico-social se torna cada vez más irreal.

Este entumecimiento también produce efectos sobre un aspecto importante del hombre de la sociedad burguesa. La Revolución Francesa vivía en la tensión entre ciudadano y burgués (citoyen¹⁰ y bourgeois¹¹) dentro de un pueblo libre. La problemática trágicamente humana de primer orden de la condición ciudadana, que surge de esta tensión, encuentra su expresión en la mejor literatura de principios de siglo en todos los países (Schiller, Hölderlin¹², Stendhal¹³, Shelley¹⁴). El desarrollo arriba bosquejado, sobre todo su fundamento económico concreto, convierten, sin embargo, inmediatamente al ciudadano en una caricatura abstracta, en la cual especialmente los rasgos exteriormente residuales, interiormente vacíos, provenientes del gran tiempo de la Ilustración y de la Revolución Francesa, caen más fuertemente en lo caricaturesco (Homais¹⁵ de Flaubert).

La democracia formalista liberal privatiza al hombre. La desaparición de la condición de ciudadano significa no solamente un vaciamiento y una desmoralización de la vida pública de la cual enseguida vamos a hablar, sino al mismo tiempo una mutilación de la persona justamente como individuo, como personalidad. El moderno individualismo burgués, así como surgió sobre esta base social —no importa si afirmativa, indiferente o negativamente—, desde luego que no quiere saber nada de esta mutilación. Desde la esteticista afirmación de la vida del fin de siglo hasta el oscuro afincamiento de Heidegger¹⁶ en la nada de la nada, siempre y en

todas partes se reconoce como esencial exclusivamente el lado privado y personal del hombre —el lado burgués, según la interpretación de la Revolución Francesa—. Pero como el hombre, lo quiera o no, lo reconozca o no, es también parte y participante de la vida pública, semejante negación tiene la consecuencia necesaria de que son extirpadas artificial y violentamente de la personalidad todas aquellas posibilidades y capacidades, que solo pueden desplegarse en la actividad pública. Sólo hay que pensar en la antigüedad para ver en qué medida todo individualismo moderno es una mutilación violenta de la personalidad humana.

De este modo, sin embargo, surge también una falsa estructuración del lado privado-económico del hombre, del burgués. Cuanto más se fetichiza la economía capitalista, cuanto más asume esta formas apologéticas, tanto más se identifica con su personalidad el lado explotador, parasitario del homo oeconomicus. Se parte de la idea —en sí acertada— de que al despliegue de la personalidad humana siempre corresponde un ámbito de juego concreto para las cosas y las relaciones humanas. Pero esta idea se distorsiona de modo que los medios de la explotación del hombre por el hombre son fetichizados como un atributo irrevocable de su personalidad; por lo cual, también este sentimiento de la vida, en su socialización, en realidad, permite percibir una aniquilación de la personalidad. Al mismo tiempo, se hace caso omiso de que, justamente desde el punto de vista del verdadero desarrollo de la personalidad, solo las interrelaciones reales del hombre concreto, puestas en acción concreta, con los hombres y las cosas, forman este “ámbito de juego”; de que para el verdadero desarrollo de la personalidad, cuando solo existen estas correlaciones activas, es completamente indiferente qué relaciones de propiedad jurídicas, entre hombre y cosas, organizan este “ámbito de juego”; de que, por el contrario, una posesión sin tal correlación activa con el mismo —y esto último es típico para las relaciones de propiedad capitalistas— detiene y desfigura, pero no promueve el desarrollo de la personalidad. Esto ya lo han reconocido claramente estoicos¹⁷ y epicúreos¹⁸. Por otro lado, surge la representación igualmente fetichizada según la cual, para determinadas personas, para los no capitalistas, hambre, privación, etc. son indispensables como estímulo para el desarrollo de la personalidad. Con esto, el fetichismo de este período se convierte en un aristocratismo, a menudo secreto pero siempre objetivamente falaz: en una doctrina

sobre dos tipos de hombres, que necesitan relaciones sociales completamente opuestas para su desarrollo.

Así, este desarrollo produce al mismo tiempo una mutilación y un crecimiento y una disminución fetichizados de la personalidad.

Aquí no podemos describir ampliamente la crisis de la concepción del mundo liberal. Destacamos solo dos momentos. Primero, el problema de la así llamada "masificación", donde determinados aspectos económicos del desarrollo capitalista son fetichizados a partir de la psicología social y la filosofía social. En ella se manifiesta un importante reflejo intelectual de esta crisis: la separación general de liberalismo y democracia, por la cual esta última, fuera del movimiento obrero socialista, se vuelve cada vez más débil y con menos capacidad de influencia. Es decir, separación total entre el pensamiento liberal y las masas, temor de las masas y, al mismo tiempo, desprecio de las masas. Este desarrollo ya comienza con John Stuart Mill¹⁹ y alcanza su punto culminante en la psicología social moderna de Le Bon²⁰, en la sociología de Pareto²¹, Michels²², etc. En los representantes interiormente honestos del pensamiento liberal, este estadio se entrelaza con una profunda resignación. El sociólogo más importante de nuestra era, Max Weber²³, luchó toda su vida por una democratización de la Alemania guillermiana. Pero lo hizo con la opinión de que de este modo surgiría un sistema que "técnicamente" funcionaría un poco mejor, sin ninguna creencia en un verdadero cambio del pueblo alemán; lo que en sus suposiciones intelectuales era solo una confesión honesta de una situación, para él, visible.

Con el problema de la "masificación" está íntimamente ligado el de la "élite", la "elección del líder". El planteamiento, una vez más, en sí es justificado; aun la pretensión misma de que la élite se hace ampliamente independiente de las masas a las que supuestamente representa, no es una comprobación incorrecta de hechos. La distorsión recién empieza cuando la pregunta se generaliza más allá de la historia, cuando se omite que se trata del estado de cosas social correspondiente a una determinada fase del desarrollo capitalista. En lo que se comprueba correctamente, se expresa una de las debilidades centrales de la democracia formal burguesa: las masas aparecen —formalmente, en el acto de votación— como soberanos absolutos, inapelables; de facto son,

sin embargo, por completo carentes de poder y también deben —según la voluntad de los verdaderos manipuladores— permanecer carentes de poder. Baste, para aclarar totalmente este estado de cosas, con señalar unos pocos hechos, como el costo excesivo del aparato electoral, los diarios para las masas, etc. cuyo carácter económico necesariamente concentra todo el poder en pocas manos. La prensa, literatura y cines, etc. dirigidos desde allí, buscan hacer la apología de los sentimientos de las masas; porque solo así educadas pueden ellas ser fácilmente influidas por la propaganda en las decisiones electorales. Brevemente: la así llamada nueva élite es elegida en realidad por unas pocas figuras anónimas que generalmente permanecen en la sombra; en parte, se elige a sí misma; pero su nivel, su irresponsabilidad, su corrupción son atribuidas a la democracia, a las masas, que —formalmente— las han elegido. Sobre esta base ambigua solo puede originarse una incoherencia, más aun: una hipocresía del pensamiento, y la única salida para la honradez intelectual subjetiva es una profunda resignación.

La nueva ideología abiertamente antidemocrática se origina sobre la base de esta crisis. El anticapitalismo romántico de principios de siglo, que se rebelaba contra la cultura capitalista, al comienzo tiene rasgos democráticos; sin embargo, los pierde pronto, después de que la crisis se manifiesta más agudamente (el cambio de Carlyle después de 1848)²⁴. La oposición romántica de la segunda mitad del siglo se apoya abiertamente en la desigualdad y esclavitud de los hombres como fundamento de una sociedad "sana". Esta concepción tiene muchos puntos de contacto con la ideología de la Restauración después de la Revolución Francesa, pero no es, de ninguna manera, simplemente el intento de restablecer el sistema feudal absolutista en aquel entonces destruido, sino justamente un nuevo producto de la actual y moderna crisis de la democracia. Se puede considerar a Nietzsche como el mayor fenómeno de transición hacia esta concepción del mundo.

Es comprensible que la ideología antidemocrática de la desigualdad vea en la biología a su ciencia fundamental. Porque solo a través de la justificación de una desigualdad biológicamente insuperable entre los hombres puede esa ideología mantener la apariencia de una fundamentación intelectual. Verdad es que esta biología no es una ciencia, sino un mito. Esto ya es claramente

te visible en Nietzsche; su "raza de los señores" en realidad está fundamentada romántica y moralmente, y la biología solo forma un ornamento místico para esto.

Al mismo tiempo nace un biologismo muy groseramente mistificado, el de la teoría racial. Ella tampoco se origina, como se pretende la mayoría de las veces, a partir de resultados de las ciencias naturales, sino de la exigencia metodológica –surgida sobre una base político-social– de justificar la desigualdad radical entre los individuos dentro de una nacionalidad o entre pueblos. La vieja verdad de que la diversidad, e incluso la unicidad de personalidades, tanto en hombres como en pueblos, es absolutamente compatible con la igualdad de derechos y, con mayor razón, con la igualdad en las condiciones de desarrollo económico-sociales, es ahora bruscamente negada. Con Gobineau²⁵ aparece la primera sistematización sobre la teoría racial de la doctrina de la desigualdad radical. (No es casual, como se desprende del intercambio epistolar con Tocqueville²⁶, que los tratantes de esclavos americanos hayan sido sus primeros lectores entusiastas.) Porque solo una diversidad entre los hombres, otra cosa radical y cualitativa así estatuida, puede fundamentar una moral, una sociología y una filosofía de la historia, de las cuales se deduce el carácter no humano de determinadas razas, una fundamentación ideológica para la total confiscación de sus derechos humanos.

También dentro de este campo hubo violentas luchas entre tendencias, en las cuales el biologismo groseramente mistificado se imponía cada vez más, y la fundamentación, mediante una psicología moral –desde luego también mistificada–, pasaba cada vez más a segundo término. Pero que la línea Chamberlain²⁷-Rosenberg al final venciera a la de Nietzsche no debe oscurecer el hecho de que en la respuesta a la crisis de la democracia las dos líneas convergieran.

Así, entre las dos guerras mundiales se originó la situación paradójica de que casi todo el mundo civilizado estaba gobernado democráticamente; sin embargo, la democracia se encontraba indefensa, sin defensores. La República de Weimar fue una democracia sin demócratas y, como su aparato de poder actuaba para una pequeña minoría anónima, produjo un profundo desengaño generalizado frente a la democracia en las masas alemanas. Sus mejores defensores, como Max Weber, carecían del pathos de una profunda convicción. Y lo que es más importante, los únicos de-

defensores verdaderamente enérgicos de la democracia, los trabajadores revolucionarios, fueron conducidos a una hostil oposición con la democracia. La perspectiva generalizada de este tiempo, de que el mundo tuviera que elegir entre fascismo y bolchevismo, aumentaba al máximo el desconcierto entre los enemigos del fascismo, destruía cualquier frente antifascista posible. Sólo un caos ideológico semejante pudo ser aprovechado por el fascismo para aparecer ante masas desesperadas, ante una intelectualidad desesperada, como salida de la crisis de la democracia.

Así, la estrategia de Hitler pudo avanzar de triunfo en triunfo hasta 1941. Recién con la alianza de 1941, con la alianza de democracia y socialismo, surgió un cambio, una posibilidad de salvación para la civilización.

II

Todos estos problemas apuntan al segundo complejo de la crisis: a la crisis de la idea de progreso. Filosóficamente, el concepto de progreso presupone el descubrimiento de tendencias en la sociedad, que garantizan un continuo aumento (aunque no siempre uniforme) de los valores humanos en la realidad misma. Una concepción filosófica semejante puede contener una aproximación a un estado ideal, a una idea –por eso, también un progreso infinito, como en Kant–; puede ser la llegada a un estado que sea cualitativamente diferente de los anteriores, y que garantice el despliegue de las facultades naturales de la humanidad (capitalismo en la economía clásica, objetivos de la Ilustración, de la Revolución Francesa, etc.). Pero siempre se trata de un desarrollo más alto en la realidad misma.

Pero esta creencia en la realización de un progreso en la realidad se deshace en la crisis arriba esbozada. Si ahora se acentúa la mera infinitud del progreso, como en el liberal neokantianismo, se deshace así toda relación con la realidad social; todo se hace abstracto, débil, poco persuasivo. Un desarrollo semejante, sin embargo, es socialmente necesario. Aparece en los neokantianos en una forma académica. Pero esta estructura de la visión del mundo, la necesaria incongruencia, radicalmente insuperable, entre ideal y realidad, muy pronto produce un profundo pesimismo cultural en la élite intelectual más importante. Desde la "impotencia de la razón"²⁸ de Scheler hasta Valéry²⁹, se origina la

ideología de una heroica soledad, de una heroica muerte en el puesto perdido; se proclaman ideales, respecto de los cuales incluso se sabe que no tienen ni pueden tener relación con la realidad social. El desarrollo cultural de la élite intelectual se separa resignada y aristocráticamente de la realidad hostil y sin ideas. Una realización de los ideales solo puede ser trasladada completamente al interior. El hombre individual puede tener un desarrollo, puede mostrar un progreso en este desarrollo; la sociedad, no.

Con esto está relacionada la antítesis, influyente en las últimas décadas, entre cultura y civilización. Si la tomamos en general, significa que en el mundo superficial de la civilización, principalmente en la civilización técnica, es posible un progreso; en el mundo verdaderamente esencial de la cultura, en cambio, no. También aquí se trata de la respuesta equivocada a una pregunta correcta. Los mejores intelectuales protestaron con razón en contra de que el desarrollo de la cultura se tratara según el esquema de un desarrollo completamente técnico. Pero el hecho de la desigualdad en el desarrollo cultural es, para el dialéctico, justamente el principio de su desarrollo mismo. Y que, por ejemplo, un avance, un progreso en el arte pueda ser comprobable, sin que por eso lo posterior deba ser evaluado como artísticamente superior a lo anterior, ya lo sabía Schiller. Recién la desaparición de la mejor intelectualidad en la sociedad actual, la incapacidad "orgánica" de tales intelectuales para ver caminos y fines, produce la moderna antítesis entre cultura y civilización. Y sería instructivo revisar cómo esta muy profunda alienación está relacionada con la alienación de la mejor intelectualidad respecto del democratismo, en lo cual es obvio que un estancamiento en los ideales liberales también es una parte de este proceso de alienación.

Así, ya se origina relativamente temprano una negación del progreso histórico. (En la forma más radical en Schopenhauer³⁰, pero también Kierkegaard³¹ y el historicismo romántico alemán, Ranke³² y su escuela, al fin y al cabo, se incluyen aquí.) En Nietzsche se origina el intento de cimentar ideológicamente, sobre este fundamento, un avance hacia su utopía reaccionaria. Pero en primer lugar su real concepción de la historia está muy emparentada con la de Schopenhauer: la historia muestra una continua corrupción, una caída irrefrenable, y los cambios individuales son milagros sin fundamento. En segundo lugar, su enseñanza del retorno de lo igual es una nueva anulación de cualquier his-

toricidad, de cualquier progreso. No debe sorprender que allí donde ha de ser establecido un progreso, entendido a su manera, Nietzsche caiga en lo puramente mítico.

Aquí se hace visible una interesante y estructural interrelación de ideas: el pesimismo social acaba en una estática histórica; el antidemocratismo está relacionado en lo más íntimo con el antiprogresismo: en cuanto hay algo valioso en la historia, ello se encuentra en un estado anterior. El proceso mismo debe ser un empeoramiento y lo máximo que puede alcanzarse es una restitución de lo original. Pero tampoco esto nace orgánicamente en el desarrollo mismo, sino que representa un salto cualitativo.

Esta última idea domina principalmente la teoría racial. Lo que en el anticapitalismo romántico era la edad media, es aquí el estado primitivo de la raza pura. La historia no es otra cosa que una mezcla de razas y, por eso, la corrupción de estas. De ahí el pesimismo de Gobineau. La ideología fascista se funda sobre estas bases, niega radicalmente toda idea de progreso y ofrece a través del "milagro" –denominación de Hitler para su propia misión– la restitución del estado primitivo.

Con esto, la ideología de la élite, el aristocratismo ideológico, recibe, por un lado, un valor también plausible para masas más amplias, ya que es aplicable a pueblos enteros; por otro lado, recibe una fundamentación totalmente rígida y, al mismo tiempo, totalmente arbitraria. Los racistas radicales fueron durante mucho tiempo pequeñas sectas, pero rodeadas de un entorno ideológico que, en sí mismo, era aristocrático; es decir, que fundaba, psíquica o espiritualmente, la ideología de la élite principalmente en lo moral-social, pero que en última instancia debía remontarse siempre a la raza mitificada (Nietzsche y Spengler). Así, su influencia se ampliaba cada vez más. Es verdad que recién el período preparatorio de la sociedad y de la asistencia comunitaria de la Segunda Guerra Mundial llevó al triunfo al movimiento de masas fascista.

Aquí es comprobable una convergencia entre democratismo y antidemocratismo y entre las llamadas posiciones últimas en cuestiones filosóficas, la cual no es una mera construcción, ninguna "tipología" –siempre más o menos arbitraria– como en las ciencias del espíritu. Por eso, se trata, antes bien, de comprobar qué postura adoptan los pensadores frente a determinadas tendencias de vida concretas de su entorno social; cómo las comprenden, las aceptan o rechazan, las toman en cuenta o las niegan, etc. La

unión entre progreso y democracia por un lado, entre negación del progreso e ideología aristocrática por otro es, por consiguiente, un hecho de la vida misma.

No es casual que aquí aparezca el concepto de pesimismo. También aquí puede ser comprobada una importante afinidad —asimismo anclada en el concreto desarrollo social—. Pertenece al mismo grupo (y esto tampoco es casual), por un lado, progreso, optimismo y democracia; por otro lado, hostilidad al progreso, pesimismo y aristocracia. Porque aunque, en las argumentaciones entre optimismo y pesimismo, los hechos de la naturaleza solían jugar un papel muy importante, lo que decide en última instancia es la perspectiva social; y los hechos de la naturaleza solo proporcionan los justificativos. A ningún optimista democrático va a confundirlo en su optimismo la comprensión necesaria de que la tierra y, con ella, toda la cultura humana, alguna vez deban perecer, y por otro lado Chamberlain y Nietzsche demostraron cómo puede ser utilizado el darwinismo para los fines de una filosofía antievolucionista.

El creciente poder del pesimismo en nuestros días muestra muy claramente estas raíces sociales; aparece casi sin excepción como pesimismo cultural, como negación del progreso en las cuestiones esenciales de la humanidad. Con la posición de la intelectualidad de nuestro tiempo arriba descrita está relacionado en lo más íntimo el hecho de que el pesimismo adquiere, cada vez más fuertemente, el carácter de una distinción especial, en oposición al optimismo robusto y plebeyo; aparece como la única postura posible genuinamente espiritual, como algo de valor moralmente superior frente al optimismo. También aquí puede verse una cierta justificación relativa: en el *milieu* social de una apología de la vida capitalista que está empeñada, por un lado, en negar, por otro, en idealizar todo lo que hay de feo, bajo, inhumano en dicha vida; en el *milieu* social espiritual de un vulgar concepto de progreso que, en el desarrollo ulterior de esta economía, de su civilización técnica, ve un movimiento de avance que progresa en línea recta, sin tener consideración hacia su efecto destructivo en el hombre y en la cultura; en uno y otro *milieu*, puede ocurrir que el escepticismo, o incluso el pesimismo, realmente estén intelectual y moralmente por encima de sus adversarios.

La transformación brusca sucede sin embargo muy pronto: cuando este mismo pesimismo se transforma repentinamente en

un aristocratismo vanidoso, cuando conduce a una alianza con los poderes de la reacción. El antihistoricismo y el pesimismo metafísico de Schopenhauer aparecen con la pretensión de contener una elevación sobre toda mezquindad de la vida social y política. En realidad significaban, justamente en Schopenhauer mismo, un apoyo al terror blanco en y después de 1848. Y la intensificación de semejantes tendencias aristocrático-pesimistas después de Schopenhauer expresa mucho más intensamente este carácter reaccionario y decadente. Por algo Thomas Mann, en *Charakteristik unserer Zeit* [Caracterización de nuestro tiempo] habla de la fuerza de atracción de la enfermedad, la putrefacción y la muerte.

Todas estas tendencias alcanzan su extrema intensificación en el fascismo, porque ya hemos visto que a estas teorías raciales les son propios un inmanente pesimismo y un absoluto aristocratismo. El “pesimismo heroico”³³ de los fascistas es la filosofía del más extremo menosprecio del hombre, del aprovechamiento sin escrúpulos de la profunda desesperación presente en grandes masas e intelectuales descarriados. La política imperialista del fascismo, naturalmente, solo creó indirectamente los campos de exterminio de Auschwitz o Maidanek, pero este sistema político y estas exteriorizaciones suyas, hubieran sido imposibles de formar sin algún aristocratismo, que se niegue a considerar como hombre a cualquier ser humano perteneciente a otra raza; sin una ideología universal de la desesperación general, sin una falta de perspectiva social e histórica que trate el destino de toda una nación como el jugador temerario que vive al borde del abismo

III

Ya nos hemos aproximado bastante a la verdadera problemática filosófica. Nuestras reflexiones siguientes nos conducen hacia la cuestión central: a la afirmación o negación de la razón. Es un falso academicismo descubrir en la postura de la filosofía frente a la razón una cuestión inmanente de la filosofía —de la epistemología, de la fenomenología, de la ontología, etc.—. Todas estas disciplinas son solo factores de la filosofía en su conjunto, cuyos fundamentos, como ya los han visto los griegos, también Fichte, para no hablar de los materialistas, hay que buscarlos en el ser mismo. Cada planteo y respuesta de la epistemología, etc. depende de cómo

mo el filósofo piensa la relación del ser y la razón; si para él, el núcleo de la existencia, lo existente del ser, aparece como racional o irracional.

Aquí es imposible aludir tan solo a la problemática filosófica del irracionalismo. Nosotros solo señalamos su relación con nuestro problema, con el dilema de aristocratismo y democratismo. La coordinación es también aquí clara. Es verdad que no en el sentido simplificado de que un pensador esté ubicado de modo inmediatamente político a la derecha o izquierda. En este sentido a menudo hay excepciones, por ejemplo Sorel³⁴. Pero ideológicamente la relación es inequívoca: la toma de posición contra el progreso casi siempre está en estrecha relación con el irracionalismo y con el particular concepto de la nueva élite. Sorel, según su tendencia básica, fue seguramente socialista; pero con igual seguridad, no democrático. La fatal escisión entre socialismo y democracia también se muestra en su filosofía.

Según la génesis histórica, la ideología contra la razón se originó en la lucha contra la Revolución Francesa y, justamente por eso, está dirigida enérgicamente contra el concepto de progreso, contra la necesaria destrucción de lo viejo por lo nuevo. Es, entonces, desde un principio una defensa de la vieja sociedad aristocrática y esta defensa no es solo política. Está ideológicamente dirigida contra el dominio de la razón postulado por la Ilustración y quiere tan solo proteger a las instituciones, etc., simplemente porque existen, y a las tradiciones porque parecen vivas, con total independencia de que sean o no racionales. Es entonces un rechazo de la razón como criterio. La así estatuida independencia de la razón se convierte en concepción positiva: justamente porque estas instituciones, tradiciones, etc. representan algo más elevado que cualquier racionalidad, se manifiesta en ellas el hiperracional núcleo irracional de la realidad en general. El hecho de que, a los irracionalistas actuales, Burke³⁵ o De Maistre³⁶ o Haller³⁷ puedan parecerles bastante racionalistas, muestra del modo más claro el colosal desarrollo de esta concepción del mundo.

La relación del irracionalismo con la ideología aristocrática determina no solo la génesis de esta, sino también incluso su estructura filosófica. Piénsese en la controversia entre Schelling y Hegel sobre la intuición intelectual³⁸. Aquí la contradicción se eleva a un nivel filosófico duradero y, al mismo tiempo, obtiene

mos agudas formulaciones del carácter aristocrático o bien democrático desde ambos puntos de vista. Schelling piensa que para la intuición intelectual, es decir, para el órgano que asegura el acceso a la esencia de la realidad, es necesaria una universalidad innata, no aprendida. Este pensamiento sigue desarrollándose más allá de Schopenhauer, más allá de Nietzsche y Bergson³⁹, más allá de la escuela de George, hasta el irracionalismo del presente. No es decisivamente importante que sea necesaria una generalidad estética, moral, filosófica, psicológica, etc. Importante es el principio aristocrático que desde Chamberlain también aparece como principio racial.

Contra esta concepción, Hegel sostiene la idea de que cada hombre, según la posibilidad, posee el acceso a la realidad filosóficamente comprendida. Esto de ninguna manera significa que Hegel considerara posible sin más el conocimiento filosófico para el "sano sentido común", que considerara superfluos los trabajos especializados, preparatorios para filosofía. Su punto de vista solo significa que este camino en principio está abierto para cualquier hombre normal. Al mismo tiempo, su ejemplo es característico: como cada soldado napoleónico hubiera podido convertirse en mariscal, pero, por supuesto, no todos lo hicieron, así también se encuentran los hombres frente al conocimiento filosófico. La Fenomenología del espíritu de Hegel ya está dirigida contra Schelling, porque al "salto" irracionalistamente genial de la intuición intelectual se le opone el descubrimiento racional del camino hacia la comprensión del mundo, de manera tanto individual como genérica, tanto antropológica como sociohistórica.

Por cierto no puede minimizarse el cambio aquí efectuado: la razón hegeliana no es simplemente idéntica a la de la Ilustración. Entre una y otra están la Revolución Francesa y la crisis de la humanidad producida por su triunfo, cuyos reflejos en la crisis del pensamiento democrático y de la idea de progreso ya hemos visto. En Hegel, este cambio llega hasta las últimas cuestiones y hasta la estructura de la ideología misma. Aquí también solo es posible una muy corta descripción del fenómeno. Ya hemos visto la relación de Hegel con la filosofía irracionalista de su tiempo; también sabemos cómo se comportó Hegel frente a la Restauración y el Romanticismo. La postura agudamente negativa de Hegel hacia estas tendencias, últimamente es a menudo negada o minimizada, aunque basta con releer, en la *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], los

pasajes contra Haller o Savigny⁴⁰, para ver claramente su posición. Por otro lado, la Ilustración fue una única gran lucha por el reino de la razón. En la Revolución Francesa, como también lo explica Hegel claramente, la razón se convirtió en soberana de la sociedad y de la historia. El reino de la razón es, entonces, realizado, pero ¿qué aspecto tiene esta realización? Engels muestra muy correctamente que el reino de la razón realizado se manifiesta, justamente, como reino de la burguesía⁴¹. Las contradicciones aquí surgidas en todos los sectores de la vida ya las hemos esbozado, si bien solo a manera de alusión.

Teniendo en cuenta la contradictoriedad de todo el ser sociohistórico, la filosofía tiene ante sí tres posibilidades: primero, estrechamiento y reducción de la razón, para que el reino de la burguesía también pueda seguir apareciendo como reino de la razón; segundo, concepción de la realidad como irracional, en la cual debemos también aquí descuidar las muchas variaciones dentro de los dos puntos de vista.

Hegel se presenta aquí como un *tertium datur*⁴²: mientras una de las direcciones se escapa cuando se manifiestan las contradicciones, refugiándose en la negación de la razón, y mientras la otra intenta volatilizar las contradicciones, Hegel se sitúa radicalmente en el centro de la filosofía, tanto de la lógica y de la ontología como de cada parte concreta, pero sobre todo de la filosofía social y de la filosofía de la historia. Todos los factores de la realidad que —aislados y absolutos— son concebidos como hechos definitivos, insuperables, y forman el fundamento del irracionalismo, aparecen en Hegel como meros factores de la nueva razón, como problemas que son resueltos dialécticamente. Todas las contradicciones que la filosofía anterior a Hegel ha concebido como contradicciones entre la razón y la realidad, aparecen como contradicciones dialécticas del entendimiento, que entonces impulsan hacia la nueva racionalidad.

Con esto, Hegel se convierte en el consumidor de dos líneas de desarrollo: primero, del viejísimo descubrimiento de la contradictoriedad desde los eleatas⁴³ y Heráclito⁴⁴; pero frente a esto él hace de la contradictoriedad el fundamento sistemáticamente aplicado de toda la filosofía. Segundo, de la moderna filosofía de la razón desde Descartes⁴⁵, pero sobre la base de aquel cambio ulterior que fue producido por la Revolución Francesa. Naturalmente, aquí no es posible una exposición detallada. Sólo para

ilustrar la situación del problema, queremos señalar dos factores característicos. Por un lado, la razón en la historia. El muchas veces mencionado antihistoricismo de la Ilustración es, desde luego, una leyenda reaccionaria. Pero la Ilustración concibió el problema básico de tal manera que la razón única e inmutable se realiza paulatinamente en cambios históricos. Hegel, en oposición, muestra el cambio, la consumación, el retorno a sí, el alcanzarse a sí misma, el volverse autoconsciente de la razón en la historia, por medio de la historia. Por otro lado, aparecen las contradicciones de la vida intensificadas hasta la tragedia, como vehículo, como máximas formas de manifestación de la razón misma. Esto sobre todo es visible en la relación de individuo y género; pero pueblo y nación, desde este punto de vista, son individuos. La tragedia aparece como la forma máxima de la realización de la razón. Esta es la idea fundamental, común al *Fausto* de Goethe y a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Así surge en Hegel la adecuada disolución intelectual y la superación de la nueva situación mundial surgida a través de la Revolución Francesa. Sin embargo, a pesar de toda su grandeza, esta filosofía significa solo una conservación relativa, metodológica. El concepto histórico de la contradictoria razón había sido encontrado, pero su consumación, su concreción histórica para Hegel mismo, no obstante, era imposible. La libertad debe ser en su nueva versión el concepto central contradictoriamente intrínseco de la razón; pero la filosofía hegeliana de la libertad, debido al carácter desfavorable del período en general y de Alemania en especial, retrocede en concreto, a veces, hasta detrás de la Revolución Francesa. Así, una niebla tornasolada rodea la figura de Hegel. Algunos lo llaman el filósofo del prusianismo reaccionario. Herzen ve en su método “el álgebra de la revolución”⁴⁶.

Puesto que sus discípulos y sucesores burgueses no siguen la línea de Herzen, se echa a perder cada vez más lo valiosamente nuevo de la dialéctica de Hegel; las renovaciones académicas justamente quedan estériles en la cuestión fundamental. Recién en Marx se llega a una penetración de resultados y experiencias concretas del período en el método filosófico. En Marx, la razón hegeliana se hace radicalmente terrenal, se convierte en la realización de la libertad e igualdad hacia una petición de la libertad e igualdad reales para hombres realmente existentes en una sociedad concreta y real. Sólo a través de Marx y sus grandes sucesores, se

convierte en verdadero sujeto de la historia el género real, concreto, que se desarrolla y constituye lleno de contradicciones, a través de antítesis, hasta alcanzar la autoconsciencia, la actividad autónoma. Sólo a través de Marx se hace visible el verdadero desarrollo del hombre (no de su consciencia atomizada, deformada por el capitalismo en un mundo fetichizado) en sus relaciones con sus prójimos reales y concretas, llenas de contradicciones, contrastantes. Las relaciones entre los hombres aparecen como fundamento de la estructura y dinámica del progreso, como órganos vivientes de realización de la razón en la historia.

Esta gran filosofía hasta ahora ha permanecido casi totalmente ineficaz en el mundo burgués; justamente por eso la dialéctica tuvo que ser olvidada o deformada. Sin embargo, el desarrollo mismo no se deja detener por esta ignorancia y deformación: presenta ininterrumpidamente nuevos y siempre más elevados problemas de la dialéctica, los cuales —debido al desarrollo filosófico arriba bosquejado— aparecen desde ahora como “datos insuperables” del irracionalismo. Así, los planteos acotados y mutilados reciben necesariamente soluciones erróneas y falsas, no pueden encontrar ningún acceso a los problemas reales de la época.

IV

De este modo hemos llegado a la crisis del humanismo. Los hechos de esta crisis caen de su peso. Alcanza con pensar que el fascismo reinó doce años en Alemania. Pero ¿en qué consiste esta crisis del humanismo? El humanismo es originalmente y, según su esencia, un conocimiento del hombre, para defender su dignidad y sus derechos. Por eso, el humanismo es combativo y agresivo desde el Renacimiento, pasando por la Ilustración, hasta los grandes días de la Revolución Francesa. La crisis por nosotros arriba analizada influye sobre el humanismo en este punto: cuanto más fuerte sea la compenetración con las filosofías antidemocráticas, anti-progresistas y basadas en la teoría racial, tanto más fuertes serán en todas las ciencias las tendencias antihumanistas. El humanismo pierde su base en las ciencias concretas del hombre. Y la defensa de la dignidad y de los derechos del hombre se desplaza, por su parte, cada vez más fuertemente a una defensiva, que ideológicamente se paraliza en abstracciones, que conducen cada vez más in-

tensamente a la alienación respecto de la concreta realidad social, hacia un pálido utopismo. Los motivos decisivos de esta crisis han surgido claramente de nuestras exposiciones anteriores: si el individuo aislado, cuyos postulados de vida provienen de ese aislamiento, piensa estar como persona privada frente a una sociedad alienada, muerta e inhumana, así el humanismo, sobre esta base, solo puede batir combates pacíficos en retirada.

Este empobrecimiento del humanismo se muestra claramente en su relación con el propio pasado, con su mayor hazaña práctica, con la Revolución Francesa. Grandes escritores humanistas, como Victor Hugo en 1793⁴⁷, Dickens en *Historia de dos ciudades*⁴⁸, dan para esto explicaciones típicas. El humanismo no es capaz de decir nada realmente contundente contra la inhumana “Realpolitik”⁴⁹ de los poderes políticos y sociales reinantes, tanto en el interior de los países individuales como en la política exterior. Las consignas humanistas acaban en un “no te opongas al mal”, “mantente individualmente puro”, etc. El mero pacifismo humanista de la Primera Guerra Mundial, sus proclamaciones abstractas del hombre abstracto en general, no pudieron darle un rumbo al proceder del hombre: de ahí esa desilusión tan fuerte entre los mejores intelectuales de esta época. Y la ideología del antihumanismo aumenta ininterrumpidamente su potencia de fascinación, su extensiva e intensiva influencia.

Esta debilidad del humanismo radica en el relajamiento de su relación con la democracia en general y con la democracia combativa en particular. Victor Hugo y Dickens son, desde luego, verdaderos demócratas. La crisis del humanismo se muestra, en ellos, en que retroceden ante el verdadero camino hacia la realización de sus ideales, en que se pierden en el laberinto de contradicciones que surgió con el triunfo de la Revolución Francesa, en que no pueden ver un camino transitable hacia el futuro de la humanización del género humano. Aceptan los ideales jacobinos, pero rechazan los métodos de su realización. Sin embargo, justamente el rechazo del método es un signo de debilitamiento del pensamiento democrático, del humanismo activo. Mientras los opositores a la democracia, sin estar inhibidos por ningún escrúpulo humanista, aplican todos los medios para sus fines reaccionarios, la ideología en crisis del Humanismo democrático es conservadora en la insistencia sobre los ideales de la Ilustración prerrevolucionaria, agotados en la realidad; y esta crisis se mues-

tra hipercrítica, autodestructivamente escéptica respecto de los medios de su realización concreta. La negación del mal acaba aquí en una capitulación externa delante del mismo, con reserva de la preservación de la pureza individual y moral del sujeto.

Sólo la culminación de las tendencias antihumanistas, antidemocráticas en la época de ascenso del fascismo y durante su dominio desencadena aquí una reacción humanista más realista. Se puede ver a Anatole France como su precursor: él afirma el activamente heroico método de los jacobinos a través de una crítica agudamente escéptica de sus ideales, los cuales deben ser superados. Este movimiento significa que los humanistas más destacados de nuestra época justamente a este respecto han cambiado: la superación de los ideales jacobinos incluye que ellos han ganado una posición concreta y positiva hacia el socialismo, lo que de ninguna manera significa que necesariamente debían hacerse socialistas, sino solamente que han comprendido el contenido social de la democracia de manera más concreta, concretamente humanista, superando el viejo formalismo; que comen-zaron a reconocer que la violencia de lo antihumano, la violencia de la locura racial desatada solo puede ser vencida con violencia; con el poder del pueblo despierto hacia la vida democrática. Este desarrollo lo vemos en Romain Rolland⁵⁰, desde el gandhismo hasta la humanidad combativa; este camino lo han recorrido Thomas y Heinrich Mann. Es una reacción importante frente a la del siglo pasado, es el comienzo de un restablecimiento de la alianza entre socialismo y democracia, y con esto, de un humanismo concretamente realizado. Y la Segunda Guerra Mundial, la lucha de los pueblos contra "el nuevo orden" fascista desencadena —desde luego que con distinta intensidad en los distintos países— reacciones del pueblo, a partir de las cuales pueden cristalizarse las formas democráticas de vida en la nueva Europa.

V

Con esto hemos llegado al problema de la nueva Europa. Y esperamos que nuestro anterior camino muestre claramente la dirección hacia la respuesta que aquí se debe dar. La nueva Europa solo puede surgir y mantenerse fuerte, si consigue exterminar también ideológicamente las raíces del fascismo, hacer definitivamente imposible su regreso. No es este el lugar para hablar sobre

cuán ineficiente es lo realizado hasta ahora, tanto en política interior como exterior. Cuando extraemos ideológicamente las enseñanzas del dominio fascista, se ve que la resistencia contra él se inserta más fuertemente allí donde un verdadero espíritu no diluido de manera liberal y formalista de la democracia estaba vivo en el pueblo (Unión Soviética, Yugoslavia, Francia). Esta comprobación es correcta, pero no suficiente. También debemos ver que el fascismo nunca hubiera podido triunfar sin aquella crisis de la democracia y, en ella, de todo el complejo de ideas democráticas, cuyo ámbito hemos bosquejado aquí. Esta crisis hizo receptivas a las masas y a la intelectualidad para el veneno ideológico de la teoría racial; desarmaba o casi desarmaba ideológicamente a los opositores. Lo importante es tener en el futuro, en todas estas cuestiones, una mayor previsión y más energía de la que se poseía en la lucha contra el surgimiento del fascismo; lo importante es descubrir las líneas de retirada de la reacción —señaladas por nosotros al principio— para hacerle imposible una retirada ordenada, una reorganización y actualización de sus ideologías.

Para esto es imprescindible necesaria la formación de una visión democrática del mundo, mejor dicho: el reconocimiento de que las ideologías nunca pueden ser neutrales respecto de aristocratismo y democratismo, de que cada posición filosófica también contiene una toma de posición frente a la democracia. Y, por otro lado, por ejemplo el destino de la República de Weimar nos muestra cuán débil e indefensa puede ser también ideológicamente una república sin republicanos, una democracia sin demócratas.

Sé que, también hoy, muchos todavía creen en el valor de restituir la democracia de la preguerra, de restablecer la vieja democracia formal. Esperamos haber mostrado que la democracia formal debe volver a reproducir —necesariamente— la vieja crisis y, con ella, la fuerza de atracción que la ideología reaccionaria ejerce sobre las masas; es más, esto puede ocurrir, tal como suele suceder en la historia, siempre en medida incrementada. Y el corto tiempo de postguerra ya muestra abundantes ejemplos de que esta forma de vida social es tolerante contra los enemigos de la democracia, para dirigirse con el poder más fuerte posible en contra de aquellos que verdaderamente han de renovar la democracia. Personalmente, estos serán a menudo socialistas o comunistas. Pero sería un planteo fatal, falso, hablar aquí de la bifurcación entre

cultura burguesa y socialismo o entre democracia oriental y occidental, etc. Justamente estos falsos dilemas de la preguerra deben ser ahora superados. A la debilidad ideológica de las fuerzas progresistas antes de la guerra contribuyó sobremedida el falso dilema: fascismo o bolchevismo.

Durante la guerra, en el año 1941, surgió un importante cambio, que está íntimamente relacionado con el aquí necesario cambio de frente. Si la paz ha de ser ganada de la misma manera como se ganó la guerra, debe ser continuada —bajo condiciones y medios diferentes— la política de 1941. Justamente después de los desoladores efectos que tuvo el falso dilema de la preguerra, es preciso reconocer que la democracia recibió, de la historia universal, una inesperada oportunidad de renacimiento político, social e ideológico. La pregunta es: ¿cómo va a aprovecharse esta oportunidad?

No puede ser nuestra tarea formular aquí un programa, aunque estamos convencidos de que nuestras observaciones negativas y críticas muestran algunos bosquejos de semejante programa. Aluden a la necesidad de una enérgica reforma ideológica: categorías como libertad e igualdad, como progreso y razón —deben obtener un nuevo brillo, un nuevo peso en su significado; y pueden obtenerlas si el contenido social de la democracia, de acuerdo con las actuales circunstancias cambiadas, recupera la plenitud del contenido y la luminosidad de 1793 o de 1917. Y, por otro lado, deberían perder su validez categorías por largo tiempo apreciadas, y que se volvieron casi axiomáticas en algunos círculos, como la de “masificación”.

Este último cambio de dirección es, como viraje ideológico, de especial significación: porque el miedo a las masas, el desprecio de las masas verdaderas, organizadas y conscientes era y es una de las más importantes puertas de irrupción ideológicas del fascismo. Y en verdad, tanto en las masas mismas como en la intelectualidad. Aquí se incluye lo que mencionamos en último término, pero que, en buena medida, no es lo más insignificante: la superación del individualismo aislado; expresado positivamente: el despertar del ciudadano. Me alegra poder hablar en Suiza sobre esta cuestión, porque justamente la Suiza del siglo XIX tuvo al mayor poeta-ciudadano de Occidente en la persona de Gottfried Keller³¹ y considero un honor luchar aquí bajo su bandera. Ya de su obra y, más aun, de la realidad de las últimas décadas, pode-

mos aprender que solo aquellos hombres para los cuales el ideal de ciudadano ha vuelto a convertirse en forma de vida cotidiana, podrán construir una Europa verdaderamente nueva. Pero nadie puede convertirse en ciudadano por simple decisión. Que el ciudadano haya desaparecido en Europa occidental, o se haya convertido en una caricatura abstracta, es culpa de una vida pública en la cual no ha habido para las masas una oportunidad de actuar independientemente; en la cual la unión de las propias cuestiones de interés vital con los problemas de la vida pública, solo fue posible en las escaleras de servicio, en los caminos de la corrupción. Aquella privatización de los hombres a partir de los cuales se forman las masas, aquella privatización que surgió en las viejas democracias formales, crea un tipo de hombre, produce una actitud, una mentalidad y una moralidad que se contradicen con el ser de una democracia verdadera, viva e impulsora de la vida. Pero aquí también hay que superar intelectualmente un falso dilema que proviene del entumecido pensamiento fetichista. Los hombres de nuestro tiempo acostumbran a preguntar: ¿debe surgir primero el nuevo hombre, en este caso: el ciudadano renacido para fundar la nueva democracia; o las instituciones de la nueva democracia deben educar a los hombres para hacer de ellos ciudadanos? En la realidad, este dilema no existe: mientras que los hombres luchan por la nueva democracia, la construyen, se despierta en ellos el espíritu ciudadano; mientras que ellos se transforman ideológicamente, impulsan hacia la lucha por las nuevas instituciones de la democracia.

Quizás aquí se objete que esta nueva democracia es solo el intento de volver a establecer las viejas democracias directas, cuando ya Rousseau había reconocido que los grandes Estados modernos son inadecuados para la democracia directa. En este único punto, Rousseau es elogiado por el liberalismo más de lo debido. Naturalmente, una democracia directa en el sentido de la vieja Atenas es técnicamente imposible en un gran Estado moderno. Pero la gran Revolución Francesa, justamente en su época heroica, estaba totalmente cargada del espíritu, de los elementos reales de la democracia directa; y la vida económica, social y cultural de la Comuna parisina, de la Unión Soviética, contiene infinitamente muchos momentos de democracia directa. Justamente el hecho de que todas las cuestiones de la vida cotidiana real, las cuestiones de la vida pública, muevan directamente a las masas más amplias,

muestra que la inserción de estos elementos en la democracia proletaria es algo consciente. El movimiento de resistencia, especialmente en Yugoslavia y Francia, estuvo, de acuerdo con la naturaleza, lleno de semejantes factores de democracia directa. Cuando, después del triunfo del movimiento de resistencia, todo esto fue desmontado, surgió el peligro de que por eso la fuerza de la resistencia contra los restos del fascismo pudiera desmontar al mismo tiempo el impulso para construir la nueva democracia.

Europa lucha por su nueva fisonomía: la lucha se desarrolla hoy, formalmente, entre los distintos tipos de democracia; se lucha por saber si la democracia solo debe ser una forma estatal, político-jurídica, o una forma de vida concreta para el pueblo. Detrás se esconde, desde luego, la cuestión del poder: se pregunta si la forma democrática también ahora debe limitarse a ser aún una forma nominal de dominio para las “doscientas familias”, como se acostumbra a decir en Francia; o si puede seguir desarrollándose hacia la verdadera forma de dominio por parte del pueblo trabajador. Sólo la decisión por lo último, tanto en el sentido ideológico como político, solo la decisión iluminada y fomentada por ella a favor de una ideología democrática, puede crear, según nuestro convencimiento, una nueva Europa, que pueda poseer seguridad frente al regreso del fascismo, contra el peligro de nuevas guerras y devastaciones causadas por el fascismo.

La alianza de 1941 ya era en aquel tiempo –desde luego, contradictoriamente y solo en germen– mucho más que una mera alianza política. La forma que asumió entonces alcanzó para ganar la guerra. La lucha por una verdadera paz debe renovar el esencial contenido de ideas de 1941: la alianza entre el socialismo y la democracia; la comprensión de que socialistas y verdaderos demócratas, despreocupados de cuán fuertemente diferentes puedan ser sus opiniones sociales, económicas, políticas, culturales e ideológicas, están más íntimamente ligados por la lucha contra su enemigo común –el enemigo común de la civilización, de la cultura y del desarrollo, es decir, el fascismo–, de lo que pueda estar toda separación entre sus puntos de vista. Esta alianza es el contenido ideológico de 1941. Y de la democracia depende que, desde esta alianza de 1941, la democracia luche con éxito para una nueva Europa; que produzca, de este modo, un brillante renacimiento de la democracia, o se degrade nuevamente al papel de impotente espectador de una nueva Munich.

Notas

1. La categoría de situación tuvo una importancia central en la filosofía existencialista.
2. Alfred Rosenberg (1893-1946), político alemán, nacido en Estonia. Se afilió al Partido Nacionalsocialista en 1920; dirigió, a partir de 1934, la política cultural y educativa del partido. En sus obras, defendió la doctrina fascista (cfr. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* [El mito del siglo xx], 1930). Fue condenado y ejecutado en Nürnbreg.
3. Oswald Spengler (1880-1936): sociólogo e historiador irracionalista, propulsor del relativismo histórico y cultural. Su obra *Der Untergang des Abendlandes* [La decadencia de Occidente] (1918-1922) ejerció gran influencia, ante todo, durante las primeras décadas del siglo xx. Lukács discute las tesis de Spengler en *El asalto a la razón*.
4. Anatole France (1844-1924): novelista y ensayista francés. La cita que aquí aparece procede de *Le Lys rouge* [El lirio rojo] (1894).
5. Nicolas Simon Linguet (1736-1794): escritor de la ilustración francesa.
6. Lukács piensa aquí en algunos de los estudios acerca de la revolución compuestos por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) en su juventud; ante todo, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* [Reivindicación de la libertad de pensamiento por parte de los príncipes de Europa, quienes hasta ahora habían reprimido dicha libertad] (1793) y *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution* [Contribución a la rectificación del juicio del público acerca de la Revolución Francesa] (1793).
7. Los *sansculottes* –así llamados porque no llevaban los pantalones que acostumbraban usar los nobles– eran sectores precapitalistas, de orientación republicana, durante la Revolución Francesa.
8. Hombre económico.
9. Jean Charles Léonard Sismondi (1773-1842): economista suizo que, en contraposición con la propuesta ricardiana de alcanzar el mejor abastecimiento posible de bienes, desarrolló ideas –propias de un socialismo de Estado– acerca de la “mayor felicidad posible para el mayor número posible”.
10. Originariamente, el habitante de la ciudad que poseía el derecho a votar. El término pasó a designar al republicano, al revolucionario, al individuo que se compromete con los problemas de la vida pública. En la Francia de 1792-1804, fue empleado como fórmula oficial de tratamiento. El joven Marx se ha ocupado en diversos contextos de analizar la dialéctica del ciudadano y el bourgeois dentro de la sociedad burguesa; ante todo, en el escrito *Zur Judenfrage* [A propósito de la cuestión judía] (1844), en el cual –en el marco de una polémica con las propuestas de emancipación política propulsadas por Bruno Bauer– se refiere a la necesidad de que, en el mundo burgués, el modelo del ciudadano se convierta en una idea cada vez más irreal y etérea, a diferencia de la materialmente concreta existencia del bourgeois. Lukács retoma la discusión desarrollada por Marx, entre otros lugares, en el estudio “Schillers Theorie der modernen Literatur.” Existe traducción española: “La teoría schilleriana de la literatura moderna”. En: *Goethe y su época*. Trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 163-212; cf., especialm., las pp. 166-167.
11. Con este término se alude al burgués que, una vez que su clase hubo alcanzado la hegemonía política, ya no se empeña en promover la libertad y la igualdad para las demás clases sociales.

12. Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843): poeta clásico alemán, ferviente defensor de la Revolución Francesa y del ideario republicano. Lukács le ha dedicado un estudio: "Hölderlins *Hyperion*" (traducción española: "Sobre el *Hyperion* de Hölderlin". En: *Goethe y su época*, pp. 213-238).
13. Seudónimo empleado por Marie-Henri Beyle (1783-1842), novelista francés; junto con Balzac, uno de los principales representantes de la novela realista.
14. Percy Bysshe Shelley (1792-1822): poeta lírico inglés, de ideales políticos revolucionarios.
15. Homais: personaje de la novela *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert (1821-1880).
16. Lukács se ocupó de discutir más *in extenso* el existencialismo heideggeriano en *Existentialismus oder Marxismus?* (en español: *La crisis de la filosofía burguesa*. Trad. desde el francés de Alfredo Llanos, La Pléyade, Bs. As., 1975) y en *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Para una ontología del ser social].
17. Escuela filosófica cuyos orígenes se remontan a Zenón (490-430 a. de C.). De acuerdo con los estoicos, el hombre debe someterse voluntariamente a las leyes de la naturaleza. Marx se ocupó de la filosofía de estoicos y epicúreos en su tesis doctoral *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* [Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro].
18. Seguidores del filósofo griego Epicuro (aprox. 342-271 a. de C.). De acuerdo con los epicúreos, los instintos deberían ser armonizados mediante el pensamiento racional, a partir de lo cual se alcanza la tranquilidad del ánimo.
19. John Stuart Mill (1806-1873): filósofo y sociólogo inglés, partidario del utilitarismo.
20. Gustave Le Bon (1841-1931): pensador francés, especializado en la sociología de las masas.
21. Vilfredo Pareto (1828-1923): sociólogo italiano, que, basándose en métodos empiristas, elaboró una teoría de las élites.
22. Robert Michels (1876-1936): sociólogo político. Su teoría sobre el desarrollo de las élites ejerció influencia en el fascismo.
23. Cabe recordar que, durante su juventud, Lukács formó parte del así llamado "Círculo Weber". Las teorías estéticas del joven Lukács ejercieron una influencia muy fuerte en Max Weber (1864-1920), que alude a ellas en su conocida conferencia "Wissenschaft als Beruf" [La ciencia como vocación].
24. Thomas Carlyle (1795-1881), escritor inglés, historiador y filósofo idealista; defensor del culto de los héroes. Criticó a la burguesía inglesa desde el punto de vista del socialismo feudal. Engels se ocupó de discutir las ideas de Carlyle en *Die Lage Englands* [Situación de Inglaterra] (1844) y en un detallado artículo publicado en 1850 en la *Rheinische Zeitung*. Lukács se ocupa de las teorías de Carlyle en el artículo "Karl Marx und das Problem des ideologischen Verfalls". (traducción castellana: "Marx y el problema de la decadencia ideológica". En: *Problemas del realismo*, FCE, México, 1966).
25. Joseph-Arthur, conde de Gobineau (1816-1862): diplomático francés, secretario de de Tocqueville, fue miembro del servicio diplomático francés (1849-1877). Escribió un *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas], obra que ejerció gran influencia sobre Nietzsche. Lukács se ocupa más detalladamente de la teoría de Gobineau en *El asalto a la razón*.
26. Alexis Charles Henri Tocqueville (1805-1859): jurista, historiador, sociólogo y político francés; autor de *De la Démocratie en Amérique* [Sobre la democracia en

- América] (1835) y *L'Ancien Régime et la Révolution* [El antiguo régimen y la revolución] (1856).
27. Houston Stewart Chamberlain (1855-1927): teórico inglés, defensor de la raza aria, en el que se inspiró el nacionalsocialismo. Lukács le dedica un análisis más extenso en *El asalto a la razón*.
28. La idea aparece en *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Las formas del saber y la sociedad] (1926).
29. Paul Valéry (1871-1945): poeta y ensayista francés.
30. El pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860) es sometido a una detallada crítica en *El asalto a la razón*.
31. La filosofía del danés Søren Kierkegaard (1813-1855) influyó mucho sobre el joven Lukács, quien le dedicó uno de los ensayos fundamentales de *El alma y las formas* ("La forma se rompe al chocar con la vida (Søren Kierkegaard y Regine Olsen)". En: *El alma y las formas - Teoría de la novela*. Trad. de Manuel Sacristán. Grijalbo, Barcelona, etc., 1985, pp. 57-76). En *El asalto a la razón*, en cambio, Lukács critica duramente el pensamiento kierkegaardiano, en el que advierte uno de los fundamentos del irracionalismo moderno.
32. Leopold von Ranke (1795-1886): historiador alemán, partidario del relativismo histórico.
33. Alusión al libro de Karl Viëtor *Die Tragödie des heldnischen Pessimismus* [La tragedia del pesimismo heroico], con el que Lukács polemiza en el artículo "Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner (traducción española: "Georg Büchner, el falseado por el fascismo y el auténtico". En: *Realistas alemanes del siglo XIX*. Trad. de Jacobo Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1970, 69-93).
34. Georges Sorel (1847-1922): pensador francés, teórico del llamado anarcosindicalismo. En sus *Réflexions sur la violence* (1908) procura conceder un fundamento mítico e irracional al movimiento proletario. Sus críticas al parlamentarismo y a las tendencias positivistas y mecanicistas del marxismo vulgar ejercieron influencia sobre el joven Lukács, que luego se apartó radicalmente de tales posiciones.
35. Edmund Burke (1729-1797): estadista y ensayista irlandés, crítico conservador de la Revolución Francesa.
36. Joseph Maria de Maistre (1753-1823): estadista y filósofo francés, de orientación católica y conservadora.
37. Johannes Haller (1865-1947): historiador alemán nacionalista, antidemocrático; estudió la historia del papado y del imperio alemán.
38. Lukács se ocupa detalladamente de estudiar estos problemas en el capítulo IV de *Der junge Hegel* (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1985).
39. Henri Bergson (1859-1941): filósofo francés, uno de los representantes fundamentales de la llamada "filosofía de la vida". Bergson considera que el impulso creador de la vida (el *élan vital*) no puede ser captado racionalmente.
40. Friedrich Karl von Savigny (1779-1861): jurista alemán, líder de la escuela historicista del derecho, según la cual la ley se desarrolla a partir del espíritu del pueblo, y no puede ser establecida ni justificada racionalmente.
41. La declaración aparece en el prólogo del *Anti-Dühring* (1877-1878).
42. Tertium datur: una tercera posibilidad.
43. Escuela filosófica griega, a la que pertenecen varios de los llamados presocráticos -Parménides, Zenón, Meliso-.
44. Filósofo griego (aprox. 544-483 a. de C.)

45. René Descartes (1596-1650): filósofo y naturalista francés, uno de los principales exponentes del racionalismo.
46. Alexander Herzen (1812-1870): crítico ruso; el pasaje aquí citado aparece en *Mi vida. Memorias y reflexiones (1812-1868)*.
47. Victor Hugo (1802-1885): escritor romántico francés; la novela *1793* fue compuesta en 1872-1873.
48. Charles Dickens (1812-1870): escritor realista inglés; *Historia de dos ciudades* fue publicada por entregas en 1859.
49. El principio político según el cual solo los fines importan y los medios carecen de validez; el término fue acuñado en 1853, por Ludwig August von Rochau.
50. Romain Rolland (1866-1944): escritor pacifista francés.
51. Gottfried Keller (1819-1890): escritor suizo, materialista y ateo; discípulo de Feuerbach. Lukács le dedica un extenso ensayo ("Gottfried Keller". En: *Realistas alemanes del siglo XIX*, pp. 159-253).

Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia*

Este estudio no presenta una discusión detallada de los principales problemas de la filosofía. Sólo intenta brindar una breve aproximación a cuestiones fundamentales y se limita, entonces, a ciertos indicios para establecer una especie de lista de estos problemas. Esto último, tanto más cuanto que es absolutamente necesario tratar incluso los problemas filosóficos específicos en relación con la nueva situación económico-social y con los problemas estratégicos y las tácticas que se derivan de ella.

Lenin puso claramente en evidencia el hecho de que la filosofía del marxismo recibió, durante el período imperialista, una nueva orientación. Observó que este cambio de orientación consiste esencialmente en lo siguiente: Marx y Engels, en la lucha por el materialismo dialéctico, debieron poner en primer plano el método dialéctico, mientras que hoy son la defensa y la elaboración del materialismo las que están en primer plano. Es por esto que nos preguntamos si la Segunda Guerra Mundial imperialista, el derrumbamiento del fascismo, el nacimiento de la nueva democracia y la lucha por esta última aportaron, en este ámbito, algo sustancialmente nuevo.

Estamos convencidos de que surgieron nuevas cuestiones, sin duda, pero solo en el interior del campo determinado por Lenin. A menudo, lo nuevo no es otra cosa que el más exacto acento puesto sobre lo antiguo, la necesidad de clarificación. En este caso, ¿por qué deben ponerse de relieve hoy de una manera particular determinados aspectos del materialismo? La elaboración

* "Les tâches de la nouvelle philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie". En: *Studi Filosofici* IV (1948-49), a. IX [Reggio Emilia Forni Editore], pp. 3-33. Traducción de Silvia N. Labado.

del lado materialista de la filosofía marxista es todavía, pues, la cuestión central.

Es necesario luchar aquí contra dos faltas opuestas –pero que se integran recíprocamente– que caracterizan una parte de la filosofía marxista actual. Por una parte, en efecto, la significación del materialismo fue suficientemente puesta de relieve; pero el materialismo es concebido en su esencia como siguiendo el modelo del viejo materialismo, es decir, premarxista. Para poner en evidencia el lado social, se deja de lado el hecho de que el viejo materialismo nació y elaboró su método antes de la Revolución Francesa y que, por esto, no puede dominar, con los medios de la teoría, el problema de la sociedad burguesa nacida justamente luego de la victoria de la Revolución Francesa. Por esta razón, el viejo materialismo ya cayó en decadencia en el siglo XIX; en algunos de sus representantes se encuentra incluso una apología del orden social capitalista; en otros se encuentra la influencia del pesimismo y la ausencia de perspectiva de la filosofía burguesa. Bastará con observar que el materialismo es totalmente incapaz de dominar, con los medios de la teoría, los nuevos problemas de las ciencias naturales propios de nuestra época.

Por otra parte, esta debilidad del viejo materialismo condujo a numerosos marxistas a dejar de lado el fundamento materialista del método dialéctico. Se identifica al viejo materialismo con el nuevo y, mientras se cree superar la naturaleza adialéctica del primero, uno se entrega a la dialéctica idealista y cae bajo la influencia de la filosofía burguesa de nuestra época.

1. La nueva democracia

Sin embargo, todo esto constituía ya el problema general del período imperialista. ¿En qué consiste hoy la novedad? La Segunda Guerra Mundial provocó la caída del fascismo, pero no la del capitalismo. En casi toda Europa se tiende a una nueva forma de democracia (alcanzada en algunos países solamente), es decir, a una democracia que no sea el privilegio de las “doscientas familias” sino que ofrezca al pueblo de los trabajadores la posibilidad de constituir una sociedad en la que la propiedad capitalista privada subsista, aunque sometida a limitaciones, controles, etc., pero en la que, de todos modos, los intereses vitales, materiales y culturales del pueblo sean predominantes y decisivos.

Nuevos problemas se derivan de esta situación. Ante todo, la crítica marxista de la democracia burguesa se basa teóricamente en la obra clásica de Lenin *El Estado y la revolución*. ¿Es válida aún esta crítica, dada la nueva concepción de la democracia? Estamos absolutamente seguros de que sí. No es posible, ni en el ámbito de la teoría ni en el de la práctica, dar un paso hacia adelante si no se comprende claramente, y si no se demuestra con igual claridad, que la persistencia y la reconstrucción de la democracia formal significan la dictadura de la burguesía, lo que hoy es casi equivalente a la restauración gradual del fascismo. Igual de fundamental sigue siendo también la afirmación posterior de Lenin, según la cual la dictadura del proletariado significa, asimismo, el advenimiento de la democracia proletaria.

Si vemos hoy ante nosotros un camino hacia el socialismo, un camino nuevo, más lento, y que exige tal vez menos sacrificio, podemos seguirlo y recorrerlo solamente si lo medimos continuamente con el compás de la crítica de Lenin. Una crítica de tales características supone la más completa destrucción de esta idolatría político-económica que aun hoy domina la mentalidad común, e incluso el pensamiento filosófico. El examen filosófico de los motivos de su metodología es, entonces, justamente en estos años, de un enorme alcance práctico.

Esto último, ante todo, para lo concerniente a la destrucción de la crítica formal de los fenómenos sociales y políticos. Hay que ver claramente que nada de lo que una democracia –cualquiera sea– puede presentar formalmente, tiene un valor intrínseco. En determinadas condiciones, en efecto, todo puede convertirse en un instrumento de opresión, explotación, reacción. La filosofía marxista puede tener una utilidad de primordial importancia para la clarificación metódica de estos problemas políticos. Debe hacer triunfar metódicamente la superioridad del contenido sobre la forma, es decir, efectiva y prácticamente, la prioridad del contenido político-social frente a la forma jurídica. En los períodos de transición, nacen forzosamente situaciones contradictorias y paradójicas que pueden desconcertar y confundir incluso a las masas, cuya mentalidad es sinceramente democrática. En efecto, como consecuencia de la estructura económica del sistema capitalista, como consecuencia de la influencia de la ideología burguesa de una democracia formal que data de un siglo y medio, el pensamiento formal se convirtió en una segunda naturaleza para

los hombre de hoy y es necesaria, si se lo puede decir, una inversión de toda la visión del mundo para restituir en la práctica la prioridad del contenido sobre la forma familiar al pensamiento.

La tarea de la filosofía marxista en este ámbito es urgente porque debe fijar una proporción dialéctica precisa en relación con el contenido y la forma. En primer lugar, es importante distinguir el concepto materialista dialéctico de la prioridad del contenido en tanto concepto histórico concreto y dinámico de la estática, de esas concepciones burguesas que tienden de manera análoga, bajo la influencia de la realidad imperialista, a una mentalidad que se apega al contenido (fenomenología y ontología, que se derivan de ella). En segundo lugar, es importante impedir que la prioridad del contenido degeneren en la aniquilación de toda forma. Esto ocurrió, y de la forma más grosera, con el fascismo alemán, en el que cesó completamente la validez de cualquier forma jurídica para dejar lugar a una tiranía arbitraria. La puesta en evidencia de la prioridad del contenido frente a la forma exige, entonces, en la nueva democracia, un nuevo estado jurídico, una nueva firmeza del derecho y, precisamente, una victoria sobre el caos y la anarquía. La búsqueda de una clara concepción filosófica de la relación entre forma y contenido puede, entonces, adquirir una importancia práctica de primer orden.

No obstante, no se puede buscar un criterio de contenido concreto e histórico sin encontrar de antemano una determinación dialéctica de la totalidad. En efecto, la corrección del contenido de una medida, de una ley, etc. está siempre determinada por la función que la medida o la ley están destinadas a tener en el interior de la totalidad efectiva en que serán aplicadas. Ahora bien, es necesario considerar que la categoría de totalidad, luego del abuso que ha hecho de ella el fascismo, tiene una muy mala reputación. Esta circunstancia, sin embargo, no puede impedir que los filósofos marxistas usen esta importante categoría de la dialéctica materialista; deben diferenciarla, no obstante, con la ayuda de la crítica, del uso que los fascistas —y antes la filosofía prefascista— hicieron de ella. Es necesario observar, entonces, que en la filosofía burguesa reaccionaria, la totalidad se volvió, en primer lugar, absoluta y completamente rígida; luego, considerar la neta oposición con la causalidad; y, por último, tener en cuenta que la totalidad y la evolución histórica, la totalidad y los cambios históricos fueron concebidos como polaridades extremas. Las ca-

tegorías totales del prefascismo y del fascismo (nación, raza, etc.) fueron extraídas y aisladas del curso de la historia y su aplicación sirvió sobre todo para excluir, en la teoría, las fuerzas propulsoras del desarrollo histórico y, principalmente, de la lucha de clases.

Por el contrario, la verdadera totalidad, la totalidad del materialismo dialéctico, es una unidad concreta de fuerzas opuestas en una lucha recíproca, lo que significa que, sin causalidad, no es posible ninguna totalidad viviente y, en segundo lugar, que cada totalidad es relativa, es decir, que tanto hacia arriba como hacia abajo, esta resulta de totalidades subordinadas y que es, por su parte, una función de una totalidad y de un orden superiores.

De esto se deduce también que la función de la que hablamos antes está sometida precisamente a la misma relatividad. En tercer lugar, cada totalidad es relativa y cambiante, incluso históricamente; puede declinar y destruirse y su carácter de totalidad subsiste solamente en el marco de circunstancias históricas determinadas y concretas. Esta manera de entender la totalidad ofrece las mejores posibilidades críticas contra las tentativas orientadas a hacer de las instituciones de la democracia formal algo así como fetiches. Por otra parte, los filósofos marxistas, de todos modos, deben cuidarse de transformar en relativismo esta relatividad necesaria en la metodología. Su tarea es poner en evidencia el pensamiento marxista de la interrelación dialéctica entre lo absoluto y lo relativo.

Cuanto más se consideran estos problemas de la cultura común, más se comprende claramente que es imposible tratarlos con exactitud si no se parte de un fundamento materialista. Ilustraremos brevemente esto al referirnos a la cuestión central de la economía y de la cultura, es decir, el concepto de plan. La confusión mental alcanza, en este problema, dos extremos opuestos. Si, por un lado, en la ideología burguesa, el carácter teleológico del plan está acentuado en exceso por el idealismo; por el otro, los marxistas se niegan a veces a reconocer esta teleología. Pero la teleología es, no obstante, un período de la concepción del trabajo en Marx: el trabajo del hombre se diferencia de todas las actividades animales precisamente porque la determinación del objetivo precede y guía el proceso entero de trabajo. No obstante, el carácter teleológico del trabajo no es más que una fase del proceso total. Este último, por un lado, presupone el reconocimiento en el programa del trabajo de todos los aspectos objetivos

independientes de la consciencia del hombre (las cualidades de la materia, las propiedades de los instrumentos, etc.); por otro, la propia determinación del objetivo es un producto de la situación social objetiva, del desarrollo de las fuerzas productivas, etc.

Esta dialéctica es indispensable para que los planes sean elaborados con claridad. Hay que reconocer que el desarrollo capitalista tiende necesaria y espontáneamente al fortalecimiento del monopolio del capital. Por esta razón, un plan es más que un acto demagógico o que una elucubración en el vacío solo cuando se conocen verdaderamente, sobre la base de los principios de la economía marxista, todas las leyes de ese movimiento espontáneo (leyes del mercado, de la concentración del capital, pasaje del capital de una aplicación a otra, determinado por las ganancias, etc.). Sólo el conocimiento de estas leyes hace posible un plan, y, precisamente, un plan que estudie los medios económicos y políticos que son necesarios para encaminar efectivamente estos movimientos en la dirección deseada. Por otra parte, la situación recíproca de las clases, las exigencias vitales de las masas trabajadoras determinarán la finalidad del plan. La posibilidad de movilizar en todos los campos de la vida económica las diferentes fuerzas económicas contra el desarrollo espontáneo del régimen capitalista es, entonces, función del conocimiento exacto de la economía. El aspecto jurídico es sin duda una superestructura necesaria, pero nada más que una superestructura, y es en sí, entonces, impotente frente a esta espontaneidad. Dado que la economía burguesa no puede reconocer esta situación y que la clase burguesa realmente no quiere obstaculizar ni tampoco abolir la espontaneidad del movimiento del capital, todos los planes burgueses son, en el mejor de los casos, utopías. Un plan positivo y completo no es posible más que en el socialismo, es decir, cuando todas las fuerzas productivas están dominadas por la comunidad. A las nuevas democracias se les presenta el problema económico completamente nuevo de provocar, en el movimiento espontáneo del sistema capitalista todavía vigente, por el juego de la dominación real de las posiciones económicas determinadas, las modificaciones deseadas en la orientación. Este es un problema económico concreto, tanto teórica como concretamente. No obstante, no se puede alcanzar la claridad completa, en lo que respecta a los fundamentos metodológicos del trabajo que debe ser realizado en este campo, sin el examen filosófico de toda la metodología del plan.

Esta metodología se funda, en primer lugar, en la toma de consciencia del predominio de las fuerzas productivas principales que se apoyan en el sentido democrático de las poblaciones trabajadoras; en segundo lugar, sobre el examen de las leyes de la totalidad de la economía en su movimiento concreto. Las diferentes medidas pueden ser elaboradas con precisión y aplicadas de conformidad con el plan solamente en esta relación de conjunto (influencia de la nacionalización de los bancos sobre el movimiento del capital, influencia sobre el mercado de las compañías centralizadas mantenidas por el Estado, etc.). Desde el punto de vista metodológico, ningún plan puede existir sin una teleología precisa, pero una verdadera teleología no puede tampoco existir sin el fundamento de las leyes objetivas y concretas de la economía, sin que la base y la orientación sean sacadas de las condiciones y posibilidades políticas reales de las clases y de sus desarrollos previsibles.

2. Problemas generales de la cultura

El fundamento materialista dialéctico del plan es, por hipótesis, todavía más evidente en el problema cultural.

La finalidad de la elaboración de un plan en la nueva democracia no puede ser sino esta elevación del nivel cultural de los obreros y de los campesinos gracias al cual, apropiándose de la cultura del pasado, desplegando y cultivando sus propias fuerzas culturales reprimidas hasta entonces, pueden ocupar posiciones eminentes en el Estado, la economía y la cultura. Eso es imposible sin un plan. Pero un plan que no se base en las condiciones reales de la época en la que uno se encuentra, como asimismo en la extensión del movimiento y del movimiento cultural de los hombres, está destinada a mantenerse como una utopía. El plan económico es una premisa y un fundamento indispensable de cualquier movimiento cultural. Este último está en estrecha relación con el problema de la educación. Schiller, me parece, fue el primero en afirmar que ya debería haber un hombre nuevo para poder formar la sociedad nueva¹. Esta convicción domina todavía, en general, la mentalidad burguesa y encuentra hoy en la UNESCO un órgano ideológico. Pero todo marxista debe comprender que querer producir o educar al "hombre nuevo" de esta manera es,

una elucubración en el vacío o una vana demagogia. En ese caso se ignora el poder necesariamente activo de los hábitos sociales, que Lenin puso de relieve tan vigorosamente; se ignora que lo que tenemos el hábito de llamar educación en un sentido estricto no constituye más que una parte muy pequeña de la educación efectiva de todo hombre; no se ve ya que las formas y los contenidos de la vida cotidiana actúan poderosamente, e incluso de manera determinante, sobre la formación interior tanto en el bien como en el mal. Una educación que no está en armonía, sino en contradicción con estas formas reales de vida, es objetivamente impotente; pero puede con facilidad traducirse también subjetivamente en hipocresía (por ejemplo, niños educados en contra de la guerra que, al mismo tiempo, escuchan la radio norteamericana o son inculcados por sus padres en el sentido de la prensa de Wall Street, etc.).

¿Implicarían estas observaciones la espera fatalista del nacimiento automático del hombre nuevo? No. La influencia del medio cotidiano, en efecto, y el hábito que de este se deriva no son nunca mecánicamente unívocos, ni están orientados en una única dirección. Marx ya había percibido que, en la sociedad capitalista, incluso la pertenencia del individuo a una clase determina en sí misma elementos accidentales: estos accidentes pueden ser tanto provocados como obstaculizados en su desarrollo. El capitalismo induce en general a un "individualismo zoológico" (Gorki), pero al mismo tiempo, en el propio seno de la sociedad capitalista, el trabajo de empresas y la lucha de clases pueden también inducir a la solidaridad.

Decimos pueden porque incluso esta influencia está llena de contradicciones y no está exenta de caracteres fortuitos. Pero, más allá de toda clase de contradicción, se forman verdaderos puntos de apoyo y efectivos movimientos progresistas en los que puede insertarse el plan educativo.

Naturalmente, tales contradicciones y tales corrientes se encuentran también en otras capas de la sociedad y se pueden encontrar en ellas puntos de apoyo (experiencia de la guerra, del fascismo).

En segundo lugar, sin embargo, incluso las condiciones sociales, lo que Lenin designó las bases objetivas del hábito, pueden ser transformadas o al menos modificadas por su acción sobre los hombres. La nueva democracia prevé las reformas oportunas en

el plan económico—eventualidad de la influencia psicológico-moral del movimiento de camaradería (Genossenschaft) sobre los campesinos, etc.—. Es necesario agregar a esto el despertar, en la población trabajadora, de la conciencia de su posición social. Incluso está ahí el punto central del problema educativo en la nueva democracia. Aquí solo podemos enumerar los puntos principales: variación de las posiciones económicas más influyentes, variación de la relación entre el Estado y la economía (la dominación anónima de las "doscientas familias" es sustituida por la dirección pública de la economía en el seno de los miembros del pueblo), cambio en la composición de la organización del Estado. También aquí es necesaria una prioridad de la variación política sobre la educación de los nuevos cuadros. La formación de los nuevos cuadros es absolutamente indispensable para todos estos objetivos; pero también es válida la observación de Hegel según la cual los hombres deben aprender a nadar en el agua. Sólo a través de todos estos cambios, como a través del cambio en las condiciones de vida de la población trabajadora, puede nacer en esta última una conciencia nueva, una reacción diferente con respecto al Estado y a la economía y solo a partir de ese movimiento el pueblo puede considerar al Estado y a la economía como sus propios órganos y no como poderes extraños y hostiles. Naturalmente, se produce aquí una influencia dialéctica recíproca: la vanguardia del pueblo trabajador posee ya hoy esta conciencia y sus organizaciones de masa tienden a introducirla todavía más profundamente entre los trabajadores. El plan educativo en sentido estricto con razón solo puede ser elaborado si la educación es concebida como un momento, y un momento muy importante, en el conjunto del proceso.

Todos estos problemas no son importantes sino en la práctica, pero se enlazan estrechamente con la visión general, filosófica y marxista de la vida. De acuerdo con nuestra concepción, el hombre se forma en su trabajo y a través de su trabajo. El hombre social nuevo se forma al mismo tiempo que construye la sociedad nueva.

Una sociedad nueva elabora siempre una cultura nueva. Y es aquí donde se formula la pregunta: "¿Hasta qué punto esta cultura es verdaderamente nueva? ¿Cuál es su relación con la cultura del pasado?" La pregunta ya fue realizada en el inicio del socialismo. Lenin siempre rechazó cualquier proclama de novedad

absoluta (discusión con Bujarin sobre el imperialismo). Toda su teoría de la tradición es la teoría de la continuidad social de la cultura. Es necesario entender por esta una continuidad en el sentido dialéctico, es decir, de características tales que, al mismo tiempo, contiene la discontinuidad, la formación de la novedad cualitativa, el salto. El marxismo recibió en su filosofía, elaborándolos de nuevo desde el ángulo del materialismo, las *Knotenlinien des Massverhältnisse*² de Hegel: las revoluciones son momentos decisivos de la continuidad histórica.

Todo esto es extraordinariamente importante para las nuevas democracias en cuyo advenimiento, generalmente, no se hallan tales saltos cualitativos. Es entonces todavía más necesario ver con claridad lo que puede ser acogido del pasado y, eventualmente, de qué forma. No podemos, por el momento, sino hacer breves alusiones a algunos grupos de problemas.

En primer lugar, es necesario luchar contra la democracia formal y su ideología. La ideología formal se emplea hoy cada vez más para servir como de pantalla a la reacción y al fascismo. Por otra parte, las masas, que precisamente ahora fueron liberadas de la opresión fascista, exigen con razón una más amplia democracia. Así, se presenta la necesidad de examinar de nuevo el patrimonio entero de la evolución democrática desde el punto de vista político, social, jurídico, etc. Un examen de los problemas centrales de la grandeza y de los límites de la Revolución Francesa, una crítica de las revoluciones del siglo XIX y XX, es absolutamente necesaria. Es todavía más necesario extraer una enseñanza de la experiencia de la gran revolución rusa y estudiar cuáles son las fases democráticas de esta nueva revolución que pueden ser asumidas y aplicadas en la cultura de países de economía no socialista y, sobre todo, de qué forma eso es posible.

La lucha contra la ideología burguesa decadente es, también ella, muy importante; pero la ideología del vanguardismo en los medios de izquierda, e incluso en los marxistas, es a menudo un obstáculo para aquella. En efecto, se tiene el hábito de considerar, sin ninguna crítica, que cualquier innovación cultural es indudablemente progresista y revolucionaria. Ahí ha de incluirse, según nuestro criterio, un examen y una crítica necesarios, ambos muy precisos, de semejantes posiciones, derivados del contenido social concreto. No podemos, una vez más, entrar en detalles, sino solo tratar superficialmente los principales problemas.

Me refiero, sobre todo, a la concepción nihilista del mundo. Es necesario llegar a comprender muy claramente la relación de la ideología fascista con el nihilismo y el irracionalismo modernos. En efecto, estas tendencias tienen profundas raíces incluso en los intelectuales comunistas, y son numerosos los que no reconocen en Nietzsche, en Spengler y en el existencialismo las tendencias fundamentales del nihilismo. Es necesario agregar a esto el hecho de que la esencia de la concepción nihilista del mundo domina —a menudo, es verdad, de manera inconsciente— el arte y la literatura más recientes. Esto es muy comprensible, puesto que la destrucción del hombre en la sociedad capitalista es un hecho inherente a la vida, hasta tal punto fundamental que no puede dejar de reflejarse incluso en el arte. Pero este problema debe concretarse, aunque no por la sola consideración de las visiones filosóficas generales en tanto tales. También debemos rechazar enérgicamente cualquier nihilismo, pero no excluir, no obstante, como petición de principio, la posibilidad de que obras de arte notables se inspiren en una posición de problematismo.

Se puede encontrar un criterio para juzgar el valor del contenido descubriendo los fundamentos sociales de la decadencia ideológica. El punto central de esto es el alejamiento de la cultura respecto de los grandes intereses del pueblo trabajador y, entonces, de la nación y de la humanidad. El imperialismo no solo alimenta ideologías decadentes sobre el embrutecimiento colectivo de las masas sino que también alimenta, involuntariamente, en los intelectuales un sentido aristocrático falso³ de su cultura. Decimos involuntariamente porque los movimientos ideológicos están animados casi siempre por sentimientos, en un comienzo, totalmente contrarios. Su contenido es, en efecto, un rechazo vigoroso de los intelectuales honestos con respecto a la anticultura capitalista, un rechazo del empobrecimiento, del desmoronamiento del hombre en el sistema del monopolio capitalista. Pero como estas rebeliones no tienen ni una base social ni ningún vínculo con las corrientes populares progresistas, terminan generalmente equivocándose de dirección. Es así que resulta, entonces, un proceso de interiorización, los excesos y las lamentaciones del subjetivismo desenfrenado, la pérdida completa de las perspectivas histórico-sociales y de todo esto nace el nihilismo.

La tendencia al nihilismo está incluso reforzada por el hecho de que, dadas estas premisas, aun en los intelectuales hones-

tamente desolados, se desarrolla generalmente una tendencia al narcisismo, es decir, una tendencia a una introspección excesiva y a una autocomplacencia enfermiza. Si estas condiciones provocan un choque con el medio ambiente social, y esto parece absurdo, nace entonces espontáneamente un sentido aristocrático, un desprecio de la masa.

Se deriva necesariamente de este estado de cosas que un intelectual, incluso si está animado por las mejores intenciones, se encuentra indefenso frente a las ideologías reaccionarias; y esto tanto más cuanto que la extrema reacción toma actitudes de liberación, de revolución, de anticapitalismo. La reacción imperialista se vuelve todavía más consciente de las posibilidades que se le ofrecen. Ve siempre mejor cómo utilizar para su provecho el nuevo sentido aristocrático, el nihilismo sin horizontes, las ideologías hostiles a las masas. (Personalidades como las de Céline⁴, Malraux⁵, Koestler⁶ son ejemplos típicos de esto.) Pero si incluso individualmente no se va tan lejos, la revuelta, provocada por la decadencia, contra la pasividad social, incluso cuando ella se acompaña de una simpatía subjetiva por el progreso, es objetivamente un punto de apoyo para la reacción.

Contra tales ideologías se impone la lucha más firme. Pero cuando se trata de cuestiones culturales, y sobre todo de cuestiones artísticas y literarias, nace siempre una dificultad en nombre de la libertad amenazada. (Incluso aquí la lucha ideológica exige una precisión en cuanto al concepto de libertad, que no debe ser entendido en un sentido formalista. Incluso si se admite la importancia superior del arte, de la literatura, de la filosofía, no se permite ni al arte, ni a la literatura, ni a la filosofía ofrecer ningún pretexto para la difusión de la concepción reaccionaria, total o parcialmente fascista).

En este ámbito, la libertad de pensamiento es absolutamente necesaria para la creación artística y para la crítica. Y de nuevo encontramos, incluso en los marxistas, casos extremos de error. Por una parte, un control burocrático excesivo de los fenómenos culturales; por otra, la tendencia, en el campo de la cultura, a conceder la libertad a todas las opiniones, cualesquiera que sean. Pero cuando hablamos de la libertad de la crítica, entendemos ante todo la libertad de la crítica marxista contra la cultura burguesa decadente, incluso si esta última se enorgullece de nombres célebres en el mundo entero y si se infiltra hasta en nuestras filas.

El Partido Comunista en tanto tal no posee, ciertamente, una estética en el sentido de que la aceptación en el seno del partido exigiría de antemano una profesión de fe artística en particular. Pero los marxistas tienen una filosofía, una ética, una estética, una cultura marxistas que tienden a imponer tanto dentro como fuera del partido con las armas de la convicción ideológica. Todas estas disciplinas del marxismo deben elaborarse como petición de principio, concretarse en vista de las tareas específicas de nuestro tiempo, y hay aquí un vasto campo de trabajo que se nos ofrece.

3. El problema de la tradición

“El marxismo pudo alcanzar su significación histórica mundial como ideología del proletariado revolucionario porque no rechazó las conquistas más válidas de la era burguesa. Al contrario, adoptó y elaboró todo lo que se había hecho de apreciable en el curso del desarrollo del pensamiento y de la cultura humanos durante mil años.” Esta constatación de Lenin no está para nada en contradicción con el hecho de que el marxismo es algo cualitativamente nuevo, un hito decisivo en la historia del pensamiento. Es precisamente porque asumió todas las corrientes progresistas en el desarrollo de la humanidad, en el triple sentido que le otorga Hegel (es decir, las anuló, conservó y elevó a un plano más alto), que el marxismo pudo ser ese hito.

Bastará con trasladarse a un momento de la historia de la filosofía para percibir la amplitud de este cambio. En el período premarxista, la historia de la filosofía conoce una doble lucha: el materialismo combate contra el idealismo, la dialéctica contra el pensamiento metafísico. Estas dos líneas de combate tienen perpetuas interferencias y, en el período premarxista, el idealismo, a menudo el agente del pensamiento dialéctico, posee una significación progresista determinada, una eficacia científica particular. Luego del nacimiento del materialismo dialéctico, la lucha se simplifica: la dialéctica materialista se opone al idealismo metafísico que se vuelve todavía más reaccionario y estéril.

Señalaremos, además, en qué el marxismo da a la praxis una posición enteramente nueva en el conjunto de la relación filosófica. En la filosofía precedente, la praxis era despreciada en favor

de la contemplación del sabio (los antiguos, Spinoza⁷, Hegel); o bien, si se ponía el acento sobre ella, eso implicaba una limitación de la teoría, un subjetivismo (Kant). Incluso para lo que forma parte de este problema, el marxismo sostiene una visión filosófica del mundo enteramente nueva.

Poner de relieve, tanto como lo hacemos, la novedad del marxismo no se opone, no obstante, a la necesidad de admitir un patrimonio hereditario. Pero ahí reside la dificultad: es necesario tomar como punto de apoyo las cumbres más auténticas del desarrollo histórico presente. Así, para atenernos a las épocas que nos resultan más cercanas, debemos considerar como herencia esencial: la gran filosofía materialista de los siglos XVII y XVIII, el desarrollo del método dialéctico en la filosofía clásica alemana, la economía clásica hasta Ricardo, la disolución de su escuela y los clásicos del socialismo utópico, los grandes historiadores de comienzos del siglo XIX, las corrientes democráticas y revolucionarias en Rusia.

Sólo una nueva elaboración crítica de esta herencia puede permitir una lucha firme y victoriosa contra la decadencia ideológica, contra Kierkegaard, Nietzsche y sus discípulos, contra la economía subjetivista, contra la falsificación metódica de la historia. El rechazo general de las corrientes modernas en las ciencias sociales no excluye, naturalmente, la posibilidad de sacar útiles enseñanzas de sus indagaciones concretas, de sus investigaciones particulares. Pero, para utilizar sus resultados, se requiere la más grande prudencia, pues entre método y constatación positiva existen a menudo vínculos estrechos que pueden inducir al error.

Naturalmente el marxismo, incluso en las cuestiones ideológicas, se funda sobre el principio de la arritmia. De esto derivan, para la situación actual, dos grupos de problemas principales.

En primer lugar, el enorme desarrollo y la crisis interna simultánea de las ciencias naturales. El desarrollo ininterrumpido y ascendente de las ciencias exactas de la naturaleza que se verifica en medio de la decadencia general de la burguesía, es una necesidad económica. No obstante, la decadencia se refleja, particularmente luego del inicio del período imperialista, en las consecuencias filosóficas cada vez más reaccionarias que se derivan de las conquistas científicas. Mientras que, en la edad de oro de la cultura burguesa, era precisamente la generalización filosófica de los resultados y métodos de las ciencias naturales lo que

ofreció el principal elemento de progreso para el pensamiento humano; hoy, por el contrario, la filosofía de las ciencias naturales desempeña generalmente la función opuesta.

Hay ahí, entonces, una gran tarea para la filosofía marxista. Como objetivamente todos los resultados de las ciencias modernas de la naturaleza se apoyan interiormente en el materialismo dialéctico, habría que poner en evidencia, en los métodos y los resultados, la dialéctica materialista que se oculta en ellos y revelarla. En efecto, una refutación general de carácter teórico y metodológico, o sea, la demostración de que las generalizaciones filosóficas de la ciencia moderna son idealistas, aunque sea en sí misma exacta y útil, es completamente insuficiente. En efecto, sería indispensable presentar, simultáneamente con esta refutación, una exposición concreta del problema verdadero sobre la base del materialismo dialéctico, para poder demostrar concretamente cómo, basándose en el materialismo dialéctico, pueden resolverse problemas por otro lado insolubles, o compromisos artificiosos.

El segundo grupo de problemas lo ofrecen la literatura y el arte modernos. También ahí la situación es muy confusa, a menudo para los propios marxistas. Por un lado, el contenido aislado artificialmente es considerado de manera aislada y se acepta solo un arte abiertamente revolucionario, abiertamente proletario rechazando en bloque todo el resto. O bien se aísla artificialmente la forma artística. Se tiene entonces la idea falsa de que la revolución social debe provocar en el ámbito del arte, en un paralelismo automático, una revolución formal, como si solo la revolución formal pudiera ser la expresión adecuada de la revolución real. Desde este punto de vista, todo el arte del pasado aparecía como envejecido, mezquinamente burgués y solo el vanguardismo moderno sería verdaderamente revolucionario.

Esta falsa antinomia conduce a numerosas tomas de posición erróneas. En primer lugar, no se reconoce como arte verdadero sino al arte directamente combativo y uno se atiene a una concepción mucho más limitada de lo que Lenin llamaba "adhesión al partido". O bien, en algunos marxistas, hay un refugio, en lo que concierne a los problemas de la forma y del estilo, en la abstención mental, y se renuncia completamente, por la estética, a "la adhesión al partido".

Frente a todo esto, debemos volver a la objetividad de nuestro método. Debemos preguntarnos: ¿qué representa objetiva-

mente la obra de arte que, en sí misma, es relativamente independiente del programa ideológico del autor? Por esta razón el objeto de la toma de posición marxista no es la intención del autor, sino la realidad artística de su obra. Frente a ella, uno no puede abstenerse de hacer un juicio sobre la forma y el estilo, y no puede tampoco abandonarse la cuestión a las limitaciones del gusto personal. Es inútil hacer notar que el fundamento de la toma de posición marxista en lo que concierne también a la cuestión de la forma y del estilo no es de ninguna manera formal. La pregunta que debe formularse es la siguiente: ¿cuál es la influencia posible de una corriente estilística determinada, en general, y del estilo de un artista, de una obra, en particular?

Esta manera de plantear el problema implica una actitud definida y precisa con respecto a las cuestiones fundamentales de la estética, y en primer lugar, con respecto a la cuestión de la proyección de la realidad en la obra de arte y del carácter específico de la representación artística. Esto implica ante todo la lucha contra la teoría y la práctica de la reproducción dialéctica y fotográfica (naturalismo), y, por otra parte, la lucha contra la traición a la verdad, contra un contenido y una forma falsos. Además, hay que reconocer y sacar a la luz la función humanista del arte, que es un medio de salvación para el hombre y lo humano en épocas desfavorables, y un perfeccionamiento en las épocas propicias. El arte muestra la vida dolorosa y la victoria final del principio humano, de su ingeniosidad, y el carácter típico de la vida individual. Este principio general humanista procura que el arte sea algo irremplazable en el nacimiento y la evolución de la humanidad. No es sino partiendo de estos principios que es posible fundar filosóficamente la toma de posición marxista a favor del gran realismo (de Homero a Gorki); no es sino partiendo de estos principios que se vuelve posible una evaluación exacta del pasado y del presente.

Exponer el carácter problemático del presente es una cuestión de importancia particular. El empobrecimiento y la deformación del hombre bajo el capitalismo, y particularmente bajo el imperialismo y el fascismo, ofrecen una base para la crítica marxista. La reacción del arte frente a este proceso objetivo y social debe ser siempre examinada concretamente. En efecto, es muy posible que nazca —y esto se produjo efectivamente algunas veces— un arte realista notable, opuesto, en cierta forma, a la co-

rriente de la época. Junto a esto, es igualmente necesario reconocer la honestidad de la protesta, desviada por otro lado contra nuestra época, al mismo tiempo que se pone de relieve, desde luego, el carácter problemático de sus resultados. No obstante, la mayor parte del arte nuevo tiene como fundamento filosófico —a veces, inconscientemente— la corriente ideológica que domina a la burguesía, o sea, el nihilismo, y, en general, las formas de vanguardia no son a menudo sino la expresión artística de este nihilismo. Naturalmente, para evitar cualquier superficialidad, es necesario reconocer el concepto artificioso, por un lado, de perspectivas futuras y de optimismo y, por el otro, de nihilismo. (Los críticos demócratas rusos nos dieron estudios ejemplares sobre estos problemas⁸.)

4. Problemas de ética

Los problemas éticos constituyen un grupo particular. No es por azar que tienen una posición central en la crisis ideológica de nuestra época. En efecto, rara vez la humanidad se encontró tan conscientemente como hoy frente a la decisión a tomar sobre su propio destino. Ya sea en la vasta conjunción histórica mundial (guerra o paz, problemas de la nueva democracia, etc.), ya sea en cualquier acto de su vida individual, los hombres están siempre ubicados nuevamente frente a una elección. Ayer se trataba de decidir a favor o en contra del fascismo, y, con cada cambio político cotidiano, el hombre se encuentra hoy en día frente a una elección cargada de consecuencias. Problemas de este género se presentaron, naturalmente, en otros tiempos. Pero en las épocas revolucionarias, preguntas de esta clase se plantean con mucha más aspereza y exigen un compromiso totalmente distinto que los llamados períodos de tranquilidad, en la medida en que las consecuencias que cualquier decisión puede acarrear, son mucho más inmediatamente visibles y perceptibles. Es necesario agregar a esto que nuestra época, como consecuencia de las conmociones revolucionarias que se repiten desde hace decenas de años, despertó en los hombres una consciencia más fuerte, un sentido de la responsabilidad más agudo que el que se encontraba en otras épocas, como el período que siguió a la Primera Guerra Mundial.

Y uno se pregunta esto: ¿es posible optar todavía? ¿Es posible una decisión, ya sea individual o socialmente? Y, en caso afirmativo, ¿hasta qué punto esta decisión se puede unir al reconocimiento de la necesidad histórica? ¿Tiene el individuo definido por su comportamiento moral una influencia sobre los hechos históricos? (el estado de malestar de las clases permite explicar la difusión del existencialismo). Todos estos interrogantes son problemas fundamentales dialécticos. A nosotros, marxistas, se nos presenta también la pregunta: ¿existe una ética marxista, es decir, una ética particular en el interior del marxismo? ¿No es simplemente la ejecución de las órdenes del Partido, ella misma, toda la ética marxista? Estas preguntas exigen de nosotros una respuesta definida y precisa, sobre todo para concretar la consideración filosófica marxista del mundo, y, por ende, para conducir la lucha contra la ideología burguesa, que opone a la ética marxista formas diversas que pretenden, por sí solas, constituir una ética frente a la amoralidad del marxismo.

Creemos que es necesario responder a una pregunta de tales características desde el punto de vista del método marxista, diciendo que la ética es una parte, una fase de la praxis humana en su conjunto. Es importante aquí, al igual que para la estética, romper con la pretendida autonomía, sostenida por la filosofía burguesa, de las diversas posiciones que el hombre toma, con respecto a la realidad, en los diferentes ámbitos. La filosofía burguesa aísla la ética del resto de la praxis humana, lo que provoca, por ejemplo, una oposición falsa entre moralidad y legalidad; aísla la ética del conocimiento humano, lo que permite llegar a los pantanos del irracionalismo (ética existencialista); aísla la ética de la historia, por ejemplo, en lo atemporal de la moral kantiana; o bien, si reconoce la historia, se hunde en un nihilismo relativista, limita la ética a la interioridad de la decisión individual abstracta y crea un dilema aparente entre la ética interior y exterior (del sentimiento y de la obediencia).

Estos contrastes no se derivan, de ninguna manera, de los desarrollos immanentes de la filosofía. En cada uno de ellos se refleja de modo diferente la influencia de la división capitalista del trabajo sobre el ser y el pensamiento del hombre. Todas las preguntas irresolubles, todas las antinomias irreductibles, todos los problemas aparentes de la ética burguesa son un reflejo de la estructura y del desarrollo de la sociedad burguesa sobre la concepción de la praxis.

Por esto, también es ahí indispensable hacer la crítica del patrimonio tradicional. Debemos nuevamente tener en cuenta las corrientes progresistas de la ética científica, desde Spinoza hasta la Ilustración; la corriente de la generalización dialéctica en Hegel y, remontándonos hacia atrás, no descuidar el sentido social, tan vigorosamente acentuado, de la ética de los antiguos. De nuevo, naturalmente, se trata de reelaborar críticamente la tradición. Al mismo tiempo, es importante presentar una enérgica oposición crítica frente al individualismo ético, posterior a Kant, que culmina en el existencialismo —en este último, la ética ya se ha vuelto nihilista—.

Pero, planteada la crítica, en la gran tradición de la praxis humana se encuentra también una herencia inextinguible para la ética marxista, y Lenin lo reconoció expresamente en su teoría del hábito.

La sociedad burguesa separa al hombre público del privado, “al ciudadano del burgués”⁹. El desarrollo de esta sociedad provoca obligatoriamente una atrofia del lado ciudadano del hombre, lado desde el comienzo abstracto y contradictorio en la sociedad burguesa. Luego de haber establecido la necesidad objetiva de este proceso, es necesario constatar que limitar al hombre únicamente al lado privado de su personalidad, es una mutilación del hombre completo y verdadero, a pesar de que gradualmente el individualismo burgués, incluso el más desolado, pueda sentirse cómodo en esta mutilación.

La lucha por el advenimiento del hombre completo es una vieja consigna de la democracia revolucionaria, y esta palabra puede ser renovada hoy bajo circunstancias incomparablemente más favorables para su realización que cualquiera de las anteriores, aunque su realización total no puede venir sino del socialismo. Pero se debe comprender y poner en evidencia, precisamente frente a la ideología burguesa, que sin una participación activa en la vida pública, el hombre no podría estar completo. Es necesario observar que la democracia verdadera se expresa, y en esto consiste precisamente su contraste esencial con la democracia formal, en el hecho de que tiende a unir del modo más intenso y plurilateral, la actividad privada de cada hombre con la vida pública. La verdadera, la nueva democracia crea por todas partes conjunciones efectivas y dialécticas entre la vida pública y la vida privada. Sin duda, objetivamente, el hombre siempre formó par-

te de la vida pública. Este aspecto del desarrollo social puede ser observado con una evidencia particular en la crisis del imperialismo, pero en sí mismo solamente, mientras que el individuo se convierte ininterrumpidamente y cada vez más en un objeto sometido a la vida pública: categorías del existencialismo como las del ser intra-humano (Mit-sein) y el ser en el mundo (in der Welt sein) expresan esta situación con una evidencia caricaturesca.

En la nueva democracia se produce un cambio esencial: el hombre vive estas conjunciones entre la vida pública y la vida privada como un sujeto activo y no como un objeto pasivo.

El cambio se produce también en el plano de la consideración filosófica del mundo. En la sociedad burguesa, la vida pública es el ámbito abstracto de las cuestiones "generales", mientras que todo lo que es concreto (economía, etc.) pertenece al ámbito de la vida privada. El motivo interior de esta situación es la teoría clásica de la economía popular burguesa, la idea de que el movimiento descontrolado e inmanente de la vida económica produce espontáneamente el bienestar general, el despliegue de todas las posibilidades humanas.

Esta concepción era una ilusión justificada en la época de Smith y de Ricardo. Pero se convierte en hipocresía desde que la economía capitalista demostró en la práctica que lo contrario es verdadero, y esta hipocresía es, todavía hoy, el principio secreto de la moral burguesa. Si Nietzsche, en el curso de su crítica ética, tiene a veces puntos de contacto con los moralistas del período precedente —por ejemplo, con Mandeville¹⁰—, el contacto no es más que aparente y sus declaraciones van en direcciones diametralmente opuestas.

Todavía más importante es el hecho de que cualquier ética burguesa parte, conscientemente o no, del principio según el cual la libertad de una persona es necesariamente el límite de la libertad de otra persona y la ética tiene la misión de salvaguardar la pureza moral del acto ético en un mundo de tales características. De esto se deriva, en primer lugar, la oposición entre la legalidad (el mínimo ético) y la moralidad; luego, la absorción del hombre por su vida interior y por su vida privada únicamente.

La objetividad es, o bien rechazada, o bien transferida, en la trascendencia. La ética nueva afirma en primer lugar, por el contrario, que el hombre social (el Mitmensch) no es para todos los otros un límite, sino un factor esencial de su libertad. No es sino

en una sociedad libre que el individuo puede verdaderamente ser libre. De esto se deriva también un concepto nuevo del desarrollo de la personalidad. Mientras que la ética burguesa no busca esto último sino en el fortalecimiento y la expansión de la individualidad aislada, para el marxismo el desarrollo de la personalidad siempre significó riqueza de vida y, sobre todo, riqueza de las relaciones humanas más diversas, campo abierto para las diversas actividades humanas. El hombre que oprime y que explota a otros hombres no puede ni él mismo, ni individualmente, ser libre—(incluso los estoicos y Epicuro reconocieron esto de una forma negativa).

Reconocer que la libertad consiste en la necesidad de la que se ha tomado consciencia, es una base de la ética marxista. Íntimamente vinculado con esto está el hecho de que los hombres se sienten parte del género humano. Repito aquí una vez más, objetivamente, que siempre ha sido así. Pero hoy esto se ha convertido en un motivo consciente de la acción práctica y hay aquí una diferencia cualitativa. Constituye una característica esencial de nuestra época el hecho de que se haya realizado concretamente la relación entre las conjunciones inmediatamente colectivas en las que el hombre se encuentra actuando, y el desarrollo general de la humanidad. La relación del individuo con su clase —esto no es válido naturalmente sino para las clases trabajadoras del pueblo y, sobre todo, para el proletariado— se revela en relación con el destino del género humano.

La consciencia de estas relaciones, es decir, su transposición en la praxis consciente de la vida cotidiana, borra los últimos restos de animalidad, cuya característica es precisamente la inconsciencia de la especie en el individuo. El despertar de la consciencia individual en la vida colectiva inconsciente fue un progreso enorme de la historia. Hoy vivimos en un grado cualitativamente más alto del mismo proceso: el despertar de la consciencia de la especie humana en el individuo. Hasta el presente, en todas las precedentes configuraciones históricas de la colectividad, cuyo conjunto constituye el género humano, un individualismo zoológico de forma colectiva dominó siempre sobre todo en las naciones. Ya desde hace un cierto tiempo se ha producido una cierta humanización del individuo, pero la consciencia de la relación con el destino de la especie humana aflora hoy por primera vez en la consciencia de clase del proletariado. Humanizar la cons-

ciencia nacional en oposición al imperialismo que alimenta el individualismo zoológico de las naciones: este es el gran problema actual.

En la base de todas estas concepciones se encuentra la visión general marxista del mundo: somos nosotros los que hacemos la historia, somos nosotros los que formamos nuestro destino.

Se sabe que Engels ubicó precisamente al inicio de la historia de la humanidad esta autoconstrucción del hombre por su trabajo. La consciencia de lo que los hombres realizan, de su modo de autoconstrucción, nació solo en forma gradual, de un modo muy discontinuo a lo largo de la historia. La consciencia ahora despierta, o sea, la autoconciencia de la especie humana, nos abre la perspectiva de que "la prehistoria de la humanidad" está concluida. La autoconstrucción del hombre tomó un nuevo matiz, es decir, se establece, siguiendo la corriente general, un vínculo entre la autoedificación de sí y la de la humanidad. En este proceso de conjunto, la ética es un factor de unión muy importante. Es precisamente porque renuncia a cualquier autonomía, y porque conscientemente se considera como un momento en la praxis general de la humanidad, que la ética puede convertirse en un momento de este enorme proceso de transformación, de esta real humanización de la humanidad.

5. Problemas de la religión

De lo que hemos dicho hasta el presente se deduce claramente el abismo infranqueable que existe entre la religión y el marxismo. El conocimiento de la dialéctica en la naturaleza nos da una imagen del mundo fundada en el automovimiento del mundo mismo. (Recuérdese la polémica de Engels con Newton, contra la concepción del mundo considerado como un reloj al que se le dio cuerda¹¹.) El materialismo histórico, y en él la ética marxista, nos ofrece el dinamismo espontáneo de la humanidad, su autoconstrucción.

Por más que se admita que se puede, e incluso que se debe, desear la colaboración práctica y política con el mayor número posible de hombres de mentalidad religiosa, este abismo que separa las dos concepciones del mundo y de la vida no puede y no debe ser franqueado a través de ningún puente. También ahí se cae en dos errores excesivos. Hay una oposición de extrema iz-

quierda contra la certera táctica de los partidos marxistas que buscan una colaboración íntima con todos los hombres y con los grupos de mentalidad democrática, al margen de su confesión filosófica o religiosa.

Cerrarse a la necesidad de un trabajo común es un sectarismo de pequeñez de espíritu. Lenin, quien nos precedió en una generación, ya advertía que era inadmisibile permitir el fraccionamiento de las fuerzas de la lucha verdaderamente revolucionaria, de la lucha económica y política, por apego a opiniones muy secundarias y a fantasmas. Ahora que se trata de combatir los últimos restos del fascismo y sus tentativas de restauración, y de construir la democracia nueva, poner en evidencia y exacerbar las diferencias de posiciones filosóficas en la concepción del mundo es ofrecer un punto de apoyo a la reacción.

Por otra parte, una evaluación mal comprendida y exagerada de esta verdad engendra concesiones superfluas a las posiciones religiosas; por ejemplo, conceder que es posible llegar a un acuerdo filosófico con las religiones con respecto a los problemas éticos. Pensamos que tales maneras de ver son falsas. Nadie podría negar la gran significación histórica de la ética cristiana, por ejemplo, en el sermón de la montaña, en la historia de los apóstoles, etc.; pero también aquí el abismo permanece infranqueable, porque el punto central de toda la trascendencia, de cualquier auxilio supraterráneo, es la negación de la autoconstrucción de la humanidad.

La ausencia de cualquier ilusión con respecto a estas diferencias no puede y no debe de ninguna manera, no obstante, impedir un avance concertado en la táctica. Incluso es falso creer que haciendo concesiones filosóficas, y disimulando el contraste filosófico, pueda nacer entre los marxistas y los hombres religiosos una atmósfera de mayor confianza. En efecto, estas concepciones no pueden sino ser experimentadas por estos últimos como hipócritas y tener, desde el punto de vista de la táctica, una influencia negativa. Muy por el contrario, la nitidez en las cuestiones filosóficas, unida a la sinceridad en la colaboración política y al honesto deseo de prevenirse contra todas las diferencias políticas solo con los medios de la democracia, puede crear una atmósfera de confianza recíproca.

Marx y Lenin reconocieron claramente la base social de los sentimientos religiosos modernos, es decir, su naturaleza social.

Se producen en virtud del terror en apariencia inexorable de la vida capitalista y de su inseguridad. A la luz de esta constatación, el hecho de que durante el fascismo, la guerra y la postguerra, la influencia de las religiones se haya intensificado, y no debilitado, ya no sorprende. Los marxistas deben, entonces, orientar la atención de las masas, en lo sucesivo movilizadas, hacia lo que hay de socialmente esencial en nuestra época, es decir, la liberación efectiva, el aniquilamiento del fascismo, la lucha contra el imperialismo y la guerra, etc. Todo esto es conocido por cualquiera que se ocupe del problema. Desde el punto de vista teórico, es importante reconocer que esto no está en contradicción con el marxismo (que, en tanto materialismo, es ateo). Se debe comprender que las raíces sociales de las religiones pueden ser liquidadas, solo sobre la base de la crítica de Lenin, con una muy grande lentitud y de manera discontinua y que, mientras se espera la educación materialista de la vanguardia de los obreros y de los campesinos, puede e incluso debe continuar sin traba; finalmente, la alianza con los hombres honestamente progresistas pero religiosos puede consolidarse justamente sobre esta base.

Un problema particular, que es apenas necesario tratar aquí, es el ateísmo moderno de una parte de los intelectuales. Este ateísmo se produjo gradualmente a lo largo de los siglos XIX y XX. En un primer momento, se trataba solo de un desaliento y de una desolación subjetivamente dolorosos; luego, tomó de estos últimos su impulso el ateísmo religioso de Nietzsche y de algunos personajes de Dostoyevski. Heidegger y Sartre nos dieron más tarde una filosofía del ateísmo religioso. El nihilismo siempre fue un elemento más activo de esta evolución y, paralelamente, la predisposición constante de este estado mental para acoger cualquier corriente reaccionaria decadente.

Creemos que aquí es necesaria una lucha ideológica a muerte; también es preciso demostrar que este ateísmo no impide de ninguna manera opiniones reaccionarias. En efecto, para nosotros el ateísmo no es sino una de las numerosas consecuencias, y precisamente una de las consecuencias negativas, del materialismo, y del hecho de que el mundo está fundado sobre el dinamismo espontáneo afirmado por el materialismo, como también de que, desde que la humanidad se despertó a la conciencia social, existe un dinamismo consciente y autoconsciente de la sociedad. Dios desapareció y no dejó un vacío. Por el contrario, en Nietz-

che y los personajes de Dostoyevski, Dios está muerto. Antes, el mundo estaba pleno de significación, pleno de Dios; ahora, el mundo sin Dios es vacío y absurdo. Tampoco para Heidegger y Sartre hay Dios, pero para ellos el mundo también está abandonado a sí mismo y vacío. La exigencia religiosa permaneció y debía permanecer necesariamente, puesto que su base social, es decir, el horror y la inseguridad de la vida, es el hecho fundamental "ontológico" de esta filosofía. Es por esto que, a pesar del ateísmo, busca siempre una satisfacción místico-mitológica de la exigencia religiosa. Heidegger incluso pudo, a pesar de su ateísmo, aceptar las determinaciones conceptuales teológicas de Kierkegaard. Por el contrario, el ateísmo marxista forma parte de una praxis social que un día ofrecerá a todos los hombres una vida en la que las exigencias religiosas estarán completamente muertas. Estas no existen ya para quienes luchan conscientemente por este tiempo futuro. Y como el mundo real es considerado, entonces, como el campo de batalla de la autoliberación del hombre, el mundo sin Dios ya no es un mundo de prosaísmo desesperado. Por el contrario, nace el pathos de este sentido terrestre consumado, en el que todos los valores morales y espirituales que existieron hasta el presente bajo formas religiosas o semirreligiosas, se pusieron plenamente de relieve. Del hecho concreto de que el hombre se construye a sí mismo por su trabajo, y sobre la base de que la humanidad se está construyendo ella misma por su trabajo conscientemente colectivo, se deriva la serena pero patética autoconciencia del devenir de la humanidad, la conciencia de que nos encontramos en un hito de la historia y este pathos contiene el aspecto moral de la perspectiva de que la "prehistoria" humana está terminando.

Dado que el proceso histórico mundial es unitario, el ateísmo religioso nació de la misma situación mundial de la que nació el marxismo. Pero no es más que la caricatura mistificada de este. Ya Kierkegaard, y conscientemente, escribió una contraparte caricaturesca de las obras de juventud de Marx. Esta polaridad de posiciones se refleja en todos los problemas. Para los marxistas, el ateísmo es un momento del proceso general. Para el ateísmo religioso se presenta, en este punto, el problema filosófico religioso del individuo aislado en la sociedad capitalista. El marxismo se pronuncia por lo terrestre. El ateísmo religioso dice: "Dios murió o no hay ningún Dios; por lo tanto, el hombre debe desempeñar

el papel de Dios". Y, de este modo, pasa necesariamente a una unidad ecléctica del nihilismo y del misticismo.

6. Problemas de la nación

Asistimos a un derrumbamiento general cuyos problemas presentan en todas partes afinidades, incluso teniendo en cuenta las grandes diferencias nacionales. La lucha por la instalación de la nueva democracia plantea en todos lados problemas económicos y sociales muy similares, y en todos lados moviliza, a favor o en contra, fuerzas sociales casi equivalentes. Esto es inevitable, pues la similitud de las finalidades y de las corrientes de las clases debe producir agrupamientos semejantes, problemas tácticos semejantes, etc. No obstante —y no se trata de una contradicción— se observan en todos lados diferencias nacionales muy acentuadas. En general, las aspiraciones del proletariado y de los campesinos se asemejan, pero los medios de realización son en extremo diferentes. (Pensar, por ejemplo, en la actitud diferente de la democracia social en Francia y en Italia, en la influencia diferente del capitalismo sobre los partidos agrícolas de los diferentes países.) Esta situación no debe sorprender a nadie; ya el *Manifiesto Comunista* advertía que incluso la revolución internacional del proletariado se manifestaría al comienzo bajo formas nacionales¹².

Y aun así la situación actual va más allá de esta previsión y, por necesidad histórica, la mayoría de las naciones europeas se conformaron simultáneamente a la constitución de la clase burguesa y bajo la dirección de esta. Los puntos culminantes de este desarrollo son revelados por la gran Revolución Francesa. Es característico que todavía durante mucho tiempo, incluso durante la Restauración, la palabra "patriota" fuera casi sinónimo de revolucionario. Esta situación no se modificó sino más tarde, con la completa victoria de la burguesía, con la consolidación definitiva de la dominación burguesa. A partir de este momento, no solo la nación y las aspiraciones nacionales no coinciden ya con el progresismo (no se puede hablar más, de ningún modo, de revolución); no solo las corrientes nacionales apuntan cada vez más a la opresión y a la explotación de otros pueblos; no solo los intereses de la población trabajadora, incluso si coinciden inmediatamente con los grandes intereses nacionales, están subordinados

a los intereses limitados de la clase reaccionaria (gran propiedad en Italia, Hungría, etc. como causas de la emigración masiva), sino que se profundizan el contraste dialéctico, los presuntos intereses nacionales, por un lado, y los intereses de los pueblos, por el otro.

El internacionalismo del proletariado fue la primera respuesta polémica a este estado de cosas y despertó una posición a menudo heroica en la vanguardia proletaria. Tenía raíces profundas en el carácter y la consciencia social de la clase obrera y una profunda justificación histórica.

Pero, y las dos guerras mundiales lo demuestran, aquel era insuficiente para una oposición eficaz al sentimiento nacional inflamado por el imperialismo y chovinismo y exasperado por la demagogia en las grandes masas, e incluso en las masas obreras. Un victorioso rechazo del chovinismo imperialista puede ser ejecutado por las masas trabajadoras solamente denunciando su contradictorio carácter dialéctico en la vida nacional y manifestándolo en la praxis.

Este carácter contradictorio se manifiesta precisamente y con evidencia plena en la Segunda Guerra Mundial imperialista. Siempre fue cierto que cualquier pueblo está formado en realidad por "dos naciones", con intereses diametralmente opuestos. Pero el tiempo de la preparación de la Segunda Guerra Mundial e incluso esta pusieron aun más de relieve este contraste. La política de las "doscientas familias", el nacionalismo de la clase dominante llevan a la destrucción de la nación misma, están en contradicción evidente con los sentimientos nacionales sinceros, incluso de las masas uo proletarias. Esta política causó traiciones directas contra la patria, desarmó directamente a la nación frente a la lucha por sus reales intereses vitales e incluso por su verdadera existencia nacional (Polonia, Yugoslavia, Francia) y después de aventuras temerarias, excesos brutales del imperialismo chovinista, condujo a otros países al borde del abismo y puso igualmente en peligro a la nación en su existencia nacional (Alemania, Italia, Hungría). Aquello que, en épocas precedentes, había sido la traición de la patria por parte de grupos limitados (emigración de la nobleza en tiempos de la gran Revolución Francesa), es hoy un fenómeno de la masa dirigida por las doscientas familias, bajo la inspiración política de Wall Street. Por otra parte, en todos lados se observa un renacimiento nacional —económico, político y cultu-

ral— allí donde la lucha entre las dos naciones se termina con la victoria del “inferior”, con la victoria del pueblo trabajador.

Así, la lucha entre las “dos naciones” encuentra su terreno real y nacional. La oposición de los sentimientos nacionales plebeyos contra el imperialismo y el chovinismo adquiere una fisonomía cada vez más precisa: se convierte en la defensa de los verdaderos intereses nacionales. Pero reconocer los verdaderos intereses nacionales y concederles prioridad implica, al mismo tiempo, sin embargo, la superación del “individualismo zoológico” de las naciones capitalistas, de la ideología nihilista del “egoísmo sagrado” del “realismo teórico”. Simultáneamente se despiertan verdaderos sentimientos nacionales, la defensa de los intereses efectivos de la nación, de la parte de la nación oprimida hasta estos días, del pueblo excluido hasta entonces de las deliberaciones sobre el destino nacional —objeto y no sujeto de este destino—, excluido de la producción y de la participación en la cultura internacional. Es justamente ahora que las dos naciones se enfrentan en vista del renacimiento o de la disolución de cada nación.

Algunos marxistas se oponen a esta concepción de la situación y de las tareas que se derivan de ella, en nombre del internacionalismo socialista. Pero olvidan, sobre todo, que el socialismo realizado, tal como nos lo muestran los treinta años de la Unión Soviética, es la unión fraternal de la vida nacional de innumerables naciones grandes y pequeñas y que la realización del socialismo no implica un nivelamiento de las naciones sino que, por el contrario, ha producido —y esto sin debilitar la unidad socialista de la Unión Soviética, sino por el contrario reforzándola extraordinariamente— el florecimiento de las culturas nacionales hasta entonces atrofiadas. El proceso, paralelamente al contraste abierto, descrito anteriormente, de las dos naciones en los países capitalistas, puede orientar nuestra toma de posición con respecto a problemas nacionales. Tal vez nunca haya aparecido esta relación con tanta claridad como en el presente, si se consideran las nuevas democracias como una vía nueva y particular hacia el socialismo.

Estos marxistas olvidan, además, que una afirmación de la nación concebida así no está en contraste con el internacionalismo bien entendido. Ya dijo Marx que ningún pueblo que oprime a otro es verdaderamente libre. La libertad y, en consecuencia, la libertad de la vida y de la cultura nacionales, no es posible sino so-

bre la base del reconocimiento de la unidad entre los intereses de las naciones efectivas constituidas por el pueblo de los trabajadores y los intereses de un internacionalismo concreto. Antes de que la democracia degenerara en capitalismo, había en todos lados un internacionalismo democrático de este género que seguía siendo, al mismo tiempo, nacional, desde Anacharsis Clotz a Petöfi¹³, Gottfried Keller o Chernichevski. Sus aspiraciones zozobraron en la vida política concreta porque las revoluciones democráticas precedentes condujeron siempre a la dominación de la burguesía y del chovinismo agresivo, a la opresión de sus pueblos y de los pueblos extranjeros. La estructura interna político-social de la nueva democracia permite, si es en verdad aplicada, realizar este antiguo ideal revolucionario y democrático y una realización semejante abre al mismo tiempo la vía a la fraternidad socialista entre los pueblos. La novedad específica de la nueva democracia reside en el hecho de que ella comienza a realizar esta nueva forma de la unidad entre los pueblos aun antes de que sea instaurado el socialismo, mientras que en la Unión Soviética esta unidad pudo ser encaminada solo luego de su victoria.

Esta constelación de problemas impone a la filosofía marxista arduas tareas. La ciencia histórica del marxismo debe, en efecto, representar el pasado nacional como la lucha de dos naciones, como la vía que condujo a nuestro presente. La filosofía tiene por tarea elaborar los principios de semejante trabajo y controlar su aplicación; toda la herencia nacional debe ser revisada y todo lo que sirvió, o puede hoy servir a las tradiciones chovinistas opresivas, debe ser excluido irremisiblemente. Al mismo tiempo hay que evitar emitir juicios demasiado mezquinos sobre los hombres y las corrientes del pasado —incluso si fueron graves víctimas de ciertos prejuicios ideológicos de su tiempo, incluso si en diversos problemas estuvieron muy cerca del error o si cayeron en este—, siempre que hayan representado corrientes progresistas en la esencia de su pensamiento.

Aún hay que recordar que, en los últimos decenios, cualquier problema nacional fue voluntariamente recubierto por el misticismo. La tarea de la filosofía marxista es extraer de la historia concreta de la nación los principios y las corrientes de la nacionalidad específica. Así, se descubre no solo una fuente importante de renovación nacional, sino también el carácter histórico

producto del desarrollo económico, político, cultural de la historia nacional y entonces es posible encontrar los medios de corregirlas. Decimos a los marxistas que no aceptan que se plantee el problema de esta forma, que todo eso se refiere todavía al movimiento obrero. Personalidades significativas como Lafargue¹⁴ o Labriola¹⁵, Mehring¹⁶ o Plejanov¹⁷ muestran las virtudes y las debilidades de los movimientos obreros nacionales a los que pertenecen; además, es justamente en estas figuras representativas que es posible captar con extrema evidencia las virtudes y las debilidades de un movimiento obrero. Es inútil agregar que, para el conocimiento general del movimiento obrero internacional, es muy instructivo descubrir los hilos que unen el origen y la acción de la obra de Marx y de Engels con los movimientos obreros alemanes, de Lenin o Stalin con el movimiento obrero ruso y con la cultura nacional en general.

Incluso aquí hay una doble posibilidad de error. Ya señalamos los peligros de una negación abstracta. Por otra parte, incluso ante el desarrollo nacional es posible que se produzca, como en las cuestiones religiosas, una deficiencia de la crítica. El error del primer género no puede ser corregido sin una extrema vigilancia y, si eso es necesario, sin una lucha contra el segundo. En efecto, sin duda uno de los motivos de la negación abstracta de la nación es el terror maniático del "chovinismo socialista" de 1914 y de sus consecuencias.

Se puede encontrar una solución satisfactoria a condición de recordar que hoy estamos en una situación diferente y que se abre ahora una vía nueva hacia el socialismo. Esta situación completamente nueva que intenté exponer, considerando los problemas principales, pone a la filosofía marxista ante grandes tareas. Y otra dificultad se presenta. Por una parte, en efecto, la solución de estos problemas nuevos es complicada y exige un análisis extraordinariamente profundizado y concreto, fundado sobre el conocimiento más riguroso de un enorme material. Por otra parte, existe la necesidad también imperativa de una vulgarización rápida y multiforme. Nos encontramos, así, frente a un doble peligro: por una parte, el academicismo desligado de la vida; por otra, una disminución cualitativa. Pero aprendiendo el método de nuestros clásicos: Marx, Engels, Lenin y Stalin, que siempre resolvieron dialécticamente este dilema, se encontrará la dirección exacta. Hay que recordar particularmente que la generalización

de los problemas no debe hacerse nunca a expensas del análisis concreto de los elementos. Es necesario que el marxismo, y el viejo Engels ya nos había alertado contra eso alrededor de 1890, no se convierta en un pretexto para no estudiar la historia.

Finalmente, permítaseme decir todavía una frase de advertencia, fruto de una larga experiencia, para los filósofos marxistas de la joven generación: es imposible dominar completamente la filosofía del marxismo si no se tiene un conocimiento exacto de los principios del método y de los resultados de la economía marxista. Hace aproximadamente setenta años, Lenin escribía: es imposible comprender *El Capital* sin haber estudiado la *Lógica* de Hegel. Desde entonces, me parece, los estudios marxistas se modificaron un poco; por eso, permítaseme modificar la sentencia de Lenin: "No es posible comprender en su acepción verdadera la *Lógica* de Hegel, u otra obra filosófica presente o pasada, si no se estudiaron los escritos económicos de los clásicos marxistas".

Notas

1. En las *Cartas sobre la educación estética del hombre*.
2. En Hegel, *Knotenlinien von Maaßverhältnissen* [líneas nodales de las proporciones]. Es el título de un párrafo de la *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica]; concretamente, se trata del punto B del segundo capítulo ("La medida real") de la sección tercera ("La medida"), dentro del libro primero ("La teoría sobre el ser").
3. El original francés —que presenta numerosas erratas— trae aquí, después de "falso", una palabra inexistente en francés. No era necesaria para la comprensión del pasaje; hemos preferido omitirla.
4. Louis-Ferdinand Céline (1894-1961): seudónimo de Louis Destouches. Novelista y ensayista francés, impulsor de una cosmovisión nihilista. Después de la Segunda Guerra Mundial, fue condenado a prisión por haber colaborado con la ocupación alemana.
5. André Malraux (1901-1976), escritor francés. Partidario del comunismo en sus inicios, participó en la revolución china en 1926-1927; en 1934 formó parte del Congreso de Escritores Soviéticos en Moscú; en 1937, colaboró en la Guerra Civil Española, del lado republicano. En 1939 rompió con el comunismo. Intervino activamente durante la resistencia, en tiempos de la ocupación. Pero luego dio un viraje ideológico; trabajó como ministro en el gobierno de De Gaulle (entre 1945-1946 y, posteriormente, desde 1958), y actuó como un anticomunista militante.
6. Arthur Koestler (1905-1983): escritor de origen húngaro, que escribió la mayor parte de sus obras en inglés y en alemán. En algunas de sus obras, como *Darkness at Noon* (traducido al español como *El cero y el infinito*), desarrolla una du-

7. Baruj Spinoza (1632-1677): filósofo holandés, impulsor de un panteísmo materialista.
8. Lukács se refiere a los pensadores Nicolai Gavrilovitch Chernichevski (1828-1889) y Nocolai Alexandrovitch Dobroliubov (1836-1861). En *Der russische Realismus in der Weltliteratur* [El realismo ruso en la literatura mundial], Lukács les dedicó dos estudios: "Die internationale Bedeutung der demokratisch-revolutionären Literaturkritik" [La significación internacional de la crítica literaria democrático-revolucionaria] y "Tschernyschewskijs Roman *Was tun?*" [La novela de Chernichevski *¿Qué hacer?*].
9. Esta problemática se discute también en el artículo "La visión del mundo aristocrática y la democrática"; cf. *supra*, pp. 27-52.
10. Bernard de Mandeville (1670-1733): escritor satírico inglés, médico y economista; se burló de la hipocresía moral burguesa.
11. Cfr. el capítulo "Gundformen der Bewegung" [Formas fundamentales del movimiento] en *Dialektik der Natur* [Dialéctica de la naturaleza].
12. "Aunque no por su contenido, la lucha del proletariado es, por su forma, [en un primer momento] una lucha nacional. El proletariado de cada país tiene que arreglárselas primero con su propia burguesía" (Marx/Engels, *Manifiesto Comunista*. Introd. y trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alianza, 2001, p. 56. La traducción ha sido levemente corregida).
13. Sándor Petöfi (1823-1849), poeta húngaro, figura central de la revolución de 1848. En 1844 comenzó a trabajar como redactor, y desde 1845 vivió como escritor independiente. Participó, con el cargo de mayor, en el ejército revolucionario, y, en el ejercicio de ese cargo, murió en Transilvania.
14. Paul Lafargue (1842-1911): socialista francés. Propagandista del marxismo, discípulo de Marx y Engels. Miembro del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores. Cofundador del Partido de los Trabajadores Francés. Casado con Laura, una de las hijas de Marx.
15. Antonio Labriola (1843-1904): filósofo socialista italiano; impulsor de un marxismo orientado a destacar la unidad entre teoría y praxis y la importancia de la conciencia de clase.
16. Franz Mehring (1846-1919): historiador y crítico literario alemán; autor, entre otras obras, de una historia de la socialdemocracia alemana y de un conocido análisis sobre la literatura alemana del siglo XVIII, *Die Lessing-Legende* [La leyenda de Lessing].
17. Gregori Valentinovitch Plejanov (1856-1918): filósofo marxista ruso; creador de una versión economicista del marxismo, de rasgos positivistas.

La responsabilidad social del filósofo*

Debo disculparme desde un principio de que solo tras largos rodeos pueda ocuparme de responder a la pregunta. En primer lugar, me parece que la pregunta misma no fue lo suficientemente aclarada en las interpretaciones que hubo hasta el momento. En segundo lugar –y principalmente–, porque en la situación actual veo problemas muy particulares que van más allá de una especificación normal de la cuestión general, y cuyo análisis es el que posibilita teóricamente su respuesta concreta.

Nuestro razonamiento debe entonces culminar en las dos preguntas siguientes, íntimamente unidas: ¿existe una responsabilidad *particular* del filósofo, que rebase la responsabilidad normal de cualquier hombre con respecto a su vida, la de sus prójimos, la de la sociedad en la que vive y el futuro de esa sociedad? Además: esta responsabilidad, ¿ha asumido alguna forma particular en nuestra época? Ambas preguntas implican un problema para la teoría de la ética: el de saber si la responsabilidad comprende un factor constitutivo de lo sociohistórico. Esta pregunta debe ser ventilada a modo de introducción porque justamente la ética moderna, en especial la que se desarrolló bajo la influencia, primero de Schopenhauer, luego de Kierkegaard, insiste en que

* "Die gesellschaftliche Verantwortung des Philosophen". En: Dannemann, Rüdiger y Jung, Werner (eds.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, pp. 11-29. Traducción de María Paula Daniello.

El artículo, que no presenta indicación alguna acerca de la fecha en que ha sido compuesto, es, según Jung/Dannemann, de los años '50. El original mecanografiado se encuentra entre los materiales del Archivo Lukács de Budapest (Nº II/193-374). El texto fue publicado en *Revista de Filosofía*, 1995, 10, 11-29.

el comportamiento ético del individuo "arrojado" a la vida está orientado a distanciarse de todo lo sociohistórico para alcanzar el ser ontológico –en flagrante oposición con todo lo existente–.

Es obviamente imposible tratar aquí todo este complejo de problemas, aun meramente de forma sucinta. Sólo podemos ocuparnos de aquellos de sus aspectos cuya intención objetiva se dirige a nuestra pregunta.

1

En la ética precedente podemos observar –*grosso modo*– dos corrientes decisivas. La primera solo considera el acto mismo de la decisión ética, del comportamiento. Aun cuando esta concepción pudo recibir encarnaciones muy diferentes en el desarrollo de nuestra moralidad, encontramos una posición básica tal tanto entre los estoicos como en Epicuro, tanto en Kant como en el existencialismo, etc. En concordancia con nuestra pregunta, dirigimos nuestra atención ante todo al rasgo común que sobresale y descuidamos conscientemente las diferencias cuya importancia evidentemente no debe ser por eso subestimada; pero tales diferencias no son decisivas para las relaciones a aclarar aquí. El factor decisivo reside, según nuestro parecer, en que se coloca el acto de la decisión ética, de la adopción del modo de comportamiento éticamente relevante, como algo independiente del desarrollo casual de la realidad sociohistórica; e incluso se hace de la absoluta independencia entre ambos "mundos", del ser y del deber ser, el fundamento de la ética. Esta escisión de la realidad fue consumada de la manera más resuelta, hasta lo paradójal, por el gran filósofo Kant. El desgarramiento atraviesa la personalidad actuante y su acción. Todas las condiciones y consecuencias, también las puramente espirituales, pertenecen al mundo de lo fenoménico y están, por lo tanto, incondicionalmente sometidas al enlace implacable de la causalidad. El *actus purus* de la decisión ética es, sin embargo, un nóumeno, un factor de la existencia inteligible del hombre, que es completamente independiente de lo fenoménico y de la causalidad.

Parece como si de esta forma toda conexión entre la existencia interior (ética) y la exterior (natural, social) del hombre estuviera rota, por lo que nuestro problema, para una tal interpretación, perdería todo sentido aun como pregunta. Este no es de

ninguna manera el caso en el propio Kant. La reducción de lo éticamente relevante a la personalidad puramente ininteligible tiene antes bien, como veremos enseguida, la finalidad de someter la totalidad de la vida al deber ser ético, de otorgarle una racionalidad moral superior que la que –según Kant– sería posible en el terreno de lo fenoménico. Sólo cuando (como en Kierkegaard) el abismo entre el interior y el exterior alcanza la amplitud metafísica de algo absoluto, solo cuando, consecuentemente, el impenetrable incógnito se convierte en forma originaria de la existencia humana, en esencia ontológica, puede convertirse el sacrificio de Isaac por parte de Abraham¹ en el supremo paradigma de la praxis, con la imposibilidad de distinguir el exterior del crimen de la santidad agradable a Dios, puede convertirse en expresión de su irracionalidad ontológica, y con ello, de su esencia asocial, ahistórica (también ontológica). No así en Kant. Ya el análisis del imperativo categórico muestra que la rígida separación entre el fenómeno y el nóumeno justamente apunta a dar al hombre social de la realidad criterios firmes para la praxis cotidiana. Para nosotros, esta orientación es lo importante. Si con ello se ponen de manifiesto contradicciones insuperables, entonces la problemática que así sale a la luz es una prueba indirecta de nuestras tesis. Se trata del contenido del imperativo, contenido que precisamente debe proceder de su esencia puramente formal. Todos conocen el famoso ejemplo de la (supuesta) contradicción lógica, que se origina necesariamente cuando alguien quiere sustraer un depósito. Hegel señaló, en una crítica igualmente célebre, que con ello Kant dejó el campo de la ética, que había sido rigurosamente limitado por él mismo, y quiso determinar la pregunta acerca de lo que es y lo que debe ser el depósito con categorías que según sus propios principios son inadecuadas para ello. (Totalmente diferente para la ética y el mismo Hegel.)

Sin embargo, este rebasamiento del *actus purus* del yo noumenal no es en Kant una casualidad o inconsecuencia. Justamente, los postulados de la razón práctica muestran que una trascendencia tal es inevitable para él, si su ética no ha de terminar en el callejón sin salida del individuo ontológicamente aislado. Nuevamente, podemos referirnos a relaciones universalmente conocidas. Primero, al postulado de una coincidencia en última instancia de la realización de las normas éticas (depuradas de toda

gundo, al infinito progreso de perfeccionamiento: a los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Se trata por eso de un acto de trascender. No solo se abandona este mundo para poder postular una realización de un sujeto que se perfecciona éticamente como componente del sistema, sino que –en oposición a muchas religiones que permiten que el ser terrenal se realice en uno trascendente– también se debe dejar atrás el campo completo del ser, hay que replegarse al deber ser del postulado. No nos interesa aquí la índole problemática de una posición tal. Lo que intentamos mostrar es solo la constatación, que permanece muy abstracta, de que aun la ética más decididamente formal, la más decididamente orientada hacia el acto de decisión puramente formal, está obligada a trascender ese punto de partida suyo y a elevar las categorías decisivas de la vida socio-histórica del hombre (objetos de su actuación, la felicidad, su perfeccionamiento) a factores integrales de su sistema. Está claro que así –no importa si en forma inmanente o trascendente– el hombre mismo como ser social, su relación con sus prójimos y –mediada por ello o de manera inmediata– la sociabilidad misma, deben estar en el centro del sistema, incluso en una ética establecida de manera formal-subjetiva.

Aun más claramente, incluso casi hasta la trivialidad, se muestra esta relación en aquel grupo de teorías éticas que se acostumbra reunir (y sin mucha precisión) bajo el término de utilitarismo. También ellas hallan su punto de partida en las convicciones de los individuos. Sólo el prójimo es postulado desde un comienzo, indefectiblemente, como interlocutor. Si la dialéctica de egoísmo y generosidad (al margen de cómo esas expresiones aparezcan terminológicamente) ha de formar el tema central de la ética, con ello ya está asegurado metodológicamente el carácter social. Claro que, por un lado, el motivo egoísta puede colocarse absolutamente en un primer plano, en especial en tanto la regulación automática de la acción individual, egoísta, valga como dogma inquebrantable en la totalidad de la economía; por otro lado, justamente de ese modo, una estructura tal de la sociedad puede ser destacada en el devenir histórico, e idealizada como condición “eterna” de la relación entre el hombre y la sociedad. En tales casos extremos, la consideración ética cambia de tal manera que solo las meras consecuencias de las acciones humanas parecen relevantes. Sobre esta posibilidad volveremos enseñada

Pero, en términos generales, de lo que se trata es de la mutua interrelación concreta entre el egoísmo y la generosidad; o, mejor dicho, de lo que se trata es del intento de deducir las convicciones y actos desinteresados de los hombres, e incluso las acciones cargadas de un sacrificio heroico, a partir de motivos egoístas. Tales razonamientos pueden aparecer, a menudo, de manera sumamente artificiosa, sutilmente elucubrada. Esto no debe, sin embargo, oscurecer la gran idea que está oculta en tales razonamientos. A saber, que una ética que parte de hombres “naturalmente” egoístas, hace descender todo lo grande y progresista en el desarrollo de la humanidad actuante desde el cielo de la trascendencia hasta la tierra de la sociabilidad real, de los deberes y responsabilidades puramente sociales. Si esta concepción asumió, a veces, un carácter suprahistórico –en tanto se luchó, en su nombre, por el “reino de la razón”– y se transformó, con la victoria de la burguesía, en una llana apologética, su carácter progresista se destacó ya claramente a través de la teoría del “egoísmo racional” desarrollada por los demócratas revolucionarios rusos. El pensador Chernichevski, que lideraba esta corriente, en su novela *¿Qué hacer?*²² delineó distintos tipos que, como representantes del “egoísmo racional” –desde una actividad reformadora en la vida cotidiana propia y ajena, hasta el heroísmo revolucionario ascético y lleno de sacrificios– hacen claras aquellas consecuencias de la responsabilidad individual y sociohistórica que, con necesidad lógica, emanan de los principios correctamente entendidos de esta doctrina.

Aunque el verdadero tratamiento de la ética del marxismo puede desarrollarse solo más adelante, aunque según su esencia no parte de ninguna manera de la convicción, del acto ético, debemos indicar ya aquí brevemente su relación con la doctrina del “egoísmo racional”. Ya el joven Engels, en una carta a Marx, criticó el rechazo abstracto de todo egoísmo por parte de los “socialistas verdaderos”²³ que eran idealistas y puso de relieve que ellos mismos (eventualmente) “también son comunistas por egoísmo”. No corresponde aquí explicar cómo se desarrolla esta doctrina, especialmente a través de la constitución de la doctrina sobre la lucha de clases, los intereses de clase, etc. Importante es tan solo que, de este modo, la corriente sociohistórica, en la cual cada vida individual está incorporada, se concreta sustancialmente; que la vida ético-individual debe conllevar indefectiblemente una res-

ponsabilidad sociohistórica en las decisiones, formas de conducta, etc.; y (esto es lo decisivo) que aun las virtudes más altas, más decisivas socialmente, no se oponen al hombre "natural" de manera ascético-dualista, sino que, bajo circunstancias favorables para ellas, pueden ser desarrolladas orgánicamente a partir de las características "naturales" [del hombre "natural"]. Este es el fundamento socioético para que, luego de Lenin, también en el socialismo los hombres deban transformarse en hombres nuevos a través de la realización de sus intereses individuales en el interior de la nueva sociedad; todas las medidas económicas, etc. del camino al socialismo —conducido correctamente— tienen una tal intención pedagógico-social: conducir el justificado egoísmo natural hacia una sociabilidad socialista. Podremos señalar recién más adelante cómo se transforman estas tendencias aquí brevemente esbozadas en determinaciones de la responsabilidad social.

2

Aun más claramente se presenta la unidad de la ética allí donde parte del extremo opuesto y unilateral, de la acentuación exclusiva o predominante de las consecuencias. En sentido estricto, una concepción tal debía negar cualquier ética, si se la realizaba consecuentemente, y tenía que considerarla irrelevante para el ser y el devenir de la sociedad, porque entonces la teoría del derecho y del Estado (o eventualmente la economía) desempeñarían sus funciones. Por eso esta teoría no fue desarrollada nunca de manera verdaderamente consecuente. Surge en la paradoja de Maquiavelo, según la cual el legislador debe partir de que todos los hombres son malos (ainorales); sirve de base a la concepción de Maquiavelo la circunstancia de que acciones individualmente malas pueden producir consecuencias socialmente provechosas. Pero aun jurídicamente sería imposible desarrollar una teoría que se oriente puramente a las consecuencias y que deje de lado la convicción subjetiva. También cualquier imputación puramente jurídica está obligada a tomar en consideración factores subjetivos, como intención, convicción, dominio general real o posible de las circunstancias, etc. La pregunta de para qué un hombre puede ser calificado de responsable, incluso jurídicamente, de las consecuencias de su acto no puede ser deducida a partir del mero encadenamiento de causa y consecuencia.

Hegel tiene también plena razón cuando rechaza como abstractos tanto la preferencia unilateral de la convicción, como la de las consecuencias.

La consideración necesaria del propósito en la elaboración ética de las consecuencias, muestra, sin embargo, ya a primera vista, una dialéctica sumamente complicada. Sería evidente y fácil decir que nadie es éticamente responsable por las consecuencias involuntarias de sus actos. No obstante, ¿puede sostenerse una afirmación tal? Supongamos que un hombre quiera matar de un tiro a Pedro, la bala yerra y hiere mortalmente a Pablo. No existe ninguna intención; la responsabilidad moral no puede, sin embargo, ser negada recurriendo a la casualidad. Pues todo acto se libera —más o menos— de su autor, adquiere su propio despliegue inmanente en medio de la interacción de los hombres. "Un propósito comunicado no es más tuyo" dice el Wallenstein de Schiller⁴. El problema de la responsabilidad reside en que la dialéctica propia de la acción no suprime la autoría por parte del sujeto, de su convicción y comprensión. Cabe preguntar: ¿en qué medida, de qué modo, con qué consecuencias, bifurcaciones y efectos colaterales se da una responsabilidad? No hay ninguna duda sobre la relación general entre acción y autor, aun con las mediaciones más amplias. Sólo la medida y la proporción deberían ser elaboradas concretamente a partir de una casuística ética.

Naturalmente, eso no es posible aquí. Por lo menos, parece imprescindible dar al menos unas indicaciones metodológicas sobre las direcciones de la solución. Hegel presintió algo muy esencial respecto de esto cuando dijo: "debo conocer la naturaleza universal de la acción individual"⁵. Allí las dos determinaciones, tanto la naturaleza universal como el conocimiento, son igualmente importantes y problemáticas.

Pues una generalización simple y rectilínea del hecho no nos hace avanzar éticamente un solo paso adelante. El párrafo del libro de la ley, bajo el cual un acto individual debe ser subordinado jurídicamente, expresa esta universalidad abstracta de la manera más clara y muestra a la vez que él no puede ni siquiera dar un indicio para la solución ética (al revés, sin embargo, se puede decir: las grandes dificultades que surgen a veces en tales subordinaciones jurídicas, se deben precisamente a que la opinión pública, y también la conciencia jurídica, toman conciencia de la problemática ética de tal subordinación simplificadora). La

universalidad éticamente productiva e iluminadora de la responsabilidad solo puede ser encontrada cuando consideramos la acción per se como factor dinámico de una actuación sociohistórica en su totalidad y continuidad concretas igualmente dinámicas. Pues solo en un aspecto tal es la universalización, no una abstracción formal sin contenido, sino una universalización realizada por el proceso mismo y solo reproducida más o menos correctamente por [la] conciencia externa (también por la conciencia del autor). Es decir, la universalización, en una decisión ética, tiene su pasado histórico social, y un futuro que nace en el mismo proceso. Importa entonces saber qué posición en el proceso sociohistórico ocupa “por sí misma”, en virtud de la dialéctica interior del núcleo esencial, la intención que está en la base del hecho singular de manera objetivo-inmanente, y que de ninguna manera es necesariamente idéntica al propósito consciente de la acción en cuestión; en qué relación se inserta, qué tendencias favorece o inhibe. Recién entonces puede manifestarse con creciente claridad una universalidad concreta, éticamente vinculante. Tomemos la relación del poeta Stefan George con Hitler. El aristocrático esteta, de manera comprensible, rechazó crudamente la inculca índole plebeya de Hitler y prefirió morir en el exilio elegido por él mismo antes que ser el *poeta laureatus*⁶ del hitlerismo. Y no obstante: en su poesía tardía se expresan una convicción, una conducta cuya íntima intención está dirigida a lo sociohistórico esencial del hitlerismo por venir, y que pertenece objetivamente a la preparación ideológica del hitlerismo. El hecho de que George eventualmente hubiera celebrado un fascismo “aristocrático” de Mosley⁷ y de que solo haya rechazado la vulgaridad en la forma de manifestación alemana, no puede disminuir su responsabilidad, porque lo universal, tal como lo entendemos, en el hitlerismo es, a pesar de las formas de manifestación pequeñoburguesas, un aristocratismo irracional, una generalización de la intención más profunda de George.

No es, desde luego, absolutamente necesario a toda costa que esta universalidad reciba una forma tan clara recién en el curso de la historia. Puede haberse ya cristalizado en el transcurso del desarrollo social precedente. Piénsese una vez más en el ejemplo kantiano del depósito. Simmel⁸ lo criticó diciendo que, si el individuo que sustrae el dinero niega del todo la propiedad privada, la argumentación de Kant pierde su fundamento. Y creo

que Simmel pasa por alto el verdadero sentido profundo de Kant. Aunque no hace justicia a Hegel cuando explica que la sustracción contradice lógicamente el concepto objetivo de depósito; sin embargo, la intención del sustractor –entendida en el sentido antes mencionado– encierra una afirmación de la propiedad privada y, con ella, del depósito y produce de esta manera una contradicción ética.

Precisamente tales análisis de las consecuencias muestran que Hegel rechazó con buena razón ambas concepciones unilaterales y externas de la ética. Pues la responsabilidad ética resulta de una síntesis particular que une dentro de sí, de un modo superado y cualitativamente modificado, tanto la convicción como la consecuencia. La comprensión así obtenida se profundiza más todavía si reflexionamos sobre el factor subjetivo de la determinación hegeliana recién tratada: sobre el conocimiento [Kennen] (de la universalidad). ¿Qué conocemos nosotros acerca de eso, y cómo? No se trata aquí tampoco de conceptos fijos jurídicos abstractos, como por ejemplo del cuidado previsor del *diligens pater familias*⁹. El conocimiento pertenece, por una parte, a la vida sociohistórica; es, entonces, asimismo, factor de un proceso; por otra parte, no es idéntico a la previsión de las consecuencias esperadas en el momento de la acción. Esto último no es ya posible, porque el objeto de ese conocimiento es la universalidad anteriormente tratada. No obstante, si queremos contemplar esa dialéctica subjetiva, estrechamente ligada a esa dialéctica objetiva y procedente de esta, debemos tomar en consideración que el curso de la historia –y también recién a partir del marxismo– solo es predecible de una manera sumamente general. Detrás de la expresión –de resonancia mitológica– de Hegel acerca de la “astucia de la razón”, se halla un hecho incuestionable de la vida sociohistórica. Las consecuencias de las acciones humanas –sean individuales o colectivas– no se corresponden con las intenciones, sino que las rebasan de una manera cualitativa.

Si esto es correcto –y es un hecho básico de la existencia humana–, ¿qué sentido puede tener todavía el “conocimiento” hegeliano? Creemos que justamente allí se expresa el significado ético correcto de lo universal. Si las consecuencias –para un intelecto consciente de eso– fueran exactamente previsibles, entonces la actuación social se volvería algo puramente técnico. La responsabilidad por el sí o por el no sería un puro cálculo que no

necesita de análisis ético, como por ejemplo el ingeniero es responsable de que el puente no se derrumbe. Sin embargo, se afirma o se niega una universalidad más o menos determinada, en todo caso concreta; como por ejemplo la de los partidarios o adversarios de la Revolución Francesa, que no sabían o no podían saber que favorecerían o inhibían objetivamente el nacimiento del capitalismo francés. Y, para su responsabilidad ética, tampoco entra en cuestión esta comprensión a posteriori. Cada “astucia de la razón” determina entonces un horizonte siempre en gran parte determinado –históricamente diferente en cada caso–, dentro de cuyo ámbito se puede hablar de responsabilidad en sentido ético. Ese ámbito existe para esta esfera de la vida y el individuo no puede sustraerse a ella. Bien pueden presentarse circunstancias que ocasionen un arrepentimiento, un regreso, pero ni siquiera ellas pueden suprimir completamente la responsabilidad anterior. Los girondinos combatieron a los jacobinos desde un determinado momento, pero no podían de ninguna manera anular su parte de la responsabilidad por lo que hasta ese momento sucedió, a través de un giro tal. Justamente la amargura con que los apóstatas solían combatir a sus antiguos camaradas muestra cuán profundamente está anclada esta estructura en el ser del hombre.

El mismo estado de cosas quizás se destaca con mayor claridad todavía si intentamos aclarar aun más la esencia socialmente ética de la acción. Hasta aquí hemos hablado meramente de aquella responsabilidad que tiene que ver con actos concretos del hombre. El concepto social de acción tiene, sin embargo, una mayor envergadura. Pues todo acto de un hombre no ocurre solo en un entorno social exactamente determinado, sino que, en cuanto se relaciona con la vida pública, es simultánea e inseparablemente un factor favorecedor o inhibidor de un proceso social. Por eso aquí el concepto de la neutralidad, de la no actuación, pierde su sentido; por eso, visto desde esta perspectiva, también el hecho de *no actuar* constituye una actuación que –en relación con la responsabilidad– no se diferencia en principio de la verdadera acción activa. Hegel formuló plásticamente esta constelación en la *Fenomenología*: “Por lo tanto, solo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño”¹⁰. Esto quiere decir que la abstención de actuar siempre implica una afirmación o negación de aquella situación, estructura, institución, etc., que normalmente suele formar

el núcleo de la intención en una acción activa orientada positiva o negativamente.

Naturalmente, hay aquí gradaciones que incluso se pueden aproximar a un punto cero si el acto en cuestión tiene un carácter, sobre todo, puramente privado. (Obsérvese, de paso, que una dialéctica similar también domina en la vida privada, solo que figuran como objetos de la intención individuos particulares). Desde luego que las situaciones que crea la vida social son extraordinariamente diferentes precisamente a este respecto. Así, en relación con la mera posibilidad de no actuar; por ejemplo, si el personal de una empresa está en huelga, objetivamente solo existe un sí o un no, la “abstención” es aquí sencillamente idéntica al no. Pero también allí donde la situación comprendida abstractamente admite muy bien una neutralidad, esta tiene, por una parte, según el estado del desarrollo histórico, una convergencia con la afirmación o la negación de la universalidad en cuestión y esta tendencia crece o disminuye según la situación histórica. El joven Hegel se refiere a que en Atenas en tiempo de agitación fue declarada la pena de muerte de la “Apragmosyne política”¹¹ y expone además –en la dirección de nuestras consideraciones finales– que la “Apragmosyne filosófica, el acto de no tomar el partido... para sí misma está afectada por la muerte de la razón especulativa”. Para el estado actual de nuestra investigación se infiere, antes que nada, que todas estas clases de comportamiento también deben encontrarse extraordinariamente graduadas según la individualidad, según posición social de esta, etc., en relación con la responsabilidad.

No solo la comprensión real de los individuos es muy variable, sino también –hecho que aquí, ante todo, resulta importante– la posibilidad objetiva de conocer aquella universalidad que, en última instancia, está en la base de la intención expresada en la acción. La sentencia de Cristo “porque no saben lo que hacen”¹² señala aquí, del mismo modo, un polo, como la declaración recién citada de Hegel sobre la Apragmosyne política y filosófica señala el otro.

No obstante, la diferenciación histórica va aun más lejos. Piénsese en nuestro conocimiento actual sobre el callejón sin salida económico en el que se hallaba la antigua administración esclavista. Es claro que, en función de esto, debemos juzgar las utopías proyectadas retrospectivamente a la Antigüedad de modo

diferente que aquellas utopías modernas que reflexionan sobre las perspectivas objetivas futuras de la economía capitalista; es decir, debemos juzgar a Platón de otra manera que, por ejemplo, a De Maistre. Aunque esta comprensión no podía estar presente en ambos casos, tanto en un sentido social y objetivo como personal y subjetivo, queda, sin embargo, abierta la pregunta sobre si en lo que nosotros hasta ahora hemos llamado intención de la acción, la comprensión no ejerció influencia en forma latente, inmanentemente. En el caso de una afirmación condicionada por sí misma, la responsabilidad tenía que ser formulada de manera diversa. O tomemos el ejemplo de Don Quijote. La comicidad necesaria de sus acciones, derivadas de la convicción más pura, indica un desconocimiento objetivo de la universalidad que de ninguna manera es posible desatender en el análisis de la responsabilidad.

Todo esto tan solo ha de delinear el marco de la problemática que de aquí se deriva, y de ninguna forma pretende enumerar aunque más no sea las posibilidades típicas más importantes; mucho menos aspira a tratar concretamente esas posibilidades. Pero ya estos marcos abstractos indican rasgos esenciales del tratamiento ético de la responsabilidad. Vemos que la historia crea un rostro de Jano de continuidad y cambio estructural cualitativo para la ética. La consideración exclusiva del segundo factor podía conducir fácilmente a un relativismo histórico. Sólo a partir de una vinculación dialéctica con el primer factor —y, al mismo tiempo, de la continuidad de la herencia ética, de la continuidad de los valores éticos— puede emerger aquel absoluto ético cuyo rasgo esencial es, por una parte, una contradictoriedad dialéctica (así, pues, en oposición a Kant: el conflicto de los deberes, el conflicto dentro de la responsabilidad como uno de los puntos centrales de la ética); por otra parte, es un absoluto que contiene siempre dentro de sí la relatividad sociohistórica como momento superado, a superar. Un tratamiento satisfactorio de problemas tales como, por ejemplo, el conflicto Antígona-Creonte, no nos parece posible de otra manera. E incluso en un plano más general, como correlación y conflicto en el cambio histórico de ciudadano y burgués, se nos presenta la misma correlación cuyo desenlace debe conseguirse solo a través del esclarecimiento de la interrelación dialéctica entre ambos, de la mutua interpenetración de continuidad y cambio estructural, cualitativo.

3

Creemos que con la aparición del marxismo se exponen bajo una nueva luz todas las cuestiones aquí tratadas sobre la responsabilidad. Parece entonces oportuno discutir brevemente al menos los principios más generales de la nueva forma de consideración. Empecemos con una delimitación negativa: la distinción considerada hasta ahora —y que se ha hecho necesaria— entre ambas polarizaciones unilaterales de la ética, no es una peculiaridad distintiva del marxismo. Se la encuentra —por cierto que de manera diferente en cada caso, tanto en cuanto al contenido como a la metodología— en Aristóteles, en la escolástica, en Hegel; el marxismo le da solamente un nuevo carácter a esta tendencia. Explicamos, en nuestras declaraciones anteriores, que siempre que la ética toma su punto de partida metodológico e ideológico, sus síntesis deben desembocar en el desarrollo sociohistórico de la humanidad. Entre acto ético, convicción ética y responsabilidad por un lado y, por otro, el destino social, existe entonces una relación indisoluble, por complicada y mediada que sea. Pero lo común a toda ética premarxista es que, en esta acción recíproca, las tendencias éticas que se realizan a nivel del individuo tienen primacía frente a las sociales. Aunque los sistemas particulares estén todavía, desde cualquier otra perspectiva, bruscamente opuestos entre sí —baste con referirnos aquí a Platón y Epicuro—, sin embargo, en esta única cuestión existe un acuerdo. Y aun acontecimientos tan trascendentales como la gran Revolución Francesa, no fueron capaces de sacudir completamente este convencimiento. A lo sumo en exposiciones pesimistas, como por ejemplo en las *Ästhetische Briefe* [Cartas sobre la educación estética del hombre] de Schiller, se vuelve perceptible un movimiento de retroceso levemente insinuado. Pero la ética del individuo sigue siendo hegemónica, por cierto que en una interacción más o menos elaborada con su destino social.

En ello se expresa un gran pensamiento: el hombre como creador responsable de su propio destino, el destino de la humanidad determinado por el tipo de hombre que alcanza en ella la hegemonía. Muchas tendencias significativas de la ética concentran, por eso, fuerzas esenciales en elaborar los rasgos de aquellos tipos que son adecuados para conducir a la humanidad por el camino correcto. Acaso bastará con mencionar solamente al sabio antiguo,

su reaparición, con variaciones, durante la Ilustración, la doctrina de los seguidores de Cristo. (Digamos anticipadamente que aquí surge ya por lo menos un aspecto de nuestro problema específico. Pues no cabe duda de que, en tales casos, el filósofo toma a su cargo una responsabilidad especial por la conservación social del tipo que es presentado por él como ejemplar. A fin de sugerir el contorno del campo problemático que aquí se presenta, baste con mencionar el drama de Tolstoi *Y la luz brilla en la oscuridad*¹³.)

Volvamos a nuestro tema específico: justamente en la pregunta sobre la primacía tiene el marxismo una posición radicalmente nueva: es, dicho brevemente, el desarrollo social –más precisamente: el despliegue de las fuerzas productivas– el que crea los hombres necesarios para él mismo. Desde el origen del marxismo, una y otra vez se dirigió en su contra el siguiente reproche: el marxismo no tiene absolutamente ninguna ética, y sustituye a esta a través de la economía y la sociología; a raíz de ello, añadiremos aquí algunas observaciones aclaratorias. Ante todo: no hay que confundir el principio social del marxismo con ninguna teoría del *milieu* [ambiente] social, etc. Tales teorías reflejan la cosificación de las relaciones humanas en el capitalismo y contribuyen a que tales relaciones se consoliden, en el plano del pensamiento, mucho más allá del modelo; de ahí que contrapongan al individuo (el hombre) con un ambiente objetivo que está sujeto a legalidades autónomas, ajenas al hombre, e incluso inhumanas. Las leyes de la economía y, por ende, las de la sociedad, son, desde luego, también para el marxismo leyes objetivas; es decir, leyes que funcionan independientemente de la consciencia que conoce. No obstante, el objeto y el sustrato de la economía no es una objetividad ajena al hombre, sino única y exclusivamente el sistema (y la transformación) de las relaciones entre los hombres, cuyas leyes, en verdad –consideradas individualmente– no fueron creadas por los hombres, pero solo pueden ser puestas en movimiento a través de las acciones de los hombres, a través de las interacciones que estos establecen, a través la intervención humana –colectiva e individual– en la naturaleza. En el marxismo aparece, entonces (por primera vez realizada consecuentemente), la idea de que economía, sociedad, historia no son otra cosa que el desarrollo de sistemas de relaciones humanas; de que las leyes objetivas especiales que nacen en tales relaciones –por cierto que de manera complicada y a través de amplias mediaciones– son síntesis de acciones

humanas. Lo que en Hegel aparece todavía bajo formas mitológicas, alcanza aquí una objetividad científica.

Este breve resumen, sumamente unilateral, ha de servir tan solo para dar un vistazo a los problemas de la ética; ante todo, naturalmente, al de la responsabilidad. Si hace un momento designamos como un gran pensamiento la consideración según la cual el hombre es el creador de su propio destino, entonces hay que decir que el marxismo es, a este respecto, la concretización y coronamiento de la anterior evolución de la ética. Pues la tesis según la cual el hombre se crea a sí mismo, es llevada por el materialismo dialéctico mucho más allá de las intuiciones idealistas de Hegel: el trabajo, mediante el cual el hombre se vuelve hombre, se hace él mismo hombre, solo puede alcanzar una importancia universal si se considera literalmente a dicho trabajo como un trabajo físico (que es al mismo tiempo espiritual, incluso el demiurgo de la espiritualidad), es decir, si con ello desaparece, de la ontología del hombre, cualquier trascendencia que remita más allá de lo humano.

La consumación ideológica de una terrenalidad tal no constituye aquí el objeto de nuestra investigación. Permítasenos solo la siguiente observación: con ello, el concepto ético de responsabilidad también se ve despojado, de manera igualmente radical, de toda remisión a relaciones ultramundanas –no importa que tengan el carácter de un ser trascendente, como en muchas religiones, o el de un postulado trascendente al ser, como en Kant–. Pero esta negación se transforma aquí en una afirmación concreta: el rechazo de cualquier más allá no retrotrae el conocimiento o la consciencia a una individualidad aislada, como en el viejo materialismo; sino que, por el contrario, establece una afinidad íntima –aunque, por cierto, contradictoria y dotada de múltiples mediaciones– entre el hombre como personalidad y como esencia genérica [Gattungswesen]. Con relación a esto, cabe señalar que el género no es simplemente, para el marxismo, un concepto biológico-antropológico, sino además un concepto sociohistórico. No hay que tender entonces –como en cualquier ética idealista– un complicado puente sobre un dualismo creado por sí mismo; la unidad dialéctica de las tensiones está dada, antes bien, de manera natural y social. El individuo, dice Marx, “es el *ser social* [...] La vida individual y la genérica del hombre no son *diversas*”¹⁴. Sólo su respectiva forma de realización, la dialéctica de la unidad

de las contradicciones, se transforma permanentemente en el curso del desarrollo sociohistórico. El fundamento de esta unidad que se conserva y se reproduce por encima de la constante transformación, es el trabajo. Marx dice: "El objeto del trabajo es [...] la *objetivación de la vida genérica del hombre*"¹⁵.

Esta terrenalidad en todo lo que concierne al hombre, la necesidad estrictamente objetiva, en todo lo que se deriva de las leyes de movimiento que rigen las relaciones humanas, fueron muy a menudo malinterpretadas como fatalismo y, por ende, como voluntad de expulsar la ética del sistema del marxismo. Ambas posiciones están relacionadas entre sí, y es fácil refutarlas juntas. Aun aquel que conoce a Marx solo superficialmente, debe saber que en su economía las leyes se transforman una y otra vez en tendencias; debe saber que, en los casos decisivos, las leyes delimitan solo un ámbito de juego objetivo dentro del cual la acción humana toma su decisión. Piénsese en la determinación de la jornada laboral. Marx muestra las tendencias capitalistas que buscan un máximo de trabajo, y las proletarias, que pretenden un mínimo; una antinomia cuyos miembros son "acuñados ambos [en igual medida] por la ley que rige el cambio de mercancías"¹⁶. Es, pues, la lucha entre la totalidad de los capitalistas y la totalidad de los trabajadores la que decide sobre la jornada laboral.

Que no se diga que aquí se trata meramente de categorías "sociológicas"; pues una afirmación tal deja justamente de lado lo que es aquí sustancial: de acuerdo con la interpretación de Marx, lo social no es otra cosa que una determinación definida del hombre mismo, de su relación con otros hombres. La totalidad de los capitalistas y la totalidad de los trabajadores son, entonces, aquí tan solo síntesis de procesos sociales; en realidad se trata de la acción y el consentimiento de los hombres, que tanto a pequeña como a gran escala hacen su propia historia, pero no "la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado"¹⁷. Aunque las leyes de la economía, las mediaciones entre individuo y esencia genérica, sean muy variadas y mediadas, la estructura arriba esbozada sobre un ámbito de juego concreto, dentro de cuyo espacio concreto el hombre toma decisiones concretas y la estructura de una antinomia concreta que induce al hombre a la elección responsable, continúan existiendo para la totalidad de la vida humana.

Naturalmente, no podemos aquí ni siquiera insinuar toda la riqueza de determinaciones que así se producen. Indiquemos solamente que Marx concibe aun la pertenencia de clase del individuo de un modo tal que el pensamiento básico de Lenin, en cuanto a la concepción del partido y de otras organizaciones sociales, toma esa dirección en lo más decisivo. Si aquí concluimos nuestra breve visión de conjunto aludiendo a la relación entre marxismo y utopía, lo hacemos ante todo para elucidar de forma más clara que hasta ahora su naturaleza, que es decisiva para la ética. El rechazo del utopismo tiene aquí dos factores importantes. En primer lugar, el marxismo niega la posibilidad de una predestinación utópica de aquellas formas de sociedad concretas que están llamadas a resolver las contradicciones de una formación social. Precisamente porque aquí, por primera vez, la cognoscibilidad científica de las leyes y tendencias evolutivas de la vida social está en el centro, se acentúa fuertemente su carácter aproximativo, su reducción a los principios de la línea evolutiva. Lenin rechazó como metodológicamente imposible el ideal cognoscitivo de Bujarin de una sociología que fuera capaz de expresar predicciones "astronómicamente exactas". En segundo lugar, esta refutación teórica del utopismo por parte de la epistemología, está vinculada con razonamientos que, mediados por la concepción global de la historia, desembocan en los problemas de la ética. La utopía, como forma, postula un estado ya terminado, cuyos contenidos y formas han de garantizar una convivencia armónica entre los hombres, que —de una u otra manera— les cae a los seres humanos (tanto a los individuos como a la totalidad) en el regazo como si se tratara de un regalo. Frente a esto, el marxismo destaca también con relación al futuro que los hombres hacen ellos mismos su historia; que ellos mismos y el sistema de relaciones con sus semejantes son el resultado de su propia actividad; que todos los contenidos y formas del futuro resultaron y resultarán del *fiere*¹⁸ concreto de la humanidad, sin importar si esto sucede con una consciencia correcta o falsa al respecto. La consciencia correcta del socialismo fundada por Marx es, entonces, ante todo la consciencia del camino correcto: del fin en sus principios universales, de los medios respectivos en su especial particularidad, a menudo cambiante, y de los próximos pasos en su peculiaridad. El hecho de que a partir de aquí se derivan gradaciones específicas en cuanto a la responsabilidad, se hace visible, según creemos, ya a partir de este sucinto

bosquejo. La epistemología del marxismo, según la cual la praxis aporta el criterio para la teoría, tiene profundas consecuencias también sobre la ética (anula, por ejemplo, el dualismo de razón “pura” y “práctica”).

No es este el lugar para tratar la influencia del marxismo sobre el pensamiento filosófico. Dicha influencia es mucho más intensa de lo que se admite habitualmente y, ante todo, en forma oficial; pues si la polémica sobre una filosofía exige una determinada estructura de planteos, una exclusión de posiciones, un vaciamiento de la ideología humana que lleva hasta la nada, existe igualmente una influencia, como en caso de las filiaciones decrecientes. Además se establecen determinadas correspondencias por el hecho de que el marxismo, como muchas otras orientaciones, reacciona ante la crisis de la humanidad que se inició a mediados del siglo XIX. En tales casos pueden originarse paralelismos metodológicos en cuanto a la pregunta y la respuesta, a pesar de la completa oposición entre las orientaciones. Cuanto más aguda sea esta crisis, cuanto más claramente se distingan los caminos que parten de la encrucijada, tanto más intensamente pueden llegar a expresarse tales tendencias.

4

Salteamos la historia del desarrollo del marxismo, con sus diversos puntos de giro, para poder concretizar el problema que nos propusimos a partir la situación actual, de las decisiones que dicha situación nos exige, de la responsabilidad que las decisiones requieren.

Tampoco el marxismo, considerado desde el punto de vista de nuestra cuestión, es el mismo de hace cien años. Precisamente desde esta distancia no resulta indiferente si se trata de un grupo pequeño, a menudo ilegal, de un partido de masas bajo el capitalismo, del partido dominante en la lucha por el socialismo en un país continuamente amenazado por ejércitos intervencionistas, etc. El presente es, desde luego, el resultado de toda esta historia. Pero contiene –según creemos– también algo cualitativamente nuevo. Por eso se trata, ante todo, de preguntar si la situación actual de la humanidad contiene, de hecho, factores que resulte justificado observar como verdaderamente nuevos en la historia. Pues, de no ser así, el problema debería relacionarse,

en primer lugar, con la totalidad de la historia; un problema en el cual solo determinadas aplicaciones en cuanto al contenido señalarían la exigencia del día. Pero se trata, según nuestro parecer, de algo más importante: del problema del día de hoy, naturalmente que fundado en los resultados de la historia, enriquecido por tales resultados.

¿En qué consiste lo nuevo para una acción responsable en nuestros días? Empecemos con el desarrollo de la técnica: esta impuso, en las dos guerras mundiales, una creciente totalización de la conducción bélica. No es necesario hablar del perfeccionamiento a partir de 1945. Es sabido que, con el ingreso en la era atómica, surgieron en las masas sentimientos vinculados con la fatal decadencia de la cultura humana. Objetivamente, no sin razón. Políticamente, por cierto, a menudo al servicio de un dominio mundial imperialista; ideológicamente, también a menudo, mezclados con las notas fatalistas de que la tecnificación ya ha avanzado más allá del control humano, y de que la “masificación” igualmente fatal constituye el fundamento de la vida social en nuestra época. Esta tendencia fue reforzada por otro rasgo de esa guerra que se ha vuelto total. En tanto durante la Primera Guerra Mundial la opinión pública se mostró sorprendida, ahora la guerra requiere de un vasto trabajo ideológico anterior con el conjunto de las masas populares. Es una importante marca distintiva de nuestro tiempo el hecho de que la propaganda ideológica del exterminio ineluctablemente fatal se haya transformado en una nunca antes vista revuelta en contra de esta fatalidad. Cientos de millones creen ahora firmemente que es evitable el estallido de una guerra; que el desenlace feliz depende de la actividad de las masas –y, por ende, de los individuos que las constituyen–. Y no son esperanzas ciegas, ilusiones infundadas. Son antes bien productos de importantes hechos históricos universales. Baste simplemente con enumerar los más destacados: la conclusión del socialismo en un solo país –socialismo puesto permanentemente en peligro–, en cuyo lugar surgió una alianza de Estados socialistas con una población de ochocientos millones de personas; la lucha de liberación de los pueblos coloniales que transforma la unilateral reserva humana y material del imperialismo agresivo en una poderosa zona neutral. La voluntad –cada vez más decidida y cada vez más consciente– que tienen las masas de mantener la paz, pudo nacer solamente sobre esta base; el

fortalecimiento de tal voluntad actúa retrospectivamente sobre la consolidación de la paz.

Con esto —según creemos— queda delineado el marco histórico, queda esbozado el ámbito de juego concreto para expresar claramente el problema de la responsabilidad social específicamente actual. El contenido central ya se nos hizo notorio: es la responsabilidad por la guerra o por la paz. Lo que antes era responsabilidad de círculos relativamente pequeños, se convirtió ahora en cuestión de la humanidad. En especial en los últimos tiempos, las masas se convirtieron cada vez más en meros objetos de guerra. Desde el movimiento de reacción, el pacifismo promulgó una pura ética de la convicción: el rechazo individual a cualquier participación en ella adquiere, por cierto, un tono ejemplificador; se muestra como un comportamiento que merece ser imitado y que induce a la imitación. Como, no obstante, la estructura ideológica se basa en acciones puramente individuales —y pasivas—, como solo a partir de ellas se busca generar una reacción en cadena, como el rechazo abstracto, general de la guerra borra toda concreción social, surge necesariamente un utopismo a partir de la ética de la convicción. El modo de comportamiento socialista revolucionario (transformación de la guerra imperialista en una guerra civil) presenta, desde luego, el problema sociohistórico con total concreción; contiene la negación de la guerra como acontecimiento determinado y concreto, e impone al individuo que actúa una gran responsabilidad, en la medida en que él no debe limitarse a la mera negación y a aceptar las consecuencias que esta implica para su destino personal, sino que también carga con responsabilidad por los medios de la mediación, por el resultado de los actos cometidos. Ya este esbozo muy general muestra la complicada dialéctica que rige la acción social concreta. La responsabilidad decisiva en primera instancia se refiere a la decisión misma: en la decisión aquí dictada se niega, incluso, un fenómeno sociohistórico determinado, la guerra imperialista. La responsabilidad por la decisión contiene, pues, ya la responsabilidad por la adecuación de los juicios que le sirven de base. Además, la negación aquí expresada ya no es una negatividad abstracta, como en el pacifismo; contiene, en estrecha relación con ello, un antídoto social: el deber de despertar un poder social alternativo en contra de la guerra. La responsabilidad se amplía y se concretiza, entonces, también aquí, hasta abarcar los

contenidos sociales del movimiento de resistencia que hay que poner en marcha. Finalmente, como el fin impuesto es provocar una acción social concreta que involucre la mayor cantidad posible de hombres, son, igualmente, objeto de responsabilidad los medios aplicados, es decir: el destino de los hombres envueltos en la acción.

Notas

1. Lukács se refiere aquí a las consideraciones en torno al sacrificio de Isaac desarrolladas por Kierkegaard en *Temor y temblor*. Dichas consideraciones ejercieron gran influencia sobre el joven Lukács; por ejemplo, en el diálogo *Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief* [Acerca de la pobreza de espíritu. Una conversación y una carta].
2. La novela, publicada en 1863, despliega una utopía social.
3. El socialismo alemán o “verdadero” es una orientación política que se difundió entre la intelectualidad pequeñoburguesa en los años '40 del siglo XIX, particularmente en Alemania. Los representantes de la escuela —Karl Grün, Moses Heß, Hermann Kriege, entre otros— colocaban en la base de las ideas del socialismo una prédica sentimental acerca del amor y la hermandad, y negaban la necesidad de la revolución democrática y burguesa. Una crítica de esta orientación se encuentra en diversos textos de Marx y Engels; por ejemplo, en *La ideología alemana*, en la *Zirkular gegen Kriege* [Circular contra las guerras], en *Die wahren Sozialisten* [Los verdaderos socialistas] y en el *Manifiesto comunista*; además de *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa* [El socialismo alemán, en versos y en prosa].
4. “Ein Vorsatz, mitgeteilt, ist nicht mehr dein. Esta cita corresponde en realidad al drama *Die natürliche Tochter* [La hija natural] de Goethe, 1 acto, esc. 5, v. 412.
5. La cita aparece en un añadido [Zusatz] a una nota correspondiente al § 118 de las *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho] de Hegel. El pasaje completo dice: “Die Folgen, die gehemmt werden könnten, kann ich zwar nicht voraussehen, aber ich muß die allgemeine Natur der einzelnen Tat kennen” [No puedo prever, sin duda, las consecuencias que podrían ser inhibidas; pero debo conocer la naturaleza universal de la acción individual]. En: Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden* [Theorie Werkausgabe], Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1970, v. 7, p. 222.
6. Poeta laureado; es decir: el poeta entronizado por el régimen.
7. Sir Oswald Ernald, VI baronet de Mosley (1896-1980): político inglés; sucesivamente, fue conservador, independiente y laborista. Fue miembro del gobierno laborista de 1929. Luego se apartó de este movimiento y se convirtió en líder de la Unión de Fascistas Británicos. Detenido bajo las Regulaciones de Defensa durante la Segunda Guerra Mundial, fundó una segunda Unión en 1948.
8. Georg Simmel (1858-1918): sociólogo y filósofo alemán, exponente de la “filosofía de la vida” y autor de *Die Philosophie des Geldes* [La filosofía del dinero], obra que ejerció un profundo influjo en el joven Lukács, según puede verse en el primer libro publicado por este, la *Historia de la evolución del drama moderno*.

Lukács conoció personalmente a Simmel, y se estableció entre ambos una amistad que duró, prácticamente, hasta la muerte de Simmel. El conocido análisis sobre “La cosificación y la consciencia del proletariado” incluido en *Historia y consciencia de clase*, se remite varias veces a la *Philosophie des Geldes*. Posteriormente, Lukács fue tomando distancia del que fuera uno de sus mentores; en *El asalto a la razón*, lo critica con dureza.

9. Diligente padre de familia.
10. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, México, 1966, p. 276.
11. *Apragmosyne*: es la pereza, indolencia, amor al ocio, retraimiento de los asuntos públicos, indiferencia, apatía, irresolución.
12. Según el Evangelio, palabras dichas por Cristo durante la crucifixión; cf. San Lucas 23, 34.
13. Fragmento dramático cargado de elementos autobiográficos, compuesto entre 1896 y 1900. Tolstoi llegó a escribir cuatro de los cinco actos planeados para el drama.
14. Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En: Engels, F., *Esbozos para una crítica de la economía política*. Marx, K., *Economía política y filosofía: Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. y notas de Fernando Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Introd. de Miguel Vedda, Colihue, Bs. As., 2003, p. 146.
15. *Ibidem*, p. 116.
16. Marx, K., *El capital. Crítica de la Economía Política*. 8ª reimpr. Trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1973, p. 180. La traducción ha sido levemente corregida.
17. Marx, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En: *Trabajo asalariado y capital*. Trad.: Ediciones Progreso, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, pp. 135-225; aquí, p. 135.
18. Devenir.

Libertad y perspectiva: Una carta a Cesare Cases*

8 de junio de 1957

Querido amigo:

Me ha alegrado mucho su carta, a pesar del “egocentrismo” [Ich-bezogenheit]. Y creo que no perturbará nuestra amistad que me comporte igualmente como un “historiador de la literatura” objetivo frente a esta categoría sumamente subjetiva que emplea un amigo y contemporáneo. Usted dice que mi interpretación objetiva, social de Manzoni provocará resistencia entre los psicólogos italianos. Ahora bien, creo que, tratándose de este egocentrismo, es preciso aplicar el mismo método: no es una categoría psicológica congénita –o a lo sumo una tendencia–, sino un resultado de complicadas interrelaciones entre sujeto y realidad social objetiva. Este es, según creo, el método para resolver este problema, tanto en el pasado como en el presente, tanto científica como prácticamente. Por un lado, me acuerdo muy bien de que el egocentrismo no siempre ha desempeñado en usted ese papel. Por otro, sé, a partir de una buena experiencia, que en mi hermosa casa de recreo en Bucarest también tuve que llevar adelante una lucha tal que no me excedo con el egocentrismo¹. No crea que, con tales consideraciones, recurro a una estetización, a una capitulación ante la mala realidad, tal como ocurrió a menudo con la “reconciliación” del Hegel tardío. Se trata, antes bien, de

* La presente traducción está basada en el original alemán existente en el “Archivo Lukács” de Budapest. Traducción de Miguel Vedda.

secundar la perspectiva. Recordará, quizás, mi conferencia sobre este tema en el último congreso de escritores alemanes, que tuvo lugar el año pasado. En esa ocasión dije que la perspectiva no es una realidad –si aquella es representada de tal modo, entonces se produce un happy end²–, pero es, a la vez, una realidad futura. Por lo tanto, es real e irreal al mismo tiempo. Si uno se atiene a esto, entonces es posible encontrar, incluso bajo las circunstancias más desfavorables, un ámbito de juego para la actividad. Quizás conoce, a partir de conversaciones anteriores, que mi máxima favorita es una pequeña variación sobre la famosa frase pronunciada por Zola en tiempos del caso Dreyfus³: “La vérité est lentement en marche, et à la fin des fins, rien ne l’arrêtera”⁴.

Me alegró sobremanera lo que escribe sobre Manzoni. He experimentado algo similar en Inglaterra con relación a Walter Scott. Sería muy bueno que concretara alguna vez el plan sobre Manzoni que esboza en su carta. Pues lo que aparece en *La novela histórica* solo puede ser una indicación, un estímulo. Una verdadera valoración marxista de Manzoni solo puede ser obra de un italiano; pero creo que una tal valoración correcta sería muy importante para Italia, y usted es, precisamente, el autor indicado para hacerla.

Notas

1. En 1956, Lukács apoyó la rebelión contra el régimen comunista húngaro, y promovió una profunda transformación del sistema. Una vez reprimida dicha revuelta, fue deportado a un campo de concentración en Bucarest, donde permaneció recluido hasta el 10 de abril de 1957.
2. Final feliz.
3. Alfred Dreyfus (c. 1859-1935), un oficial de la armada francesa nacido en Alsacia, fue acusado injustamente de entregar a un gobierno extranjero documentos conectados con la defensa nacional. Fue sometido a corte marcial, degradado y condenado a prisión perpetua en la Isla del Diablo. Los esfuerzos de la mujer y los amigos de Dreyfus consiguieron revelar la inocencia de este, que había sido víctima de la corrupción –y, en particular, del antisemitismo– del ejército y las instituciones públicas francesas. Zola intervino activamente a favor de Dreyfus, y escribió, en ese contexto, un famoso panfleto, *J'accuse* [Yo acuso] (1898). Recién en 1906 fue exonerado Dreyfus de los cargos y consiguió recuperar el cargo militar.
4. La verdad está lentamente en marcha y, al final de los tiempos, nada la detendrá. La frase de Zola (“La vérité est en marche, et rien ne l’arrêtera!”) fue uno de los más difundidos gritos de guerra durante el caso Dreyfus. Cuando el senador Scheurer-Kestner exigió la revisión de dicho caso, Zola escribió un artículo en *Le Figaro* (25 de noviembre de 1897) encabezado, precisamente, por esa fórmula.

Entrevista: En casa, con György Lukács*

Péter Rényi y Pál Pándi, dos miembros del equipo del *Népszabadság*¹ –el diario de Budapest y órgano oficial del Partido de los Trabajadores Socialistas Húngaros–, visitaron a György Lukács en Budapest, en su casa sobre el Danubio, y hablaron con él sobre cuestiones económicas y culturales de interés general. El filósofo, que cuenta con ochenta y tres años, todavía sigue un cronograma de trabajo estricto. Defiende apasionadamente sus puntos de vista y recibe gustoso toda oportunidad para discutirlos abiertamente.

Los entrevistadores expresaron que les producía un gran placer que esta conversación pudiera concretarse, y prosiguieron con su primera pregunta:

Entrevistadores: ¿Cuál es su opinión sobre la introducción del nuevo mecanismo económico, y qué espera de él?

Lukács: En mi opinión, este es un paso extraordinariamente importante y positivo en una dirección tomada en primer lugar por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. ¿Cuáles han sido las dificultades para las cuales resultó necesario encontrar una salida? En el momento de la revolución y de la contrarrevolución en la Unión Soviética, en 1917, era necesario, de manera indudable, introducir el denominado ‘comisariado’, tanto en la producción como en el ejército, porque los especialistas militares, económicos y de otros campos dejados por el *ancien régime*, eran, por regla, poco dignos de confianza en conjunto, e incluso, defensores de la contrarrevolución. No me

* “At home with György Lukács”. En: *The New Hungarian Quarterly* 29, vol. IX (primavera de 1968), pp. 74-82. Traducción de Mariela Ferrari.

encuentro lo suficientemente familiarizado con la estructura interna de la Unión Soviética como para ser capaz de decir por cuánto tiempo y en qué forma esto fue necesario. No obstante, es indudable que este sistema no solo no fue desmantelado en el tiempo de Stalin, sino que fue desarrollado más aún. La desconfianza era la regla y esto significó la concentración burocrática, la supervisión minuciosa de todos los detalles.

Sin embargo, el desarrollo del socialismo iniciado por Lenin condujo a un progreso educativo a tal escala, que la Unión Soviética posee hoy tantos técnicos calificados y hábiles comerciantes, que ahora incluso los Estados Unidos sienten envidia. Tales hombres y mujeres no podrían ser gobernados de esa forma. Se han manifestado signos de esto durante mucho tiempo. El XX Congreso también reconoció esto. Resulta superfluo decir que no pienso que la expresión "culto a la personalidad" sea muy adecuada; lo que es relevante es que este problema está siendo considerado. Es un gran mérito del Partido húngaro haber reconocido también en esta ocasión la necesidad de una acción concreta. El nuevo mecanismo es un experimento importante en el esfuerzo por llevar a cabo la producción socialista en una forma libre de distorsiones. Esto, a mi parecer, hace que sea un paso tan importante en la dirección correcta. Es la clase de paso que hace posible y necesario un renacimiento marxista. Es también un retorno a lo que solíamos llamar la democracia proletaria en la época de Lenin. El interrogante actual es hasta qué punto hemos roto con las formas antiguas y qué problemas surgen, en vista de que este no ha sido solucionado. Según mi punto de vista, se han aclarado ciertas cosas. No se puede dudar de que las faltas en contra de la legalidad, y todo lo relacionado con estas, ha sido tratado de manera consistente y adecuada en Hungría, pero, y esta es mi opinión, los métodos anteriores, en lo que respecta a otras cuestiones, no fueron desechados, hasta ahora, de manera tan radical como era necesario.

Déjenme ilustrar esta afirmación a través de un ejemplo: la relación entre teoría y táctica. El juicio erróneo acerca de que la lucha de clases se vuelve cada día más aguda, es criticado a menudo. Ese punto de vista ha sido rechazado, pero la cuestión no ha sido examinada de manera apropiada, desde el punto de vista marxista. ¿Podemos decir realmente que Stalin creía que la lucha de clases estaba volviéndose cada vez más aguda; y explica esto las

purgas de los años treinta? ¿O —y creo que esto es lo cierto— Stalin necesitaba estas purgas por razones prácticas y por ello expuso que la lucha de clases se volvía cada vez más aguda? En otras palabras, en lugar de seguir el verdadero método del marxismo y desarrollar una estrategia y táctica a partir de un análisis de los acontecimientos, las decisiones tácticas (ya fueran correctas o erróneas) fueron decisivas, y se construyó una teoría sobre la base de estas. Permítanme también ejemplificar una ocasión en la que coincido con la táctica de Stalin. Estoy pensando en el pacto que concretó con Hitler en 1939, el cual, a mi parecer, fue el primer paso decisivo hacia la destrucción de la Alemania fascista. Pero ¿qué conclusiones se extrajeron? Desafortunadamente, fue que, por un tiempo, nuestro intento fue persuadir a los comunistas franceses y británicos de suspender la lucha en contra de Hitler; se declaró que el enemigo real se encontraba en sus propios países, y como resultado se paralizó la resistencia antifascista. Piensen en el primer volumen de *Los comunistas*², de Aragón, donde se describe esto muy vívidamente. Este método, según el cual una teoría tiene que "adaptarse a" la táctica, no ha sido totalmente abandonado aún, y hasta que esto suceda, todavía habrá algún peligro de que las viejas tradiciones burocráticas puedan dirigirnos en una dirección retrógrada.

E: *Usted ha mencionado que es erróneo criticar con métodos dogmáticos, y, sin un análisis adecuado, la tesis de Stalin de que la lucha de clases se vuelve cada vez más aguda. Pueden darse situaciones en las que la lucha de clases se vuelva, de hecho, más aguda. ¿Esto significa entonces que usted rechaza que la teoría de la agudización continua de la lucha de clases sea compensada a través de una teoría de la reducción continua de la lucha de clases?*

GL: Sin dudas. Tanto si la lucha de clases se vuelve más aguda como si eso no ocurre, siempre se trata de una cuestión concreta que los marxistas tienen que clarificar sobre la base de los hechos, y tienen que adecuar su táctica con respecto a estos. Volviendo al problema original, en Hungría (pero en cualquier otro lugar también) hay cierta aversión a declarar explícitamente cuán importante es este punto de giro. Preferimos presentar las cosas como si estas se hubieran desarrollado correctamente, en lo esencial y, a partir de ahora, vamos a mejorar las cosas; algo bueno va a ser sustituido por algo mejor, y no algo malo por algo

bueno. Permítanme citar aquí al gran maestro de la teoría y la práctica, Lenin. Cuando concluyó la guerra civil rusa, en 1921, Lenin, como es bien sabido, elaboró la Nueva Política Económica. Lenin no afirmó entonces que el comunismo de guerra había sido, en esencia, una buena política que sería entonces reemplazada por algo aun mejor, sino que declaró, de manera bastante franca, que el comunismo de guerra había sido una política casi insostenible, en principio, a la que nos habían forzado las circunstancias. Fuimos capaces de producir un cambio e introducir la Nueva Política Económica, cuando la presión de las circunstancias ya no determinaba lo que podíamos hacer. Lenin nunca aseveró que esta nueva política fuera una continuación del comunismo de guerra, su desarrollo ulterior o su corrección, sino que, por el contrario, llamó a la Nueva Política Económica lo opuesto del comunismo de guerra. Lo que yo objeto es que no hacemos suficiente hincapié en la oposición entre el nuevo y el viejo mecanismo, a pesar de que la transición con Lenin demostró que, a menudo, es, precisamente, el "shock" el que tiene el efecto de sacudir a las masas y dirigirlas hacia las nuevas tareas.

E: Pero la situación actual, ¿es análoga al punto de giro de 1921? En los últimos diez años se han tomado un número considerable de medidas para la organización de la economía; frente a estas, el nuevo mecanismo económico no es un cambio, sino una continuación y un/crecimiento, aun cuando, para decir la verdad, sea un crecimiento que se dirige directamente hacia lo esencial.

GL: Esto podría ser así en ciertas cuestiones económicas. Yo no me dedico a la economía. Pienso que el "shock" es necesario a fin de que podamos ser capaces de movilizar a la gente para lo que viene, y, a mi parecer, esta movilización es necesaria. Al hablar de "shock" no me refiero a derribar el régimen. Lenin tampoco sostuvo que habíamos finalizado con el socialismo cuando presenté al Nueva Política Económica. Al contrario, dijo que después de un mal paso inevitable al que se nos había forzado, debíamos dar un paso atrás, y luego dar el paso correcto hacia adelante. Lo que busco aquí es un método que haga posible movilizar a millones de manera mucho más intensa, para ayudar a poner en práctica el mecanismo. Es por esto que mencioné el ejemplo leninista, puesto que deseamos que las masas actúen de hecho y no solo formalmente. Estoy hablando en este sentido le-

ninista cuando digo que se necesita tal sentimiento de un cambio definitivo para poner en práctica el mecanismo.

E: Usted mencionó que el xx Congreso representó un punto de giro. ¿Es necesario un nuevo punto de giro que continúe el del xx Congreso?

GL: Esto tiene que ampliarse. Contemplado dialécticamente, un cambio no tiene que tener lugar en un solo día. Un punto de giro puede abarcar toda una era. De esta manera, el desarrollo del hombre como tal y el comienzo de lo que pensamos como trabajo fue un punto crucial, y, sin embargo, duró decenas o centenares de miles de años. Indudablemente, el trabajo produjo al hombre. Es igualmente cierto que el trabajo tardó diez mil o, quizás cien mil años en ser establecido como un modo de vida, de manera general.

E: En los años recientes, el mecanismo de planificación económica también ha sido introducido en Hungría. ¿Esto no demuestra que el punto de giro, como proceso, está en curso?

GL: Se han dado algunos pasos hacia adelante. Esto es verdad más allá de toda duda. Estamos en el cambio, pero no se puede decir que el cambio se haya completado. Creo necesario que la gente sea concientizada del cambio en los métodos, en lugar de que se hagan esos esfuerzos por oscurecer el cambio; y todavía nos encontramos, a menudo, con tales esfuerzos.

E: También está diciendo que no es correcto prometer "algo mejor para reemplazar algo bueno", y que las masas tienen que ser inducidas a actuar, a fin de ser movilizadas para el mecanismo. Pero nos encontramos, asimismo, con el fenómeno de que la gente dice que "lo que tenemos ahora es bastante bueno". No bueno, pero "bastante bueno". Y temen que en un aspecto u otro se encontrarán en una posición más difícil; en otras palabras, temen perder lo que ya han conseguido. Así que tenemos que sostener que lo bueno va a ser mejor.

GL: Nadie niega que ha habido ciertos progresos en la economía. No discuto esto, los considero evidentes por sí mismos. Pero afirmo que si las personas todavía temen la introducción del nuevo mecanismo, esto muestra que no comprenden lo que el mecanismo significa para ellos, concretamente; y si no lo comprenden, entonces es culpa nuestra.

E: Si argumentamos en términos evolutivos, entonces tenemos que tener presente que no solo la falta de confianza (que usted mencionó correctamente) fue la razón para la hipercentralización, sino que tuvo lugar el primer estadio de la industrialización, luego el período de colectivización, es decir, un período en el que se requirieron grandes decisiones centralizadas. Esto incrementó el peso del aparato central, por supuesto, pero el desarrollo económico ha sobrepasado este período y ahora esta economía moderna ya no puede ser satisfactoriamente dirigida por el antiguo aparato centralizado. Así que debe transformarse en una economía que sea centralizada de otra forma, que sea elástica y, en gran medida, descentralizada. Esto podría ser considerado un proceso orgánico.

GL: Esto sería correcto si tratásemos aquí con una cuestión de tecnología o administración de negocios puramente, y no con algo muchísimo más importante. El énfasis exclusivo en la evolución trae consigo, de manera necesaria, la supresión de los principios involucrados en el cambio. No me malentiendan, no estoy diciendo que todo debe cambiarse para mañana, aunque sí creo que si no peleamos resuelta y tenazmente por el cambio, entonces las cosas tampoco van a cambiar a través de los años. El joven Hegel produjo la siguiente paradoja ingeniosa: "Si descemos cambiar algo, entonces hay algo que tiene que ser cambiado". Estoy peleando para que la superestructura sea cambiada lo más pronto posible. Cuanto más claramente vean las masas de qué se trata todo, más rápidamente progresarán más allá de lo viejo.

E: Aun cuando hay diferentes abordajes entre nosotros, creemos que acordamos en lo fundamental. Así que permítanos pasar a la siguiente pregunta. Usted ha estado peleando y discutiendo durante muchas décadas por el reconocimiento de la responsabilidad social de las artes. ¿Cuál considera que es la esencia de esta responsabilidad hoy en día?

GL: La importancia real de la literatura es que revela cuáles son los grandes y profundos problemas humanos dentro de cualquier período dado. Esta toma de consciencia de los problemas gracias a las artes, transmitidas adecuadamente, actúa sobre el proceso histórico mismo. No creo que sea pura casualidad que Marx relevara las tragedias griegas cada año y que supiera largos pasajes de Shakespeare de memoria. Esto no era simple amor a la literatura. Estoy convencido de que aprendió mucho de esas obras. Aprendió a comprender los conflictos en la historia y los períodos de transición no solamente como la suma total de las ju-

gadas de ajedrez individuales, sino a ver la forma en la que estaban conectadas, es decir, a verlas en su propio contexto.

La escritura soviética se inició con la plena consciencia de este papel de la literatura. Las grandes obras de Gorki, como *La vida de Klim Samgin*³, *El diecinueve*, de Fadeiev⁴, *Lento fluye el Don*⁵, de Sholojov⁶, las novelas de formación de Makarenko⁷, son descripciones de esos grandes problemas humanos que surgen antes de 1917 y en la Unión Soviética luego de 1917, y por 1917. La grandeza histórica de la revolución de 1917 es reflejada claramente en tales obras. En Hungría, creo que la novela de Déry⁸ *Felelet*⁹ [La respuesta] ha sido el intento socialista más serio por plasmar, en literatura, tan grandes problemas humanos luego de la liberación. No hay que olvidar que originalmente Révai¹⁰ dijo en un congreso de la Liga de Escritores que en Bálint Köpe, Déry había creado a un típico trabajador joven del período de Horthy¹¹. Révai quiso decir esto en honor a su tiempo. El gran debate alrededor del segundo volumen fue debido al hecho de que, al desarrollar este carácter, Déry mostró ese tipo de trabajador honesto, izquierdista e incluso de tipo revolucionario, que se afilió al Partido Comunista recién en 1945. Déry usó la psicología de Bálint Köpe para explicar esto. Que los Bálint Köpes no se hayan afiliado al Partido Comunista tenía sus razones dentro del movimiento también. En lugar de atacar la novela, deberían haber extraído las conclusiones adecuadas a partir de esta.

He publicado un artículo sobre Soljenitsin. En este artículo, expuse el problema de que era imposible escribir una novela verdadera sobre la vida contemporánea en cualquier país socialista que no contenga un esfuerzo por arreglar cuentas con los hechos del período stalinista. Porque, a excepción de esos que solo cuentan hoy en día con veinte años, todos nosotros hemos atravesado esos años. Cómo vivimos hoy, cómo hablamos o sentimos, depende del modo en que reaccionamos, ayer y hoy, frente a esa época. Todos debemos hacer lo mejor para producir tal literatura, y ayudar a su desarrollo. Los últimos dos libros de Lászlo Benjámín¹² son un ejemplo que no puede ser pasado por alto cuando se considera esta literatura. La personalidad de un revolucionario vencido que, aun cuando vio y vivió el mal y, a pesar de todo ese mal, permaneció como un luchador a favor del socialismo, es claramente reflejada en ellos. Este es un hombre de nuestros tiempos. Plasmar una extensa variedad de caracteres es el propósito

de la literatura. Soy optimista en lo concerniente a la evolución posterior, pero creo que es necesario que este tipo de literatura sea considerada como central y no aquel énfasis sobre problemas de moda en la actualidad. Hay que pensar en lo que Brecht representa hoy en todo el mundo; Brecht tiene éxito en países socialistas y no socialistas, pero, principalmente con *Madre Coraje, El alma buena de Sezuán*, etc.; con esas obras en las que mostró el lugar del hombre contemporáneo en la historia mundial. La literatura tiene que "excavar" estos importantes problemas humanos y, si tiene éxito al hacerlo, entonces sobrevendrá un nuevo renacimiento, como el de la literatura soviética en los años veinte.

E: *Usted escribió en su Estética que un arte que toma sus temas de las noticias del día puede ser clásico y mencionó entre otros a Petöfi y a Maiakovski. ¿Estos ejemplos tienen validez hoy en día?*

GL: No tengo duda de ello. Pero estoy afirmando que la literatura no puede ser reducida a esto. Este aspecto estuvo mucho menos presente en Arany¹³ que en Petöfi. Al principio del siglo diecinueve era muy fuerte en Shelley¹⁴, quien era un gran admirador de Keats¹⁵, en cuya obra estaba del todo ausente y, sin embargo, las odas de Keats todavía son de interés universal hoy en día. En otras palabras, no niego la posibilidad para nada, pero protesto ante una cierta inclinación, que hubo en Hungría, y, que ciertas personas aún sostienen, a declarar que la única actitud posible para un escritor comunista es la adoptada por Petöfi.

E: *Usted escribió en uno de sus artículos¹⁶ que consideraba la elaboración del complejo descrito como el culto a la personalidad la tarea central de la literatura. El problema central es arreglar cuentas con lo que hemos heredado de ese período, esto significa que, en esencia, todavía no lo hemos superado.*

GL: En mi opinión, este es uno de los importantes problemas centrales de nuestro tiempo. Yo consideraría un gran logro que un escritor húngaro escribiera la vida de József Révai, que, creo, ha sido una vida llena de conflictos trágicos. Conozco un gran número de comunistas que habían sido revolucionarios distinguidos y generosos a principios de los años veinte; ellos pertenecían a la categoría de la que luego iba a ser considerado como representante típico Imre Sallai¹⁷, y que más adelante se volvió en contra de aquello que había defendido. También sé de algunos

que se convirtieron en burócratas dogmáticos. El relato de esto es, verdaderamente, uno de los temas centrales de nuestro tiempo. La expresión "temas centrales" puede no ser del todo afortunada porque la relación del hombre y la sociedad entre sí es tan compleja que uno no puede decir si sólo existe una cuestión central. Uno puede hablar únicamente de un complejo íntegro de cuestiones centrales. Este es el complejo al que yo me refiero con el término "la tragedia de Révai"; y esta es, en verdad, una de las cuestiones más importantes y más centrales si se quiere comprender al hombre contemporáneo.

E: *Usted solo enfatizó los aspectos negativos del período en cuestión. En última instancia, la generación que creció en la época de Stalin ganó las más grandes batallas de la Guerra Mundial y derrotó al fascismo. Y la generación que creció luego de la liberación condujo la revolución socialista en Hungría.*

GL: Si se me permite la siguiente formulación: desde mi punto de vista, aun el peor socialismo es preferible antes que el mejor capitalismo. Estoy profundamente convencido de esto, y viví esos tiempos con esta convicción. Esos tiempos tenían su lado positivo, igualmente, puesto que el socialismo entonces estaba edificándose. Nunca he tenido dudas sobre ello. En la Unión Soviética fue creada una industria moderna que hizo posible la resistencia a Hitler. No niego este lado positivo, pero ahora, por ejemplo, nos encontramos hablando de literatura, y aquí no podemos eludir el hecho de que mucha gente, aunque llena de buenas intenciones, entró en una situación sumamente comprometida que distorsionó su condición humana y su talento. Sin estas distorsiones, la realidad de hoy no puede ser mostrada como realidad. La evolución humana es extraordinariamente complicada. Y no se debe permitir a la literatura oscurecer sus lados negativos, porque es precisamente la literatura la que puede mostrar qué fuerzas de resistencia, qué reservas todavía pueden ser movilizadas en la psiquis y en la moralidad del hombre, y, por otro lado, cuáles son los obstáculos que pueden determinar, incluso, el desarrollo del más sobresaliente de los hombres. Y no solo de los más sobresalientes. Por eso, en mi opinión, la película de András Kovács¹⁸ *Días fríos* es notable porque muestra, en un alto nivel artístico, el problema humano de cómo la gente común se convirtió en bestias fascistas. La comprensión y la explicación de los

grandes problemas humanos de un período es la vocación real de la literatura, de todas las artes.

E: *Nos gustaría preguntarle una última cosa. ¿Cuál es su opinión sobre el lugar del marxismo en el mundo hoy en día?*

GL: En los últimos tiempos, se ha desarrollado una situación extraordinariamente favorable para nosotros a este respecto. Cuando la amenaza de guerra se redujo (al menos hasta cierto punto) y se produjo una especie de deshielo en la Guerra Fría, las ideologías que habían sido desarrolladas en conexión con la victoria de 1945, sin excepción, llegaron a un estado de crisis en los países capitalistas más importantes. Esto resulta más claramente visible en Norteamérica, donde el sueño de la hegemonía política e ideológica posterior a 1945, las ilusiones en relación con el modo de vida americano, han colapsado. Fundamentalmente, la guerra de Viet Nam y las tremendas dificultades asociadas a la integración de los negros mostraron que la ideología norteamericana formulada en 1945 estaba a punto de quebrarse. La novedad de que con la ayuda del Reino Unido podía seguir siendo un poder mundial, aun cuando de segundo orden, era típica en esa situación posterior a 1945. En los últimos años, esta ideología también ha entrado en un estado de crisis. Los esfuerzos del derrotado imperialismo germánico por "deshacer" los acontecimientos de la guerra mundial utilizando las armas nucleares con las que desean ejercer presión, también están por fracasar.

Por otro lado, en esta parte del mundo, ha surgido la situación de la que hablamos en la primera pregunta. Una de las consecuencias más importantes de esto es que, en Occidente, se han propagado cada vez más el interés por el marxismo y una actitud positiva hacia él. En 1945, el marxismo era tratado como una ideología decimonónica obsoleta, pero hoy resulta interesante observar que se encuentra en ascenso. Pensemos solamente en la posición que tomó Sartre en 1945 y la posición que está tomando actualmente, veinte años después. O podemos recordar que, mientras que en los años veinte los freudianos todavía partían de la premisa de que Marx necesita ser sustentado por una psicología freudiana, hoy su ambición es volver a colocar la concepción freudiana sobre sus propios pies con la ayuda del marxismo. En una palabra, se está desarrollando un gran interés por el marxismo y esto nos ofrece grandes perspectivas. En los años veinte, la

Rusia entonces todavía hambrienta y asolada ejerció una enorme influencia sobre los intelectuales occidentales. Ahora nos encontramos en un punto donde depende de nosotros lograr que nuestra influencia sobre Occidente crezca rápidamente. Estamos en una posición favorable y no debemos desaprovecharla. Ni siquiera sabemos cuán profundamente podríamos influir (suponiendo que nuestras diversas formas artísticas fueran de una calidad lo suficientemente alta) sobre el desarrollo del mundo capitalista, desde la filosofía a la literatura y la música. Permítanme recordar aquí el ejemplo de Bartók¹⁹, cuya influencia crece continuamente, como en contra de los modernistas extremos que intentaron desacreditarlo con su crítica negativa. No habrá barreras para que nuestra literatura, nuestro cine, nuestra filosofía tengan una influencia similar, si solo rompemos resueltamente con el dogmatismo.

Es necesaria una visión del mundo que atraiga a la gente, todos los elementos de esta visión del mundo están presentes en el marxismo, tenemos que desenterrarlos y utilizarlos, eso es todo.

E: *Este intercambio opiniones nos demostró que, a pesar de ciertas diferencias, podemos hablar de una identidad de perspectivas en cuanto a las cuestiones fundamentales.*

GL: En muchos aspectos. Donde existieron diferencias, quisiera recalcar que, como filósofo, considero mi deber expresar mis propias opiniones resueltamente. Cuanto más, mejor, si estas conducen a la discusión.

E: *Coincidimos con esto en todos los sentidos. Los principios no pueden ser clarificados sin un intercambio de opiniones abierto. Permítanos agradecerle esta conversación y también desearle que continúe con buena salud y con más trabajo exitoso.*

*

La entrevista fue publicada por primera vez en *Népszabadság*, en el número de navidad de 1967.

Notas

1. *Népszabadság*. Libertad Popular; periódico húngaro.
2. *Communistes*: compilación de ensayos de Louis Aragon (1897-1987). La serie está constituida por cinco volúmenes, publicados entre 1949 y 1951.

3. Novela social en cuatro partes, escrita entre 1925 y 1936.
4. Alexandr Alexandrovich Fadeiev (1901-1956): escritor ruso, funcionario cultural durante el stalinismo.
5. La novela fue publicada, con grandes interrupciones, entre 1928 y 1940.
6. Mijaíl Alexandrovich Sholójov (1905-1984): escritor ruso; fue también funcionario cultural y político del régimen comunista.
7. Anton Semenovich Makarenko (1888-1939): pedagogo y escritor ruso.
8. Tibor Déry (1894-1977): escritor húngaro. Participó en la revolución de 1918-1919 y en la sublevación de 1956.
9. Publicada entre 1948 y 1952.
10. József Révai (1898-1957): político, publicista, crítico literario e ideólogo comunista húngaro. Entre las dos guerras mundiales, vivió en el exilio. En 1945 regresó a Hungría, y se convirtió en uno de los líderes del Partido Comunista. Jefe de redacción del órgano del Partido *Szabad Nép*, entre 1949 y 1953, ministro de cultura.
11. Miklós Horthy (1868-1957), político, contraalmirante; en 1919 fue apoyado por los aliados. Organizó tropas contrarrevolucionarias contra la República Húngara de los Consejos, que derrocó luego de una lucha sangrienta. En 1920, fue designado gobernante regente del imperio. En 1944 fue destituido. Las potencias occidentales lo encarcelaron en Baviera como criminal de guerra, y no lo entregaron al gobierno húngaro.
12. Poeta húngaro, nacido en 1915. De orígenes muy modestos, se desempeñó, entre 1931 y 1940, como trabajador; entre 1940-1945, como oficinista, periodista y, luego, redactor. Desde 1958, trabajó como bibliotecario. Es una de las principales figuras de la lírica húngara.
13. János Arany (1817-1882): poeta húngaro, autor de conocidos poemas épicos y baladas.
14. Percy Bysshe Shelley (1792-1822): poeta romántico inglés, de orientación políticamente radical.
15. John Keats (1795-1821): poeta inglés, muy admirado por Lukács durante su período ensayístico.
16. Concretamente, en los artículos que componen el *Soljenitsin*.
17. Imre Sallai (1897-1932), líder del partido comunista húngaro ilegal, fue juzgado por la corte marcial y ejecutado bajo de régimen de Horthy.
18. Guionista y director de cine húngaro, nacido en 1925. Durante años, fue secretario general y, entre 1981 y 1986, presidente de la Liga húngara de artistas de cine y televisión.
19. Béla Bartók (1881-1945), compositor húngaro de fama mundial. Entre 1907 y 1934, profesor de piano en la Academia Musical de Budapest. En 1940 emigró a los Estados Unidos. En sus años de formación, recibió apoyo económico del padre de Lukács.

Más allá de Stalin*

Narro –de manera subjetiva y autobiográfica– la historia de mi relación con Stalin y su forma de gobierno. En las disputas partidarias inmediatamente posteriores a la muerte de Lenin, me encontré del lado de Stalin en algunas cuestiones esenciales, aunque todavía no me hubiera presentado con esta posición en forma pública y polémica. El problema principal consistía en el “socialismo en un solo país”. Concretamente, cedió la ola revolucionaria que se había desatado en 1917. Por eso, consideré en este punto que la argumentación de Stalin era más convincente que la de sus oponentes. Sumado a esto que ya antes me había encontrado en dura oposición con la conducción de la Komintern¹ por parte de Sinoviev² –conducción cuya índole se me hizo más clara a través de la política húngara de Béla Kun³–. Aun hoy estoy convencido de que algunos factores de la burocratización reaccionaria, que todavía debemos superar, han logrado aquí su primera gestación. Son totalmente distintos los motivos –diversos en cada caso– de mi desconfianza, igualmente fuerte, hacia Trotski y Bujarin. No dudé en absoluto de la integridad personal de ambos, a diferencia de lo que ocurría con Sinoviev; antes bien rechacé, en Trotski, las características que recordaban a Lassalle⁴; en Bujarin, su posición teórica proclive al positivismo.

* “Über Stalin hinaus” (1969). En: *Revolutionäres Denken*, pp. 90-96. Traducción de Natalia Álvarez.

Publicado por primera vez, bajo el título “Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen” [Socialismo como fase de reformas radicales, críticas] en: Lukács, G., *Ausgewählte Schriften IV: Marxismus und Stalinismus - Politische Aufsätze*. Rowohlt, Reinbek, 1970, pp. 646-657.

Las primeras discusiones puramente ideológicas no lograron debilitar dichas convicciones. En el debate filosófico de los años 1930-31, me resultaban igualmente simpáticos tanto el alejamiento, por parte de Stalin, de la "Ortodoxia de Plejanov", como su insistencia con respecto a lo revolucionariamente nuevo, cuya evolución se encontraba profundamente enlazada con el mismo Marx. Asimismo, me encontré, a comienzos de los años treinta, del lado de Stalin en la crítica al RAPP⁵, en la lucha contra el sectarismo estrecho y en la exigencia de una base más amplia, en lo ideológico y en lo organizativo, para la literatura socialista. Naturalmente, hoy sé que todo había sido, en su mayor medida, solo un pretexto para eliminar la antigua conducción del RAPP, que era afín a Trotski; puesto que, bajo Fadeiev, la conducción de la por entonces recién fundada Liga de Escritores ha continuado consecuentemente, en lo esencial, la vieja línea ideológica y organizativa. Sin embargo, en aquel tiempo creía, junto con otras personas ideológicamente afines, en un verdadero cambio ideológico, admitido, al menos, por Stalin. Mi lucha por una concepción marxista del realismo, también por el realismo socialista, que fue combatida en la revista *Literaturni Kritik* [Crítica literaria], se oponía categórica y objetivamente a las teorías oficiales dominantes entonces en la Unión Soviética, aunque yo combatía, simultáneamente, a cualquier corriente que se considerara hostil al realismo dentro de la literatura burguesa. A pesar de todo, incluso después de que dicha oposición ideológica se extendiera a la filosofía —por eso mi libro, escrito en 1937-38, *El joven Hegel*, no pudo ser publicado en la Unión Soviética, y se editó diez años después en Suiza—, no surgió ninguna rebelión ideológica abierta contra el sistema staliniano, considerado como un todo.

Ni siquiera los grandes procesos pudieron alterar hondamente esa posición. El observador actual puede designar esto como "ceguera". Olvida, al hacerlo, algunos importantes factores que para mí eran decisivos, al menos en aquel tiempo. Estos sucesos coincidieron con el VII Congreso de la Komintern⁶, en el que Dimitroff⁷ proclamó un frente de unidad amplio y democrático contra el fascismo. Ya entonces hubo acalorados debates —aunque no públicos— sobre si este cambio debía ser entendido como estratégico o solo como táctico. Yo partía, entretanto, de la base de que se trataba de un cambio real. De hecho, se expresaba con mucho entusiasmo, en todo aquello, la perspectiva de un

ajuste de cuentas radical contra el fascismo, en cuanto amenaza para toda nuestra cultura. Como muchos en ese tiempo, consideré una sagrada obligación evitar toda declaración que, ideológicamente, pudiera haber fomentado en Occidente una tolerancia con respecto a Hitler. He considerado entonces los grandes procesos bajo esta luz: como un ajuste de cuentas revolucionario con oposiciones activas realmente existentes contra el socialismo vigente. El hecho de que los instrumentos de este ajuste hayan sido sumamente problemáticos en diversos aspectos, no pudo quebrantar entonces mi postura básica. Para establecer un paralelo histórico, les di la razón, junto con muchos otros, a los jacobinos, debido al exterminio de los girondinos, de los dantonistas, entre otros, a pesar de que me resultaba históricamente evidente que los medios aplicados eran criticables. Recién cuando la acción de Stalin se expandió a amplias masas con el lema "el Trotskismo debe ser extirpado, junto con todas sus raíces", se fortaleció la crítica interna, interna al partido, pero, sin embargo, esta quedó condenada al silencio público, a causa de la necesaria prioridad de la lucha contra Hitler.

Tampoco la Segunda Guerra Mundial produjo en mí una resistencia intelectual abierta, concentrada específicamente en los métodos de Stalin. Naturalmente, rechazaba el contenido universalmente hegemónico en la propaganda antihitleriana, según la cual el alemán, denominado "Fritz", ya era fascista en el bosque de Teutoburgo⁸. Consideramos, ante todo, al escritor Ilja Ehrenburg⁹ como padre intelectual de estas consignas; mientras que Stalin había declarado: "Los Hitler vienen y se van. Sin embargo, el pueblo alemán permanece". Yo mismo vi en el hitlerismo una fase trágica, en cuanto a sus condiciones y consecuencias, en el desarrollo histórico del pueblo alemán; de esta fase trágica dependía que se produjera la catarsis. Mi crítica a la línea general de la propaganda bélica soviética de aquellos tiempos, no se dirigía, en consecuencia, específicamente contra los métodos específicos de Stalin.

Incluso después de la derrota de Hitler, en las luchas intelectuales por cuestiones políticas e ideológicas en la Hungría liberada de Horthy, la situación se mantuvo igual. He expuesto en otro lugar, en forma detallada, cómo me he retirado de la política en sentido estricto, a fin de trabajar exclusivamente en el campo ideológico, después del fracaso de las denominadas *Tesis de Blum*, de 1929-1930, en las que había propuesto una "Dictadura demo-

crítica de los trabajadores y los campesinos” como forma necesaria de transición al socialismo, al menos para Hungría. En la situación posterior a 1945, el régimen Rákosi¹⁰ consideró que mis declaraciones ideológicas eran útiles, en la competencia entre el Partido Comunista por un lado y, por otro, el Partido Socialdemócrata y el sector burgués, para conquistar como simpatizantes a una parte relativamente importante de la intelectualidad burguesa. Por ello, mi actividad fue tácitamente tolerada. En aquel tiempo aún no resultaba evidente que el socialismo pudiera triunfar en Hungría, y cómo habría de hacerlo; interpreté la situación como una posibilidad ideológica de trabajar para un futuro socialismo en formas democráticas. El hecho de que mi suposición era equivocada, quedó demostrado de inmediato después de la unificación de los dos partidos de los trabajadores: ahora, a Rákosi le pareció que había llegado el momento de ajustar cuentas radicalmente con mis aportes ideológicos. El resultado fue el ataque de Rudas¹¹ y la inmediatamente posterior campaña oficial en mi contra de los años 1949-1950.

Los fundamentos objetivos de mi actividad se revelaron ilusorios en sentido táctico. Independientemente de ello, su contenido quedó, sin embargo, dirigido hacia una realización del socialismo y fue, en consecuencia, objetiva y directamente antistalinista. También mis tomas de posición expuestas más arriba surgieron objetivamente. Cuando tomé entonces posición a favor de una democracia inmediata y puse en evidencia las contradicciones y debilidades de los países capitalistas formalmente democráticos, se reveló allí, aunque, por cierto, no en forma explícita, una lucha en dos frentes contra el americanismo y el stalinismo. Por supuesto, en el centro de mis artículos publicados en aquel tiempo se encontraban problemas ideológicos, principalmente agrupados en torno a la literatura. Yo intentaba esclarecer, desde un enfoque marxista, el problema de la libertad de la literatura y de la posición de esta, en cuanto representante de la ideología, frente a la conducción del partido; determinar la posición del escritor comprometido con el partido, etc. Sólo quiero señalar aquí la sentencia, desacreditada en aquel tiempo, según la cual el poeta del partido no debe ser ni un dirigente ni un soldado; es más bien un partisano que se encuentra profundamente vinculado con las tareas histórico-mundiales del partido, pero que, en todas las cuestiones concretas, debe conservar una liber-

tad práctica, hasta el “derecho a la desesperación”. Y en una conferencia no publicada aquí, si bien se declara al marxismo “Himalaya de la visión del mundo”, al mismo tiempo se señala admonitoriamente a los escritores que la liebre que corre dando saltos por el Himalaya no debería creerse un animal de mayor tamaño que el elefante de la llanura. También esta observación fue desacreditada.

Los ataques de los años 1949-1950, y mi “autocrítica” sumamente diplomática, me permitieron retirarme de la actividad pública y dedicarme exclusivamente a trabajos teóricos. Esto hizo posible que concluyera mis escritos más extensos sobre estética. A partir de esto me resultó también evidente cuán ilusorios habían sido muchos de mis intentos anteriores —por importantes que hayan sido— de realizar una correcta crítica opositora, en campos ideológicos, sin someter a una crítica sustancial sus fundamentos últimos, es decir: las concepciones y métodos stalinistas. La variante húngara de los grandes procesos, especialmente el proceso de Rajk, me ha aclarado definitivamente este complejo de cuestiones.

Al hablar aquí tan abiertamente sobre mis ilusiones de largos años no pretendo de ninguna manera haber perdido alguna cosa por no haber tomado el camino de Koestler y otros. Siempre he rechazado el tipo de críticas que, junto con los métodos stalinistas, rechazan también el socialismo. Aun hoy, a pesar de los cambios evolutivos, continúo siendo un comunista tan convencido como cuando, en el año 1918, me uní al partido. La claridad en el rechazo de los métodos stalinistas, que paulatinamente he elaborado y expresado explícitamente en mis escritos de las últimas décadas, no aspira nunca a un alejamiento del socialismo; “solo” es válida para muchas de sus perspectivas oficiales, “únicamente” destaca la necesidad de reformar el socialismo. En esto no es lo decisivo saber cuánto tiempo será necesario hasta que se reconozca el camino correcto y los conocimientos así logrados se hagan realidad. El hecho de que yo haya llegado tan lentamente a este punto de vista tiene sus causas en lo siguiente: aun poseyendo una visión clara de toda la problemática, continúo siendo hoy un ideólogo de las reformas libremente radicales, no de la oposición “de principio” abstracta y, en mi opinión, a menudo reaccionaria. No es objetivamente decisivo, para la cuestión central, saber cuántos años o décadas llevará esta reforma teórico-práctica,

qué obstáculos deberá superar todavía; aunque la respuesta a tales interrogantes pueda tener amplias consecuencias en la historia universal. En el destino de la humanidad, hasta ahora no se realizado ningún cambio de repente, en línea recta, sin tener que superar obstáculos. ¿Cómo habría de ser posible esto tratándose del cambio más radical?

Con estas acotaciones, retomo la línea autobiográfica de estas consideraciones. En el XX Congreso del Partido Comunista, en el año 1956, se hizo mundialmente conocida la crisis de los métodos stalinistas. Los artículos de esa época aquí publicados demuestran que, desde el primer momento me encolumné junto a los radicales entre los reformadores críticos; no obstante, aquí solo puede documentarse, naturalmente, una parte reducida de mi actividad en este sentido. La tarea ideológica principal sigue siendo dar nueva vida al método marxiano de acuerdo con sus verdaderas intenciones, para llegar, con su ayuda, a un tratamiento realmente crítico del período que va desde la muerte de Marx hasta hoy, y para fundamentar correctamente las perspectivas válidas de nuestra actual acción, tanto en forma teórica como práctica. Como observará con facilidad el lector atento de este pequeño libro, esto es, objetivamente, la continuación directa de tendencias en mi pensamiento que se remontan décadas atrás. Creo poder decir con tranquilidad que fui, objetivamente, un enemigo de los métodos stalinistas, incluso cuando yo mismo creía seguir a Stalin.

Mi actividad esencial después de 1956 se relaciona con las tareas recién caracterizadas. Las obras mayores, una *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Ontología del ser social] recién concluida y la proyectada *Ética*, deberían realizar contribuciones para la fundamentación teórica de una praxis comunista en el presente... y para el futuro. Sin poder entrar aquí en detalles, debo informar en forma autobiográfica que no por azar he anunciado y anuncio la necesidad de una reforma radical del socialismo actual en un país socialista. Hubiera tenido repetidas veces la posibilidad de cambiar de residencia, pero siempre rechacé tal cambio de lugar. Lo mismo vale para el Partido: no fue por voluntad mía que haya tenido que trabajar fuera de él durante diez años, después de 1956; hoy, otra vez como miembro del Partido, me encuentro como siempre ocupado en tales cuestiones teórico-prácticas. La aclaración y el desarrollo de las concepciones que se expresan en

los breves escritos ocasionales publicados aquí, no solo reflejan mi progreso personal en estas cuestiones, sino también aspectos del movimiento de reforma en el socialismo, considerado en su totalidad: reflejan el —por supuesto, sumamente lento— progreso ideológico.

Notas

1. Kommunistische Internationale [Internacional Comunista].
2. Gregori S. Sinoviev (1883-1936); desde 1901, socialdemócrata; desde 1903, bolchevique. Trabajó en colaboración con Lenin. Entre 1917 y 1927, se desempeñó en el departamento de política; entre 1916-1926, presidente del comité ejecutivo de la Komintern. Después de la Revolución de Octubre, presidente del Soviet de Leningrado. Durante la enfermedad de Lenin y después de la muerte de este, condujo el partido, conjuntamente con Kameniev y Stalin. En 1925, se opuso a Stalin, y conformó, junto con Trotski, la "Oposición Unida de Izquierda". En 1927 fue expulsado del Partido. En 1935, se lo condenó a diez años de prisión. En 1936, fue juzgado y condenado a muerte en el primer proceso de Moscú.
3. Béla Kun (1886-1939): fundador del Partido Comunista Húngaro después de la Primera Guerra Mundial, condujo la revolución húngara, fue comisario del pueblo para asuntos de extranjeros durante la República de los Consejos. Después de la caída del gobierno revolucionario se refugió, en agosto de 1919, en Austria y, después, en la Unión Soviética. Durante las grandes purgas, fue condenado y, desde entonces, desapareció.
4. Ferdinand Lassalle (1825-1864): filósofo, publicista y político socialista, fundador de la Liga General Alemana de Trabajadores. Lukács ha criticado las perspectivas filosóficas, políticas y estéticas de Lassalle contrastándolas con las de Marx y Engels, que estuvieron personalmente vinculados con él. Cf. los estudios "Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen" [La nueva edición de las cartas de Lassalle] y "Die Sickingen-Debatte" [El debate sobre el Sickingen].
5. rapp: sigla de la Sociedad Rusa de Escritores Proletarios.
6. Julio-agosto de 1935.
7. Georgi Mijailovitch Dimitrov (1882-1949): político comunista búlgaro. Acusado, en 1933, de participar en el incendio del parlamento alemán, respondió a la acusación, por lo cual debió ser liberado en 1934. Entre 1935 y 1943, fue secretario general de la Komintern; desde 1946 hasta su muerte, fue primer ministro de Bulgaria.
8. En el año 9, el querusco Arminio derrotó al ejército romano de 20.000 hombres que conducía Varo, e impidió que la "pax romana" se impusiera sobre Germania.
9. Ilja Grigorievich Ehrenburg (1891-1967): escritor ruso, autor de *La caída de París* (1941) y *La tempestad* (1947), como también de *Deshielo* (1954), una conocida y polémica novela sobre el período poststalinista.
10. Mátyás Rákosi (1892-1971), político comunista. En 1919, comisario suplente en la República de los Consejos. En 1925 fue apresado y condenado por actividad ilegal. En 1940 fue liberado de la cárcel en la URSS. En 1945 regresó a Hungría

como líder de los comunistas. En 1945-1956, secretario general del Partido Comunista Húngaro, y primer ministro. Fue destituido en 1956. Vivió, hasta su muerte en 1971, en la URSS.

11. László Rudas (1885-1950), político y publicista húngaro. Cofundador del Partido Comunista Húngaro y, durante la República de los Consejos, jefe de redacción de la *Revista Roja*. Emigró a la URSS, donde desempeñó funciones educativas en la escuela partidaria de la Komintern y, durante la Segunda Guerra Mundial, en la Escuela Internacional Antifascista. En 1944 regresó a Hungría; se convirtió en director del Instituto Superior del Partido, en el seno del Comité Central; luego, dirigió el Instituto Superior de Ciencias Económicas.

Epistolario con János Kádár sobre el caso Dalos-Haraszti*

A.

¡ESTRICTAMENTE SECRETO!

KJ/6

¡Estimados camaradas!

Seguramente, se han enterado ya del caso de unos jóvenes maoístas, anarquistas, de nombre Dalos y Haraszti; caso muy conocido en los ámbitos académicos y en otros afines. En el último tiempo, la cuestión asumió un sesgo algo más agudo, en la medida en que los arriba mencionados han sido apresados y, como consecuencia de ello, se ha emprendido, en ciertos medios, una campaña de apoyo. Los camaradas Biszku y Aczél¹ están ocupándose de este suceso, como también los órganos ejecutivos responsables del Partido y del Estado.

También yo me encuentro implicado en este suceso, pues el camarada György Lukács ha apelado dos veces a mí. Le envío los materiales esenciales en el estado actual, como información de

* Incluido en el artículo de Georg Dalos "Hungerstreik anno 1971. Kommentar zu einer Briefwechsel zwischen Georg Lukács und János Kádár" [Huelga de hambre en 1971. Comentario sobre un epistolario entre Georg Lukács y János Kádár]. En: Benseler, Frank/Jung, Werner (eds.), *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, v. 6, Aisthesis, Bielefeld, 2002, pp. 137-163; aquí, pp. 137-144. Traducción de Miguel Vedda.

carácter personal; inclusive, la correspondencia reciente, que ilumina nuestra relación con Lukács.

Le pido que me devuelva el material.

22 de febrero de 1971
Saludos,
János Kádár²

B.

Budapest, 15 de febrero de 1971

¡Querido camarada Kádár!

En los últimos días, recibí la información de que György Dalos y Miklós Haraszti han sido encarcelados.

Con relación a esto —para volver sobre nuestra conversación— querría contarle lo siguiente. Ante todo, le repito que no estoy de acuerdo con la así llamada “ideología maoísta” de los arriba mencionados. He criticado públicamente esta ideología en la prensa mundial. En segundo lugar, no coincido con su táctica consistente en rechazar las medidas policiales, pues la legalidad tiene dos caras, y compromete tanto a los ciudadanos individuales como a los órganos del Estado.

Igualmente debo afirmar, y, por cierto, con el más serio énfasis, que aquí, en mi opinión, los órganos del poder estatal han cometido un importante error político, y una expresa falta contra la legalidad. Esto, ante todo, porque de los textos que deberían fundamentar la vigilancia policial, se deduce claramente que los arriba mencionados han sido puestos bajo vigilancia policial por representar su propia ideología. Si hubiesen hecho alguna otra cosa, hubiesen tenido que iniciar una acción legal en contra de ellos; ese hubiese sido el deber de los órganos responsables. Pero si alguien es puesto bajo vigilancia policial por haber expresado opiniones no socialistas (por nebulosas o erróneas que sean), esto significa, prácticamente, un retorno a la época de Rákosi, y mañana podrá difundirse ya la práctica de colocar, del mismo modo, bajo vigilancia policial a todo ideólogo que, a causa de sus opiniones, encuentre resistencia o genere una controversia. No digo que alguien tenga interés en difundir generalmente un

tal procedimiento, pero tú sabes qué fatales consecuencias puede tener para la política la creación de precedentes inadecuados o contrarios a la ley. En segundo lugar, apunto que los órganos responsables, en esta situación crítica, evidentemente, con relación al propio prestigio, han provocado, mediante un caso en sí inercial, tensiones que, en cualquier momento, podrían desencadenar actos de repudio por parte de la juventud y, por esta causa, medidas de desquite aun mayores. Creo que no es necesario llamar la atención sobre este peligro.

Finalmente, una observación personal. Le he escrito ya al camarada Aczél sobre este suceso, y también he hablado contigo. Evidentemente, la reclusión fue consecuencia de mis advertencias. Al mismo tiempo, y paralelamente, los colaboradores que conducen el Partido sostienen conmigo una serie de conversaciones y consultas en una atmósfera amistosa, en el curso de las cuales me piden que exprese mi opinión acerca de cuestiones diversas, muy complicadas; y me aseguran que lo que digo ejerce una honda impresión sobre ellos. No puedo explicar esta ambigüedad por motivos honestos. En lugar de la presuntamente honda impresión que ejercí con mis opiniones acerca de cuestiones de gran importancia, hubiese preferido que se escucharan mis consejos sobre cuestiones más pequeñas, y que se limpiara lo más pronto posible el caso de György Dalos y Miklós Haraszti.

Con un saludo comunista,
György Lukács.

(debajo de esto, en forma manuscrita: Visto. J. Kádár. 20.II.)

C.

(Sin fecha)

¡Querido camarada Kádár!

Tengo que retomar nuestra correspondencia parcial sobre el caso Haraszti-Dalos. Gracias a una fuente que, por un buen motivo, no puedo revelar, pero en cuya credibilidad confío plenamente, recibí la siguiente información.

Haraszti y Dalos se hallaban en peligro de muerte después de ocho días de huelga de hambre. El comienzo de un tratamiento

médico estaba supeditado a la condición de que interrumpieran la huelga de hambre. ¡Los dos presos fueron maltratados en dos hospitales diferentes, y también fue golpeada la esposa de Dalos (¡una mujer!); En este momento, considero que es totalmente superfluo que me explique acerca de matices ideológicos; por ejemplo, sobre cómo es posible conciliar este “tratamiento” de los presos políticos con las declaraciones de la Asamblea partidaria o con cualquier política que posea alguna clase de sentido. Sólo querría llamarte fuertemente la atención sobre este tratamiento, y aludir a la trágica posibilidad de que este puede conducir a la muerte (!) de dos hombres.

Por último: para ti, que has sido un prisionero de la ÁVH³ y que has sido sometido a torturas [...] en vista de que, en tiempos difíciles, en el país que conducías, te has empeñado –a pesar de que había circunstancias semejantes a la de una guerra civil– en que los presos políticos no fueran maltratados, constituye una cuestión de honor político personal el hecho de que investigues la información mencionada y –en el caso de que solo una fracción de esto sea cierto– inicies un procedimiento contra aquellos que ensucian el socialismo a través de tales acciones.

Confiado en tu moral política y, con un saludo comunista,

György Lukács

(debajo de esto, en forma manuscrita: Visto. J. Kádár. 20.II.)

D.

Al camarada György Lukács
Budapest V
Belgrád rakpart 2

¡Estimado camarada Lukács!

El sábado [20 de febrero de 1971], recibí simultáneamente la carta del 15 de este mes, referente a György Dalos y Miklós Haraszti, y el escrito suplementario. En lo que sigue, puedo responder a las cuestiones por ti planteadas.

Dalos y Haraszti fueron colocados bajo vigilancia policial, no a causa de sus opiniones maoístas y anarquistas –por lo demás,

inaceptables–, sino a raíz de sus hechos y acciones, que lesionaban los intereses del país y el orden político de este.

–En tu carta me cuentas que tú mismo no puedes aceptar su desobediencia civil, su “táctica” de “rechazar” las medidas policiales. Mi observación:

Entretanto, he conocido su “declaración” y otras intrigas. Puedo decir que no hay en el mundo un solo Estado organizado que esté dispuesto a aceptar sin decir palabra una ignorancia y una arrogancia semejantes; y, obviamente, esto no puede tampoco permitirse en la República Popular de Hungría.

–Afirmabas que, sobre este tema, le habías escrito al camarada Aczél, y que habías hablado conmigo; y que “la reclusión fue consecuencia de tu advertencia”. Esto es un error de tu parte y, en lo que respecta a los hechos, falso. Mi observación:

A raíz de tu intervención, hice investigar cuidadosamente, tal como era mi deber, si no existe algún error fáctico, alguna parcialidad, alguna infracción respecto de las competencias, o alguna otra falta contra el orden legal por parte de las autoridades correspondientes. Afirmo que el procedimiento está fundado, y que se corresponde con la normativa legal.

–Es un hecho que Dalos y Haraszti han sido interrogados y condenados a veinticinco días de prisión por haber violado la vigilancia policial; los arriba mencionados cumplen actualmente la condena. Esto ocurrió, sin embargo, independientemente de cualquier intervención, y hubiera ocurrido de cualquier manera, ya que esto es lo que determinan las prescripciones legales.

–En tu carta afirmas, sin conocer los hechos –basándote en una habladuría unilateral, parcial y que falsea los acontecimientos– que el tratamiento médico de los dos presos fue sometido a condiciones, y que ellos mismos y sus parientes fueron maltratados. Mi observación: esto es mentira, y una difamación de las instituciones que llevaron adelante el procedimiento.

–Ahora, una cosa más sobre el centro de la cuestión; exclusivamente sobre la base de los hechos indudables, que tú y yo conocemos en igual medida, comenzando con la declaración escrita con total libertad por Dalos y Haraszti, que los dos tenemos en nuestro poder. ¿De qué se trata concretamente?

Cuando les fue comunicada, a Dalos y a Haraszti, la extensión de la vigilancia policial que ellos consideraban injusta, tenían, a su exclusiva disposición, varias posiciones y varias vías de acción.

Uno: toman conocimiento de la medida, respetan sus prescripciones, actúan en consecuencia y esperan tranquilamente el día en que termina el período de vigilancia policial y, tal como suele ocurrir, finalmente, en todos los casos de esta clase, es revocada.

Dos: toman conocimiento de la medida y presentan un reclamo legal ante la Suprema Corte de Justicia.

Tres: toman conocimiento de la medida y se dirigen a la Central partidaria, directamente o a través de una intervención, a fin de pedirle una investigación política de la causa. En lugar de elegir una de estas posibilidades, han escogido, ciertamente, otro camino.

Mal aconsejados (¿quizás, por comentarios furtivos de la legación maoísta en Budapest?), estos dos jóvenes han decidido preparar, de mutuo acuerdo, un meditado plan cuya realización tenía que provocar a la administración húngara; se embarcaron en una prueba de fuerzas. Sin respetar la medida administrativa, decidieron enviar una "declaración" provocadora y extensa a amigos y enemigos, e imponer una marcha atrás en el Estado húngaro a través de una extorsión política. De su actitud se deduce que se habían puesto de acuerdo en presentar resistencia a la detención, en el caso de que el procedimiento prosiguiera (así, por ejemplo, maltratar a los representantes de la autoridad, que cumplen su deber, dándoles patadas), en emprender una huelga de hambre y en profundizar su lucha provocando un escándalo público.

Hicieron todo esto. Pero el plan es erróneo, y el cálculo de sus posibilidades se basa en una equivocación. A través de esa vía, se nos puede conducir forzosamente a la lucha, pero no a la capitulación; esta vía no los conduce a ningún lado ni a ellos ni a sus correligionarios.

Para retornar a las personas de Dalos y Haraszti, considero aún como una circunstancia atenuante la falta de escrúpulos y de sentido de la responsabilidad que se derivan de su juventud. Es indudable que han llegado a la peligrosa situación actual a raíz de su propia decisión provocadora e inaceptable. No tienen salida, y eso solo depende de ellos: tienen que renunciar a toda forma de desobediencia civil, a fin de que resulte posible abordar de manera normal las numerosas y complejas cuestiones de su caso.

Ahora querría responder a las preguntas personales a las que aludes en tu carta:

Me halaga tener en claro los móviles de tu actuación general, al menos en lo que respecta a lo esencial, y respeto esos mó-

viles: estoy convencido de la rectitud de tus convicciones. Pero pones en cuestión, en tu carta, en términos generales –y, en este caso, también en particular– la rectitud de nuestra convicción.

Me recuerdas que yo mismo he sido una víctima de la injusticia. Obviamente que no he olvidado las víctimas de la injusticia ni el inconmensurable perjuicio que se le ocasionó a la causa del socialismo a raíz de esa injusticia. Pero tengo que destacar, al mismo tiempo, que las jornadas sangrientas de fines de octubre de 1956 –que tampoco he olvidado– no me resultaban más bellas que la época de injusticia en la era Rákosi. De ambos períodos he extraído, para mí, las conclusiones inevitablemente necesarias. El hecho de que, en nuestro país, centenares de miles de comunistas y aun más adeptos del socialismo hayan extraído igualmente de aquellos años las conclusiones correspondientes –que, en un caso, por una razón, y, en el otro, por otra contraria a la primera, no había en nuestro país legalidad ni orden socialistas–, es algo que considero como una de las más importantes garantías del socialismo.

La conducción del Partido, los responsables del gobierno y las autoridades en su conjunto, parten, en cada caso concreto (aquí se incluye, obviamente, también el caso Dalos-Haraszti, al que aquí nos referimos), del principio obligatorio según el cual, en nuestro país, todo ciudadano que respeta la ley es intangible, y goza de un pleno amparo. Pero, al mismo tiempo –y esto no es menos importante–, también es intangible el orden legal de la República Popular de Hungría.

En tu carta mencionas aquella serie de conversaciones que, desde hace tiempo, tienen lugar sistemáticamente entre tú y algunos líderes del Partido. Ahora has puesto en duda que se tome en serio la opinión que has expresado respecto de diferentes cuestiones. En lo que a mí atañe –y la mía no es una opinión aislada–, te respeto como al importante científico marxista de nuestra época, el revolucionario comunista dotado de gran experiencia; y considero que las conversaciones contigo son importantes para mí e incluso –lo que significa más– para el trabajo de la conducción partidaria. Al mismo tiempo, nos separa el hecho de que, por un lado, el punto de vista de la dirección partidaria y, por otro, tu punto de vista, divergen en numerosas cuestiones, incluso en algunas muy importantes. Creo, sin embargo, que nunca nos hemos engañado a este respecto. Nunca creímos que tú aceptarías totalmente el punto de vista de la conducción del Partido

después de una única conversación, y que declararas esto públicamente ya al día siguiente. Tampoco tú has creído jamás, ni has exigido, que, en las controversias con nosotros, la conducción renunciaría a su propio punto de vista ante una palabra tuya, y pasaría a seguir tus opiniones.

Concluyo. Según mi parecer, deberíamos mantener nuestras conversaciones, conservando el respeto mutuo, y bajo la condición de que cada una de las partes esté dispuesta a dirigir la atención de la otra sobre algunas cuestiones importantes. Si no consideramos estas conversaciones según su realidad, según su utilidad concreta, ¿qué sentido habrán de tener ellas? Si concibiéramos estas conversaciones como horas vacías, entonces habría que decir: aquí, en la Central del Partido, tenemos muchas otras cosas para hacer, y también tú puedes aprovechar mejor tu tiempo en casa, consagrando el tiempo a tu trabajo científico.

En lo que atañe a nuestras conversaciones, no se trata aquí —por interesantes que estas sean— de una pasión. Antes bien, se trata de una especie de necesidad, que se deriva simplemente del hecho de que tenemos el deber, en diferentes campos y de diferentes formas, de ponernos al servicio del socialismo.

Mucha suerte.

Budapest, 22 de febrero de 1971

Con un saludo comunista,
János Kádár.

Notas

1. György Aczél (1917-1991), figura clave de la política cultural después de la revolución de 1956. Miembro de la Oficina Política del Partido Obrero Socialista Húngaro y primer viceministro del Consejo de los Ministros del gobierno húngaro. Responsable de la política cultural del Partido Obrero Socialista Húngaro, fue el interlocutor del POSIU que mantuvo con Lukács un diálogo constante antes y después de la vuelta de Lukács al partido. Por su iniciativa se publicó en Italia *El hombre y la democracia* de Lukács para que el partido húngaro sostuviese la política de apertura de Mijail Gorbachov.
2. Nació en 1912. Después de la revolución de 1956, asumió el gobierno en Hungría. Desempeñó el cargo de primer secretario del Partido Socialista Obrero Húngaro. Cfr., en este mismo volumen, el epistolario Lukács-Kádár.
3. Policía secreta política.

Testamento político*

Observaciones del entrevistador

A fines de 1970, György Aczél le pidió a György Lukács que resumiera, para la dirección del Partido, aquellas perspectivas que considerase importante que se tuvieran en cuenta en la constitución de la política del Partido. Lukács ya estaba gravemente enfermo, ambos lo sabían. Acordaron que Lukács desarrollase sus dichos en una entrevista. La entrevista me fue confiada a mí, para lo cual Miklós Nagy, por entonces encargado del sector cultural de la central del Partido, me prestó un grabador. Junto con Ferenc Jánossy¹, Mária Holló y Katalin Szigeti analizamos el cuestionario: qué es lo que puede interesarle a la dirección del Partido y aquello que puede ser importante para Lukács. Este aceptó el temario; sin embargo, en el curso de la entrevista, el temario se fue modificando significativamente.

La entrevista se realizó en 1971, entre el 5 y el 15 de enero. Ante algunas preguntas, conversamos, con el grabador apagado, acerca de qué era lo que Lukács quería decir; es por eso que ni en el texto ni en la grabación aparecen preguntas.

El 20 y el 28 de enero, Lukács revisó y aceptó el texto. Las cintas y la versión final fueron entregadas a Miklós Nagy; el texto (o su copia) fue entregado por la central del Partido al Archivo Lukács, y las cintas deben de estar en algún lugar de la central del Partido.

Ferenc Bródy

* En: *Társadalmi Szemle* [Cuadernos Sociales], n.º. 4, 1990, pp.63-89. Traducción de Elizabeth Makkos. La entrevista tuvo lugar en enero de 1971.

Observaciones de la redacción

Hoy, cuando el pensamiento marxista y de izquierda húngaro, tras muchos traspies, intenta encontrarse a sí mismo y el camino correcto, tiene que haber una importante necesidad de estudiar el último mensaje de Lukács. Por eso, consideramos actual la publicación del texto completo, si bien ciertas partes ya fueron anteriormente publicadas, y a pesar de que contenga pensamientos que Lukács ya había expresado en otros discursos y en reiteradas ocasiones. Se suma a esto el hecho de que Lukács reúne, en un denominado testamento político, todo aquello que él considera importante hacia el final de su vida. Sus numerosas memorias mantienen su vigencia hoy en día, donde, junto a la grandeza del pensamiento de Lukács, cobra singular importancia el hecho de que la por entonces comisión directiva del MXZMP² no le haya dado a la difusión la relevancia necesaria; sobre todo en vista de que, para ellos, Lukács era un “legado progresista” y una bandera, más que una fuente de doctrina.

De este modo, no solo dejaron de lado la sensación de que sus discípulos se encontraban amenazados por la persecución policial, sino también las impresiones acerca de una escisión cada vez mayor entre el movimiento obrero y sus sindicatos, sobre la indiferencia frente a la cultura del trabajo. Tampoco carecen de actualidad las palabras relativas al capitalismo subdesarrollado y a la densa herencia de la era Rákosi.

Las circunstancias en que fue hecha la entrevista explican ciertas repeticiones e incongruencias. Estas bien podrían haber sido corregidas, si el texto hubiera sido publicado en vida de Lukács, pero hoy ya no podemos permitirnos la libertad de editarlo. De todos modos, el curso de los pensamientos es perfectamente comprensible; tal vez pueda decaer el interés del lector en algunos momentos, pero creemos que el testamento político de Lukács posee gran valor.

Si bien se ha escrito bastante sobre la vida y la obra de Lukács, después de 1956 ya no se habló mucho sobre el tema; incluso, hace poco ciertos documentos todavía eran inasequibles, o se encontraban prohibidos. Los documentos que se detallan fundamentan y refuerzan sus declaraciones; también son mencionados en varias partes de la entrevista. Son los siguientes:

- Carta de György Lukács a János Kádár³ desde la Snagorumana, fechada el 10 de marzo de 1957.
- Nota sobre el acuerdo con György Lukács, enviada a la dirección del Partido el 24 de junio de 1966.
- Carta de György Lukács a la Secretaría del MXZMP del 9 de agosto de 1967.
- Carta de György Lukács relativa a la invasión de Checoslovaquia, fechada el 24 de agosto de 1968.

I. Entrevista para el Partido

Si debo dar mi opinión acerca de lo sucedido antes, durante y después del x Congreso, simplemente puedo aseverar que, si se pasara del modo afirmativo al desiderativo, entonces podría decir que estoy en un ciento por ciento de acuerdo con todo. Pero esto no sucedió, y muchas cosas que para nosotros son un deseo lejano, son tratadas como si fueran parte de la realidad.

Esto tiene que ver principalmente con todas las cuestiones relativas a la democratización. En realidad *formalmente* hay una cierta democratización, pero no nos olvidemos de que esto está presente en toda dictadura; *formalmente*, en la era Rákosi nosotros elegíamos “libremente” al diputado (y digo “libremente” entre comillas), como ahora; y esto lo puedo juzgar según mi propia reacción: yo consideraba una cuestión importante el hecho de que la estadística de votación demostrara la mayor cantidad posible de votantes entre la sociedad, por lo que participé en todas las votaciones, entregando mi boleta; pero debo admitir que, en los últimos 25 años, ni una vez me fijé en el nombre que figuraba en la boleta. Creo que esto, de alguna manera, es una fotografía de cuán democrático es el sistema de votación. No es algo democrático el hecho de que a mí no me importe en absoluto quién me representa en la Cámara de Diputados. Debo admitir que yo tenía la misma sensación durante el gobierno de István Tisza⁴.

La cantidad de candidatos solo significa, entonces mayor democracia, cuando el candidato tiene un cierto contacto con el sector que representa. Mientras los ciudadanos votantes no tengan el mínimo contacto con ellos, tampoco tendrá importancia quién sea el candidato y, así, la situación no es mejor que en la elección presidencial norteamericana: ahí también se trata de

dos candidatos. Los dos candidatos en sí no significan en absoluto una democracia; la democracia solo aparece cuando hay un cierto contacto entre el candidato y su distrito, lo que significa, no digo ya que el candidato debe ocuparse de principio a fin de todos los problemas de su distrito, sino que tiene que tener en claro que, en las grandes cuestiones del país, debe saber cuál es el sentimiento, no del país, sino de su distrito, porque solo así podrá ser intermediario entre las cuestiones nacionales y las de su distrito.

Puesto que considero que esta reforma es netamente formal, es muy probable que haya mucha gente que mencione tal o cual nombre, sin que haya pensado seriamente en la posibilidad de una *elección*. Esto se refiere ciertamente a las cuestiones realmente democráticas. Se refiere a que, en aquellas cosas que no implican temas de importancia nacional, se genere o no una discusión interminable. Sabemos muy bien que aun en temas literarios hay una posición oficial; suele suceder, en algunos casos, que la primera crítica no exprese la posición oficial; esto es rápidamente corregido por *Népszabadság*⁶, reinstalando la posición oficial; piense si no en la cuestión de la novela de Konrád⁶, la cual realmente no era una cuestión de importancia nacional que pudiera provocar un conflicto nacional, porque ¿a quién le iba a importar si elogiábamos o no la novela de Konrád?; y, sin embargo, la corrección, revestida de una forma democrática y rápidamente orientada, se sucedió en muy poco tiempo.

Ahora, es a *esto* a lo que yo me opongo, a que estemos hablando aquí de una democracia consumada. Yo no dudo de *ninguna manera* que el camarada Kádár y muchos otros camaradas de la dirección *realmente quieran* la democracia. Si ellos dijeran: queremos una democracia, ayúdenos en su realización, yo ayudaría con ganas. Si me dicen: logramos la democracia, entonces me reclino en mi sillón y digo: me gustaría verla.

Considero aquí como cuestión determinante a la cuestión gremial –y aludiría a la última crisis polaca–. No me lo imagino –porque sería un ideal muy lejano– en el sentido de que los obreros definan algo dentro del sindicato, y que la central se vea obligada a darle curso en contra de su propia voluntad: creo que no hay quien se pueda esto imaginar en una tan utópica Hungría. Pero así surge la apatía entre los obreros de las fábricas. Esta apatía se manifestaría si los obreros dieran su opinión, sobre la inutilidad de asistir a las reuniones, sobre la inutilidad de la partici-

pación, en vista de que de todos modos va a suceder lo que decida la burocracia. Esta es la sensación de los obreros de hoy. Ahora, se podría decir que esto no es democrático, pero sí muy cómodo, presenta un Estado fácilmente manejable y orientable. El problema es que solo se puede conducir *realmente* a los obreros, si realmente los *conducimos*, entendiendo por esto que comprendemos sus necesidades; si estas necesidades son correctas, entonces los estaremos ayudando, y si no lo son, entonces discutamos con los obreros, tratando de ganarnos su respaldo para la posición correcta. Pero de ninguna manera está bien lo que encontramos actualmente.

Y ahora me gustaría hablar acerca de lo peligroso que es esto. Los viejos movimientos sindicales también se caracterizaban porque cuando los obreros definían ellos mismos su política económica –en acuerdo con el Partido y el sindicato–, el número de huelgas espontáneas era muy bajo. Las huelgas espontáneas no abundaban en las denominadas zonas radicales, sino ahí donde la burocracia, ya en el período capitalista, dirigía a los obreros; y si surgía una situación que se consideraba insoportable para los obreros, y si no había nadie con el que fuese posible tratar esta situación insoportable (ese “no había nadie” lo considero ahora desde el punto de vista práctico, no desde la esgrimida perspectiva teórica), entonces surgía la denominada huelga espontánea. Ahora bien, en mi opinión, lo que sucedió en Polonia fue una *típica huelga espontánea*⁷. Es francamente ridículo que ahora a los normales obreros huelguistas los denominemos hooligans, y no sé de qué otras formas; ellos son tan poco hooligans como cualquier obrero; sencillamente, perdieron la paciencia.

Ahora aquí se podría analizar –y sin ninguna duda se trata de algo que debe ser analizado– el papel que le tocó a una parte de la burocracia, como la que había en Polonia, donde de una forma inaudita y torpe querían imponer un aumento impositivo justo en época navideña.

Sé muy bien que nuestro gobierno es, en esto, mucho más hábil; algo así nunca sucedería aquí. Pero no se puede sostener que no podría darse una medida ante la cual los obreros vayan a explotar con una huelga espontánea, porque la verdadera alternativa sindical no está conectada con su vida –esto puede sucedernos a nosotros y en cualquier democracia popular, en cualquier momento–.

No considero a las huelgas espontáneas como un fenómeno particular, sino como un complemento de la falta de democracia sindical; las considero como el lado extremo, y es por eso que veo un peligro singular —y esto lo he expresado en varias ocasiones— en el desarrollo de nuestro sindicato según una línea trotskista, entendiendo por esto que vemos al sindicato como un tipo de aparato ejecutivo estatal o semiestatal. Si yo digo trotskismo, me refiero a que en tiempos de la implementación de la nueva política económica, en un congreso partidario ruso hubo en enfrentamiento teórico entre Trotski y Lenin.

Trotski representaba la posición según la cual los sindicatos, como asociaciones de masas, tenían la función de apoyar la política económica del gobierno en el desarrollo de la industria. La posición de Lenin —naturalmente, no estoy citando en forma textual, solo de memoria— era que una de las responsabilidades de los sindicatos consistía en que, como asociaciones de masas independientes, debían defender a los obreros, de ser necesario, ante el desempeño del gobierno socialista dominante, el cual, según Lenin, está lleno de resabios burocráticos. Creo que es claro que aquí se trata de dos puntos de vista completamente divergentes.

Es cierto que Lenin tampoco pensaba, naturalmente, que no debía haber contacto entre la política sindical y la política económica del gobierno, pero en el hecho que haya destacado el punto esencial —la defensa de los obreros—, es claro que en esto queda comprendido que antes de las implementaciones económicas, el deber del gobierno es *convencer* a los obreros de que eso es lo correcto y de que esto es por el bien de ellos. Es decir que, en la oposición Lenin-Trotski, la estatización burocrática dirigida desde arriba se enfrenta con la exigencia de la democracia sindical.

Ahora, yo veo el significado de esto en que es *aquí* donde se encuentra, en la vida diaria, la posibilidad de que surja un contacto concreto y permanente entre el gobierno —gobierno socialista— y la clase obrera; porque si todo es importante, o de algún modo importante, y si las cuestiones económicas que competen a la vida obrera *realmente* se discuten en el sindicato, entonces el gobierno tendrá una noción real de cómo reaccionan las masas obreras ante estos decretos. Esto también tiene sus consecuencias prácticas. Es totalmente previsible que hay ciertas situaciones —no solo en la guerra— en las que el gobierno les tiene que decir a los obreros que, les guste o no, esto hay que hacerlo. Para citar un

ejemplo: cuando el verano pasado tuvimos esa inundación, recayó una gran cantidad de trabajo extra sobre los obreros. Es interesante saber que la clase obrera comprendió simplemente que estas tareas extra eran necesarias. Y si esto hubiera sido tema de una discusión sindical, seguramente hubiera sido debatido. Aquí la solución no es que el obrero sienta que unas veces el gobierno emite decretos correctos; otras, incorrectos; y de todas formas, yo, como obrero, tengo que cumplirlo sin ninguna oposición. Las opiniones, las discusiones, aquellas formas de persuasión que aparecen en las cuestiones discutidas de facto dentro del sindicato, son las que hacen al verdadero contacto entre el Partido y el gobierno por un lado y, por otro, la clase obrera.

Sostengo que, en el hecho de que nuestro movimiento sindical se haya desarrollado en la línea trotskista por medio de Stalin, y de que todavía no se hable de una seria reforma, nos encontramos ante un desiderátum, y que en la prensa se trata el tema como si hubiéramos reformado hace tiempo los sindicatos. La realidad es que no hemos dado ni un *paso* hacia la reforma de los sindicatos; *aquí* sale a la luz un punto que considero singularmente peligroso en el desarrollo húngaro y en el de las democracias populares, y es que se extingue ese contacto diario, legal, y de mutua comprensión que era posible entre el Partido, el gobierno y la clase obrera. Y esta extinción no puede compensarse con *ningún* instrumento artificial. Ahora, esta extinción se presenta bajo dos formas. La primera —en condiciones normales— es aquella en la cual los obreros cumplen apretando los dientes y con gesto adusto todo lo que les ordenan; por el otro lado, está la línea de las huelgas espontáneas. Yo solo sostengo —no como si lo deseara, pero lo veo como una perspectiva— que no existe aquella democracia popular donde no puedan darse todos los días los sucesos de Dázig. El hecho de que la táctica de nuestra democracia popular, por lo general, sea más hábil que la de los polacos en esos tiempos, solo significa que estallará menos asiduamente, y tal vez ni siquiera llegue a haber un estallido tan serio; pero el problema sigue presente, y considero que este es uno de los grandes deberes que debe solucionar la sociedad, nuevamente destacando el punto de vista estadístico: deberes sociales a solucionar y no solucionados.

Si nos ajustamos a investigaciones sociológicas y a censos para el estudio de la situación y el ánimo de la clase obrera, esto significa que podemos convencer a los referentes académicos de

nuestra verdad, solo que no son los referentes académicos, sino los barrenderos los que limpian las calles, y la cuestión esencial es que convenzamos a los barrenderos de nuestra verdad. Ahora, si realizamos quince reuniones académicas, y convocamos cinco hombres más en la Academia para ampliar el aparato científico, con esto no cambiarán las cosas. Yo no menosprecio la importancia de estos censos sociológicos; es más, los considero esclarecedores y significativos, en el sentido de que cuanto mejor esté cada una de las partes a las que se refiere esta cuestión –de un lado, el Partido y el gobierno; del otro lado, la masa obrera–, cuanto mejor informadas estén ambas partes de la situación real, tanto más fácil será llegar a un acuerdo correcto. Es decir que considero estas investigaciones sumamente adecuadas e importantes, pero no como un suplemento de la democracia, sino como un instrumento intelectual para la implementación y realización de las cuestiones democráticas.

Ahora bien, en lo que se refiere al aspecto cultural: nos acostumbramos a que en el *Népszabadság* hay una sección cultural autónoma. Ahora, yo solo sostengo que no hay cultura autónoma. La cultura es parte de las actividades del hombre en sociedad. No nos olvidemos de que uno de los fundamentos del marxismo es que, al pasar a ser el trabajo la base de la sociedad, con esto sobreviene una adaptación del hombre a todo ese complejo que crea, en una sociedad, un cierto grado de desarrollo del trabajo. Ese es un concepto tan general que es aplicable tanto a una sociedad en inicio como a la actual, solo que, naturalmente, bajo formas muy diferentes. La cultura es parte de este desarrollo.

No me animo –por no ser especialista en el terreno arqueológico– a sostener, aunque lo creo muy probable, que el primer peldaño de aparición de la cultura haya sido cuando los obreros fabricaron sus herramientas de trabajo y establecieron sus valores de uso, pues no sé en qué medida alcanzaron el éxito completo. El primer obrero civilizado fue probablemente quien, ante la fabricación del primer cincel de piedra, ha errado con menos frecuencia, y quien ha tenido menos necesidad de tirar la piedra que había empezado a cincelar porque lo había hecho mal. Lentamente fueron madurando en esta cultura a medida que los valores de consumo establecidos a través del trabajo fueron aumentando en importancia, cambiando así la calidad entre el diseño y la realización del trabajo. Si se trata –no lo sé– de la construcción

de una casa, o más aún de un castillo, o de cualquier otra cosa, aquí hay una enorme diferencia: así o de otra manera realizaré el trabajo; para decir algo simple: en el cultivo de la tierra se puede arar de una manera o de otra, es posible juntar a los bueyes de una forma o de otra, y así sucesivamente. El hecho de que exista esta posibilidad alternativa en el trabajo significa la elevación de una cultura, entendiendo cultura en el sentido de que cada vez pueden diferenciarse mejor, con una mirada cada vez más penetrante, los buenos resultados de los malos, desde el punto de vista del desarrollo del trabajo, de los productos del trabajo y los obreros que producen, como también desde el punto de vista de los usuarios de los productos. De estos buenos o malos resultados surgirán, en definitiva, todas aquellas cuestiones que, en desarrollos posteriores, harán nacer una cultura específica. Pero nunca se debe olvidar que, sea cual sea la razón por la cual surge una distribución de trabajo especial, esta no es otra cosa que un modo de expresión de la relación social basada en el trabajo, de la cual nace la cultura. Cuando decimos que nació una cultura militar específica en Grecia, Esparta, esta cultura militar no nació de la nada, sino de las relaciones de producción espartanas.

Es así como tampoco debemos olvidarnos nunca de que las cuestiones culturales siempre convergen al final con los requisitos exigidos al hombre por el trabajo, en ese momento. Si, por ejemplo, sale a la luz lo que ya surgió en el siglo XIX, una cierta capa cultural de la clase obrera que tuvo su punto más bajo cuando a los analfabetos les resultaba mucho más difícil que a los alfabetizados vivir en grandes ciudades y trabajar en sus industrias. Que la alfabetización surge tras el desarrollo del capitalismo y de la vida en la ciudad –lo cual está en relación directa con el capitalismo–, creo que es indudable. Y a partir de esto hay que juzgar a cada cultura según para quién, en qué medida y de qué modo es útil e implementable. No se debe olvidar que, por ejemplo, aquella cultura que recibió la clase obrera durante el capitalismo, fue sin ninguna duda de interés para la clase capitalista, porque sin esto no hubieran podido conseguirse, en una gran ciudad, obreros permanentes. La consecuencia de esto fue que esa clase obrera se organizó partidaria y sindicalmente, y la cultura así obtenida la utilizaron en su propio provecho.

Esto demuestra nuevamente, por un lado, que la cultura no es un concepto único y semánticamente aprehensible. Por otro

Fin de esta parte de los valores intrínsecos de la cultura
 Fin de esta parte de la cultura
 Fin de esta parte de la cultura

lado, la situación es que se trata del pasaje desde el grado de desarrollo productivo a la vida. Porque no es casual que la clase obrera del siglo XVIII haya reaccionado con la destrucción de máquinas, y que la clase obrera del siglo XIX haya avanzado con huelgas y aumentos de salario. Esto, sin ninguna duda, es un avance para la cultura obrera, pero también es innegable que en los dos casos se expresa la reacción que se da, en una cierta sociedad en su tiempo, ante las diferentes formas de trabajo.

Creo que nunca debería olvidarse, respecto de esta parte de la cultura obrera —y esto se conecta con una cuestión sumamente importante—, lo que es para nosotros una mala herencia de la era stalinista. En realidad, en el capitalismo, por mucho que la industria haya tornado equitativa la producción de los obreros a través de maquinarias, tuvo una enorme e innegable importancia el hecho de que uno sea o no un buen obrero, porque solo los espíritus tecnocráticos pueden imaginar que en la cabeza del técnico están perfectamente todas las máquinas y herramientas, y que el obrero se convierte en un ente mecánico. Creo que cualquiera de nosotros que alguna vez haya conocido una fábrica y el trabajo fabril, sabe muy bien que esto no es cierto, que al lado de la técnica más perfecta en el desempeño de los obreros —si no tienen otra tarea que la de desempeñar su trabajo en la fábrica— hay una gran distancia entre el trabajo bien y el mal realizado.

Ahora, ya en los tiempos stalinistas, que anteponian estrictamente la *cantidad* de producción de trabajo, cayó el concepto de trabajo bien hecho, el honor del buen trabajo disminuyó en la fábrica, como antes, y —si formulo esta pregunta desde el punto de vista socialista—, con esto nos imponemos una situación particularmente difícil. Porque Marx solía hablar muy sucintamente del desarrollo socialista venidero, pero él considera que uno de los criterios del desarrollo socialista es que el trabajo impuesto por obligación se transforma en necesidad vital para el hombre. Ahora, yo me atrevería a sostener que solo el buen trabajo se puede convertir en necesidad vital —precisamente, enfrentado con la simple necesidad vital económica, ya que, naturalmente, todo trabajo realizado por el hombre es la manifestación de una necesidad vital. Pero el hombre únicamente considera —suena a paradoja, pero es así— el trabajo bien hecho como parte orgánica de su propio desarrollo. Sólo el buen trabajo le da al obrero dignidad, autoestima, etc.

Una vez conversé con un magnífico obrero, Frigyes Karikás, durante la dictadura; y le pregunté su opinión sobre Haubrich. Karikás hizo un ademán de desprecio con su mano y dijo que Haubrich era un mal cerrajero. Ahora, yo no estoy seguro de que Haubrich fuera cerrajero, puede ser que haya tenido otro oficio, no lo recuerdo. Pero de todos modos el funcionario medio Frigyes Karikás juzgaba a su ministro según sus cualidades como obrero dentro de la fábrica. Esta jerarquía entre los obreros era absolutamente actual en el '19, la era stalinista arrasó retrospectivamente con esto y en su lugar llegó la producción cuantitativa.

Ahora, si analizamos esta cuestión del trabajo bien hecho (entendiendo que, tanto en el capitalismo como en el socialismo, hay diferencias entre un trabajo bien hecho y uno mal hecho), entonces los hombres, si juzgan esto, parten de la indiferencia actual y no se dan cuenta de que en cualquier tipo de trabajo existe esta jerarquía. Creo que no existe un ser que no haya visto un caso como aquel en que el importante científico x, digamos un eminente matemático, desprecia al decano de la Academia de Matemáticas porque es peor matemático que él. En vano hacemos jerarquías, en vano hacemos decano de uno de ellos, y miembro del otro, o ni siquiera miembro; este desprecio siempre existirá.

Volviendo una vez más a un recuerdo de mi juventud, conocí a Lipót Fejér⁸, cuando aún no era catedrático universitario, y no era académico. Era increíble con qué profundo desprecio hablaba de Beke⁹, quien era ordinario y académico, porque en una cuestión matemática x que había sido descubierta por Fejér, Beke no había percibido que allí en realidad había un problema. Ahora me atrevería a sostener que esto no es una simple cuestión intelectual, sino el efecto del trabajo bien hecho sobre el pensamiento del hombre, y si esto se da hoy solo en algunos círculos del saber, entonces es nuestro error que haya cesado en la clase obrera, porque por eso conté la anécdota Karikás-Haubrich, para mostrar de qué modo existía esto en esa época dentro de la clase obrera. Si nosotros queremos un desarrollo socialista, entonces esto quiere decir: del buen trabajo podrá nacer la noción de trabajo como necesidad vital.

Naturalmente, para que el trabajo sea una necesidad vital, son necesarias ciertas reformas socialistas que reduzcan y debiliten el carácter tiránico del trabajo y la conducción tiránica de la vida. En realidad, el trabajador debe reducir la concepción del

trabajo como trabajo forzado, que debe hacer por obligación porque si no moriría de hambre. Si esto cambia en el socialismo, y esto realmente puede cambiar en el socialismo, entonces solo tendrá consecuencia *socialista* cuando, entre los obreros, dentro de la fábrica, exista *esta* jerarquía. Esta jerarquía, por supuesto, lo sabemos muy bien, tampoco se hace valer en el arte y la ciencia en un ciento por ciento, y también sabemos de científicos y artistas de primer plano cuyos trabajos son mucho peores que los de algunos que están en segundo plano. Por el contrario, esta tendencia se *puede* desarrollar. En el sistema actual, hay entre los obreros una cierta realización mecánica del trabajo, una cierta adaptación al aparato, que luego da como resultado que un obrero tenga mejor salario que otro.

No digo que hoy se pueda evitar, pero considero una ilusión que esto luego pueda conducir en algún momento a la transformación del trabajo en trabajo socialista. Así como nosotros nos vimos obligados, por no cerrar la era stalinista, a reforzar en la vida cotidiana de los obreros ciertas tendencias que no llevaban al socialismo, sino que incluso existían en el capitalismo; porque eso de que uno tiene automóvil, el otro no, y así sucesivamente, lleva sin ninguna duda a instaurar una cierta jerarquía. Sólo puedo afirmar que esta jerarquía nunca conducirá a una jerarquía socialista. Porque esta es una clara valorización externa del hombre, y el criterio del socialismo es que el trabajo se convierta en una necesidad vital. En este marco no se puede desarrollar; es necesario que pase a primer plano el trabajo bien hecho y que la situación del obrero en la industria dependa de qué tan bueno sea el trabajo que hace. Porque solo del buen trabajo podrá surgir la dignidad del hombre, que podemos percibir en innumerables científicos y escritores, y considero que el trabajo se encuentra en la relación más estrecha con el hecho en sí. De modo que creo que este problema, así como surge ahora, no es solo un problema de producción y consumo —porque en realidad es una cuestión de mejora en la calidad—, sino un cambio particularmente importante de posición del propio obrero, del trabajo con resultados simplemente cuantitativos frente al valorizado trabajo bien realizado, y el trabajo bien realizado como categoría básica de la vida del trabajador.

Creo que existe la más fuerte relación entre el trabajo bien realizado y la cultura del obrero. El que realiza su trabajo solo de

forma mecánica, vuelve a su hogar después del trabajo y no se preocupa más. El que se da cuenta de que —y conozco numerosos trabajadores que se dan cuenta de ello— tal es la falla de esta máquina, y tal su perfección, puede muy fácilmente comenzar a interesarse por la mecánica y así sucesivamente; el interés de los obreros está marcado por su trabajo, a fin de que se den cuenta de que sus conocimientos son deficientes, y conocí a numerosos trabajadores de los viejos tiempos quienes, por este camino, se convirtieron en hombres capacitados. Algunos así, algunos de otra forma; algunos desarrollaron la parte técnica, otros la parte matemática, y aquellos la parte económica; pero solo es posible desarrollar y desarrollarse a partir de un buen trabajo, porque entran en conjunción los diferentes fenómenos y de ahí se desprenden, al fin y al cabo, la cultura del trabajo y el círculo de interés que trasciende a la clase obrera —pensemos solo, a partir de un tipo de obrero como el de Bebel¹⁰, en cuán lejos se puede llegar—.

No es cierto que aquí haya una dualidad; que, por un lado, Bebel es un obrero que cumple su trabajo de forma mecánica y, por el otro, es un hombre que piensa en los problemas sociales. El que analice la biografía de cualquiera de estos hombres sensibles podrá ver de qué modo hay una transición entre estas cosas, en la medida en que —creo que también puede demostrarse que ocurre lo mismo en el terreno intelectual— un trabajador capacitado es capaz de pasar de su propio terreno, correcta y adecuadamente, a terrenos más generales; esto siempre sucede en la medida en que realice *bien* su propio trabajo. Un buen historiador encontrará más rápidamente una verdadera filosofía de la historia que un historiador malo. Con esto no sostengo que no haya historiadores ignorantes que escriban trabajos sobre filosofía de la historia; hoy todo es posible.

Si tomamos la cultura en general, entonces hay que destacar siempre una conexión, porque sin esto, sin la conexión, no hay cultura en ningún sitio. La cultura que se desvincula de esto queda suspendida en el aire y es un aprendizaje de ciertas formalidades que no tiene ningún significado. De modo que creo que no podemos imaginar la cultura obrera sin esto, y estoy convencido de que si alguna vez hay una verdadera cultura obrera, tendrá su efecto en las más diversas disciplinas, desde la economía hasta la física, en la medida en que surjan problemas que puedan resolverse teóricamente. No nos olvidemos, si pensamos en el surgimien-

to de la física moderna, de qué estrecha relación hay con el trabajo manual de esa época; de que los problemas que surgieron del trabajo manual, o los que surgieron en las comunicaciones, *forzaron* una generalización de mayor nivel por parte de los científicos.

Con respecto a la cultura, a nivel mundial, la situación es que, en principio, todas las personalidades de mayor nivel que están en estrecha relación con la cultura local —pensemos solo en los cantos y los bailes de los campesinos— en principio son personalidades locales. Luego se transforman en grandes personalidades locales y con el desarrollo del capitalismo —en vista de que ya se crean los instrumentos por medio de la tecnología—, se convierten en personalidades internacionales. El capitalismo en sí es una corriente internacional y, así, naturalmente se vuelve internacional la cultura relacionada con ésta. De este modo, aparece ese proceso doble y de ningún modo contradictorio en el cual toda cultura crece en un determinado terreno, con la ayuda de las respuestas dadas a problemas económicos concretos —en última instancia, en relación con la clase obrera— de una determinada época y un determinado país; pero en obras de arte, pinturas, composiciones musicales, obras literarias, etc., los productos cobran un cierto significado internacional, de modo que Goethe no habló en vano, a principios del siglo XIX, acerca del surgimiento de una *literatura* universal.

Esta literatura universal significa que las respuestas culturales superiores dadas a la cultura cesan de ser cuestiones privadas de un grupo reducido, y pasan a ser problemas comunes a toda la sociedad, y son juzgados desde ese punto de vista, de modo que considero ridículo que alguien tome una importante cuestión cultural como un asunto de Estado; como si alguien, por ejemplo, dijera que si relacionamos positiva o negativamente a Shakespeare desde el punto de vista del desarrollo del drama, esto significa una intromisión en los asuntos internos de Inglaterra. Hace mucho que Shakespeare está más allá de los asuntos internos de Inglaterra, así como Tolstoi, Dostoyevski y Pushkin están más allá de los asuntos internos de Rusia; y *toda* cuestión que surja dentro la cultura, hoy ya solo se convertirá en una cuestión realmente significativa cuando sea capaz de influir en el desarrollo de la cultura más allá de las fronteras nacionales. De modo que esta concepción es absurda: como si la crítica de la cultura fuera una cuestión de ser nacional. Las interferencias en temas

del ser nacional existen, sin ninguna duda, porque si yo le exigiera a Hungría, digamos, como austríaco, que suba o baje el precio del cigarrillo, entonces por cierto que estaría interfiriendo en los asuntos internos de Hungría. Si, como escritor austríaco, digo que considero a Ady¹¹ el mayor poeta húngaro, entonces no interferiría en los asuntos internos de Hungría.

Soljenitsin realmente alcanzó su importancia en la literatura universal desde este punto de vista. Soljenitsin retrata *directamente* la vida rusa, y critica la vida rusa. Ahora bien, la situación del socialismo en todo el mundo, el desarrollo de los partidos socialistas en diferentes países, su poder de convocatoria, etc. son cuestiones cuya relación con el desarrollo ruso surgido a partir de Stalin sería ridículo negar. Luego, si surge un gran escritor que pueda hacer la crítica de este sistema, será alguien capaz de hacerla de forma que pueda descender hasta las más pequeñas cuestiones humanas, que pueda dar respuestas en forma indirecta a los interrogantes de todos los hombres, y que, tanto en occidente como en los países capitalistas, busque también el sentido de su propia vida. De este modo, Soljenitsin pertenece una vez más a ese grupo de escritores que, en la literatura soviética —Gorki, Sholojov o Makarenko, etc.; solo enumero nombres desordenadamente—, pudieron expresar sus propias observaciones socialistas de modo que aquellos que viven en países no socialistas experimentarían la influencia en su vida y su cultura. Soljenitsin es un escritor tal. Y en este sentido, digo que todos tienen derecho a tomar una posición con respecto a Soljenitsin, según lo que juzguen correcto.

Ahora, naturalmente, surge la cuestión: el premio Nobel no se puede separar completamente de la política. Si tomamos la lista de los ganadores del premio Nobel, entonces observo, comenzando con el primer ganador del premio Nobel, Sully-Prudhomme¹², que aquí claramente se mostró una cortesía diplomática frente a la literatura francesa. Y esto es, digamos, una decisión política en un ciento por ciento. Si considero que Thomas Mann o Bernard Shaw recibieron el premio Nobel, indudablemente el premio a Thomas Mann no fue determinado porque en ese momento la comisión del premio Nobel tenía una tal o cual relación con Alemania. A partir de esto, la cuestión Soljenitsin también debe considerarse desde estos dos puntos de vista, del europeo occidental —que ve en el caso Soljenitsin el efecto sobre su propia vida—, en parte desde un punto de vista puramente literario, como un gran

desarrollo literario que comenzó con Gorki y Sholojov, y que sabemos que se encuentra en un callejón sin salida y es completamente estéril. En Soljenitsin se ve una gran fecundidad literaria.

Indudablemente, en el premio Nobel se encuentran los dos motivos. Y nosotros no podemos decir nada al respecto; es, en definitiva, una cuestión de la literatura soviética, sin que con esto descarte la posibilidad de convertir esta posición en tema de crítica. Tal como lo hizo el hombre constantemente en la historia de la literatura; al fin y al cabo, si Lessing criticaba la *tragédie classique*¹³ y entronizaba a Shakespeare y a los griegos, aquí también había una política literaria y es lógico que pudo haber y hubo tal vez franceses que la consideraron como una interferencia relativa a la cuestión francesa; según mi opinión, mientras se trate solamente de literatura, de ningún modo lo es. La adjudicación del premio Nobel, naturalmente, abarca un nacionalismo que cabe interpretar de muy diferentes formas.

Surge aquí como una cuestión muy importante el problema de la *persistencia* del desarrollo, y me ocupé de esto, hace tiempo, muchas veces; entonces surgió bajo la forma de saber cuál es el significado de la continuidad en la vida del hombre. En muchos países, sobre todo en países conservadores como Hungría, fácilmente surge un concepto así, como si el mantenimiento de la continuidad fuera similar al mantenimiento del ser nacional. Si recordamos las ideologías posteriores a 1967, vemos, en una palabra, que la antigua Hungría –entendiendo por esto las oligarquías provinciales, el fideicomiso de latifundios, los beneficios de la Iglesia, etc.– no puede cortar lazos con la Hungría feudal sin cortar el lazo con su propia cultura. Es sabido que la continuidad no es una postura general y creo que todos saben que ni Csokónai¹⁴ ni Petöfi¹⁵ ni Ady ni Bartók¹⁶ tenían esta posición.

Por otro lado, también sabemos que hombres excepcionales tenían esta postura, porque no nos olvidemos de que, cuando Babits¹⁷ se colocó en contra del fascismo, para fundamentar esa posición escribió un artículo en el cual dice que no tienen nada que ver el ser nacional y el mantenimiento del ser nacional; esta es una vieja tradición húngara que se enfrenta con aquellos falsos conceptos que quieren explicar al hombre a partir de su origen, o del lugar que ocupa en la producción. Con esto, Babits, cuando correctamente atacó el fascismo que se estaba gestando, en cierto modo también glorificó a la Hungría posterior a

1867. A ese ideal del desarrollo nacional –frente a (agregamos, en el caso de Babits) orientaciones incorrectas como el fascismo y el socialismo–, se refieren las palabras de János Arany¹⁸, si se me permite expresar esto de modo un poco caricaturizado (esto lo cité en mi artículo sobre Bartók): “Si me cruzo con un ladrón de caballos de raza y me embarra, no me enojo; solo me aparto y limpio la suciedad”.

Tengo la sospecha de que a un hombre con la conciencia de Babits, con tendencia hacia el socialismo y el fascismo, János Arany lo hubiera denominado ladrón de caballos finos.

Y aquí se encuentra la raíz de todos los problemas en el desarrollo húngaro y un punto esencialmente importante: que, a excepción de unos pocos hombres sobresalientes, no existió una verdadera oposición contra la Hungría feudal. No se debe olvidar que el latifundio feudal solo se fraccionó después de 1945. A partir de esto, en Hungría hay *dos* tradiciones y, en mi opinión, no es casual para nuestra posición socialista que alguien ponga en la misma bolsa todo el desarrollo húngaro –como suele hacerlo, por ejemplo, la escuela Sötér¹⁹, o que distinga en forma tajante –esto hay que decirlo públicamente– en este sentido a Ady y a Nyugat. Porque, en vista de que el, por cierto, bastante radical Ignórus²⁰ exigía que únicamente se reconociera legitimidad a la literatura de Nyugat junto a la literatura dominante, mientras que Ady, con respecto a esto, exigía la total destrucción del pasado, volviendo al “Eb ura fakó²¹, Ugocsa non coronat²²” y otras cuestiones, surgió una fuerte oposición, cuya influencia perdura aun hoy, porque el simple reconocimiento de cierta jerarquía es una tradición que se desarrolló en Hungría después de 1867.

Ahora podemos conceder a esto un ropaje socialista; podemos decir, si lo aceptamos, que aquí Rákosi en realidad *sí* construyó el socialismo; a esto yo solo contesto que Ady estuvo en contra de István Tisza y toda su generación, pese a que la gente de István Tisza desarrolló el capitalismo en Hungría, porque es innegable que la generación de István Tisza tenían una cierta progresividad capitalista. Esto no debe confundirnos en esta cuestión y tenemos que tener en claro que, si queremos un verdadero socialismo, tenemos que dar cuenta del legado de la era Rákosi. Del mismo modo, como a István Tisza no lo salva –solía citar una frase de un seguidor de István Tisza– el hecho de que no solo sea un caballero, sino un caballero que trabaja, igualmente reconozco el

malestar actual de mucha gente. Pero no me quiero pronunciar detalladamente sobre cuánto tiene que ver el legado del feudalismo húngaro con este malestar, aunque creo que es mucho mayor de lo que se imaginan.

De modo que ante estas preguntas —cómo nos adaptamos, cómo nos oponemos, etc.—, sé que muchos van a tomar a mal mis opiniones, pero sostengo que hoy en día siguen siendo actuales las discusiones de Ady con respecto a la obediencia durante la era Tisza. El hecho de que aquí, de espaldas al mundo, no veamos la deformación del socialismo en Rákosi y en la era Rákosi, sino un camino en mayor o menor medida legitimado; de que no veamos que están presentes aquí los residuos del conservadurismo húngaro; y de que aquí se trate de una lucha que pocos tienen en cuenta; es decir que pongamos como modelos de líderes a los Petöfi, Bartók, Ady; todo esto no es una simple cuestión literaria, sino que es también una cuestión considerablemente actual. Entre nosotros, según mi opinión, se da la continuación de lo que cité antes: que István Tisza es un caballero que trabaja.

Rákosi se coloca dentro de esta tradición, y aquí tenemos que tener en claro que Rákosi hizo una cantidad de cosas que son peores que todo lo que hizo el socialismo en toda su historia. Porque, en realidad, no nos olvidemos: si comparamos los grandes procesos rusos con el proceso Rajk²³, en los grandes procesos rusos condenaron, sin embargo, injustamente a Sinoviev, a Bujarin, a Radek²⁴, pero es absolutamente indudable que Bujarin y Radek eran opositores. Por el contrario, en Hungría hicieron un enorme exterminio, en el movimiento obrero, con algunos que ni siquiera eran opositores. Porque yo no me animo a sostener —sé que la Sra. Rajk me lo va a tomar a mal, pero no puede cambiar nada en esta verdad— que Rajk era un rákosiano ortodoxo. No es cierto que Rajk haya sido opositor. No puedo en absoluto consentir que enumeren circunstancias atenuantes de ningún tipo en la cuestión Rajk. Si nosotros nos negamos a decir que nuestro socialismo no tiene nada que ver con lo que le sucedió a Rajk, entonces rompemos en un ciento por ciento con todo el sistema que nos llevó aquí, entonces estamos en terreno socialista; y si decimos que la ejecución de Rajk en realidad fue parte de la construcción del socialismo, entonces estamos entrando en una enorme mentira.

Y se percibe también ahora, es parte esencial de la vida húngara, que los hombres involuntariamente rompen con el legado

de la era Rákosi, de forma que, a su vez, siguen siendo socialistas en su totalidad. Pensemos en el actual desarrollo agrario. La era Rákosi fue tan mala aquí y condujo de tal modo todo el desarrollo agrario a una callejón sin salida, que el gobierno se vio obligado —me gustaría subrayar que por esto no se lo achaco— a apoyar incluso la producción doméstica, para que se inicie el ciclo productivo de la agricultura. Ahora, partiendo de estas posibilidades liberales, se inició el desarrollo agrario húngaro, y sin embargo no se conectó con este punto de partida, sino que una parte del campesinado trató de implementar un sistema de cooperativa, el cual representa un paso mucho más positivo y fuerte hacia el socialismo que la koljosización de la era Rákosi. Justamente leí en un diario de hoy o de ayer que, en algún lugar del interior, tres cooperativas de cultivo se juntan para que con la cría de aves y la recolección de huevos consigan una mayor producción por medio del trabajo conjunto. Esta es una oposición socialista frente a la koljosización socialista incorrecta de Rákosi, y no hay señal alguna que demuestre una relativa aprobación de la koljosización al estilo Rákosi. Mi opinión al respecto es que la mayoría de las acciones que Rákosi quiso hacer en su tiempo, son todas cosas que, por sus consecuencias y sobre todo por sus consecuencias para los hombres, son de una ineficiencia sin precedentes, y contra esto debemos luchar.

Todos sabemos que entre nuestros escritores, y sobre todo entre nuestros periodistas, hay muchas personas que si escriben un artículo en el cual dicen A y reciben por esto una mínima señal desde arriba; rápidamente se transforma el artículo y dicen B, incluso sosteniendo que A era incorrecto. Niego rotundamente que esto sea una herencia digna de ser continuada. Con hombres así nunca se podrá reconstruir el socialismo. Podrán nombrarlos ministros o concejales, o no sé qué otra cosa, pero ellos siempre implementarán el socialismo autoritario mecánico de Rákosi, y no un socialismo verdadero. Ahora yo no sostengo, y no quiero intervenir en las cuestiones actuales, que haya que renovar todo el aparato; aunque sí que tendría que haber una tendencia que vaya sacando de circulación con el tiempo a los rákosistas convencidos, o si no trasladarlos a lugares donde su influencia sea menor, y así sucesivamente; sin esto no se puede llevar a Hungría a la democratización; sería lo mismo que si hubieran querido hacer una democratización y hubieran elegido como medio a esta oli-

garquía al estilo de Mikszáth²⁵, y escogido al chico Noszty²⁶ como ministro del interior para que dirija la democratización de Hungría. No digo que el chico Noszty sea necesariamente un mal hombre; hasta puede ser un hombre convencido, se puede decir todo sobre él, pero no que sea democrático.

No tengo miedo de que no haya hombres adecuados. El hecho de que el cuadro directivo actual esté conformado por hombres de la línea Rákosi, es algo que no pongo en duda. Por otro lado, estoy plenamente convencido de que en toda oficina, en toda fábrica hay *muchos* empleados jóvenes, ingenieros jóvenes, que tienen espíritu de reforma. La circunstancia de que aquí no puedan implementarse cambios relacionados con las cuestiones actuales, es algo de lo que no estoy para nada convencido. Creo que se trata nuevamente de esas preguntas en las cuales resolvemos las cosas del modo conservador; para decirlo según la fórmula anterior: el que trabaja es un caballero.

Del mismo modo, la política universitaria tampoco es algo homogéneo, y la permanencia de estos esquematismos del tipo Rákosi surgen de un modo muy inadecuado. Si observamos seriamente la diferencia entre los movimientos estudiantiles húngaros y los movimientos estudiantiles capitalistas nacionales, ahí es indudable que en los movimientos capitalistas, no en todos lados ni consecuentemente, pero sí a menudo, aparece la rebelión anticapitalista, es decir la idea de un levantamiento contra el sistema. Por el otro lado —me atrevería a sostener que con muy pocas excepciones— nuestros movimientos estudiantiles protestan contra el bajo nivel de las universidades. Y si el gobierno húngaro realmente tuviera una posición democrática, no solo en cuanto deseo, sino en una forma válida, entonces reconocería en estos estudiantes insatisfechos a sus propios aliados en la reforma, y no interferiría en ese asunto por medio de la policía, y cada movimiento estudiantil no estaría seguido siempre por un interrogatorio policial. (A este respecto, aludo, entre paréntesis, a esta cuestión humorística: por mucho que me respete el gobierno húngaro, la policía le pregunta a cada hombre si leyó mis libros, porque la policía, la ÁVH²⁷, como consecuencia de todo este sistema, me considera tan sospechoso como —no sé— a Ferenc Fehér o Ágnes Heller²⁸. El compañero Aczél puede ver la diferencia en que mi libro aparece publicado, y el libro de Fehér no; la ÁVH no hace esta distinción.)

Por otra parte, también hay tradiciones y experiencias buenas y democráticas —por ejemplo, las de 1919 y 1945—. Claro, no creo que ahora puedan simplemente implementarse estas soluciones democráticas, la cosa no funciona de este modo. Pero es indudable que tienen un cierto papel orientador, y yo estoy convencido de que hay muchos campesinos que forman parte de cooperativas y de este trabajo de reforma; que no *escribieron* el libro de Ferenc Donáth²⁹ sobre los tiempos del 45-48, pero que viven y obran en ese sentido. Solían decir que todos los caminos conducen a Roma; en cierto sentido todo pensamiento conduce a la verdad, sea cual sea el punto de partida. Yo solo estaría en contra de que entremos en una estetización del pasado, que nos lleve a decir que el koljós rákosiano en realidad es una buena cosa, y que tiene un desarrollo socialista; el koljós rákosiano era un treinta por ciento socialista; el movimiento actual, digamos que es un sesenta o setenta por ciento socialista. Una comparación de este tipo no es correcta, según creo, porque en estas nuevas cooperativas todavía no se definió cuál será la verdadera relación entre los miembros de la cooperativa y el directorio.

Consideraría muy importante e interesante que la cuestión agraria actual sea sometida a análisis científico —científico en el sentido en que está tratado el tema de los tiempos del 45-48 en el libro de Donáth—, porque *aquí* podrían resaltarse los verdaderos principios socialistas. Esto no se puede resolver de buenas a primeras, sería necesaria una investigación seria. Sólo creo que, como consecuencia de la adecuada política de los Kádár, continuada ya a partir de 1957, al establecer una identificación con el nuevo decreto de entrega de Imre Nagy³⁰, desde entonces se evidencia un desarrollo entre nosotros, el cual —en cierta oposición con la industria y también con la política cultural— significa en Hungría un acercamiento mucho más legítimo hacia un socialismo democrático que el que hubo alguna vez.

Ignoro si habrá muchos que resalten con tanta fuerza que el desarrollo húngaro está yendo en el buen sentido en el desarrollo agrario. Yo decía esto sin reservas, naturalmente con la idea de que toda la cuestión todavía tiene que ser analizada científicamente, porque no se puede apreciar verdaderamente un movimiento tan grande solo a partir de las noticias y de algunas experiencias personales. Por otro lado se cree que esto es lo positivo, y creo que no lo es. A mí me interesa la perspectiva democrática

de estas cuestiones, y estoy completamente convencido —y precisamente la cuestión agraria es muy interesante en esto— de que cuando estos jóvenes campesinos volvieron al Grupo Cooperativo Productivo no trabajaron en lo mejor de la agricultura doméstica. Uno podría pensar que aquellos que se fueron de la cooperativa de cultivo de Rákosi ahora serían fanáticos de una solución doméstica. Sin embargo, estos jóvenes obreros no quieren que todo campesino tenga como agricultura doméstica una vaca, sino que la cooperativa tenga una cría de ganado moderna, de modo que por medio de la venta de la carne y otros derivados, se les asegure una mayor entrada a las cooperativas de producción. Y aquí se encuentra un costado espontáneamente socialista —lo digo una vez más: no lo hemos analizado adecuadamente; ni siquiera hay una monografía seria, que yo sepa, en preparación, sobre esta cuestión campesina—.

Yo he intentado —no sé con qué resultados— convencer a Ferenc Donáth de que escriba una monografía sobre esto. Aquí están esas tendencias de desarrollo *reales* —porque no se puede negar que esto de lo que hablo, como desarrollo agrario, es una tendencia concreta—, que deberían ser estudiadas y respaldadas, como también divulgadas a nivel nacional. Esto es lo que en realidad considero esencial desde el punto de vista de la democratización. Sólo que esto —otra vez estamos ante un desiderátum— no se puede resolver con que, por el hecho de avanzar los campesinos hacia una buena política cooperativa, entonces podamos decir que también los obreros avanzarán hacia una correcta política cooperativa. Hoy todavía no hay ninguna relación entre unos y otros.

Aquí vuelvo a la formulación en indicativo y a un desiderátum. Mi desiderátum es que en la cuestión obrera también avancemos en el camino correcto, como en la cuestión campesina. No puedo dejar de decir, y justo los temas polacos me ayudan en esto, que la resolución incorrecta para la cuestión obrera conlleva un peligro, y el salto se da en el sindicato; por supuesto, pienso que no solo en el sindicato, sino en todas las cuestiones de la vida diaria.

Aquí surge una cuestión, que nuevamente se encuentra en relación estrecha con el pasado stalinista y rákosiano, y es que en realidad existe temor frente a que las masas se organicen espontáneamente. La organización solo se puede hacer por la línea estatal y oficial, y no bien surge algún tipo de organización informal de los hombres, entonces esto se toma inmediatamente

como fraccionamiento y cae bajo sospecha de contrarrevolución. Estoy convencido de que la democratización de la vida diaria solo puede suceder si cortamos con este prejuicio proveniente de la era Rákosi; mas precisamente de la época stalinista, y le permitimos a la sociedad, al hombre medio, que se organice para la realización de ciertas cuestiones concretas e importantes de la vida.

Para dar un ejemplo que ilustre la cuestión, digamos que hay una calle muy importante en Budapest en donde no hay farmacia. Yo no veo por qué los habitantes de esa calle no se podrían organizar y lograr ante el concejo que haya una farmacia en esta calle. No puedo ver de ningún modo algún peligro, aunque esto se presente como lo completamente opuesto a la organización de la era Rákosi. Hoy también dicen que todo hombre se puede quejar, escribir una carta al *Népszabadság*, etc. Pero sabemos muy bien que la carta es un pedazo de papel, que en tres días ya no existe más; por el contrario, si hay una asociación así *ad hoc*, que se presenta ante el concejo, no lo deja en paz, y hasta cierto punto lo acorrala, entonces tarde o temprano esta farmacia va a aparecer, y soy absolutamente incapaz de darme cuenta de qué tipo de peligro puede recaer sobre el concejo.

Este es el otro punto, junto al del sindicato, porque en realidad el contacto de este tipo de asociaciones *ad hoc* con las autoridades es mucho más provechoso y fácil, y esto luego confluye con todo lo relativo a la democracia; porque si hay numerosos movimientos de este tipo en un distrito, entonces el hombre con el tiempo sabrá cómo se relaciona, el candidato, o el ámbito al que pertenece el candidato, con las demandas más o menos legítimas del distrito. Del mismo modo estoy a favor, y lo considero esencial, de que surja una libertad de movimiento y una democracia de este tipo en las cuestiones de la vida diaria, porque solo así se podrán descartar las pésimas consecuencias de la burocratización.

—Se puede ver, y esto parece ser una parte de nuestra línea de política exterior, que la gente de Breshnev³¹ en muchos aspectos se ve obligada a, por así decirlo, seguir una política menos intervencionista. La cuestión checa fue otra, ahí surgieron grandes temas relacionados con el Estado, aquí hay cosas absolutamente locales y de corto plazo —porque, por ejemplo, no sostengo que ahora los habitantes de esta calle hagan un club, elijan un presidente y un secretario, y haya un lugar para el club, etc.; no se trata de eso, sino de ver qué se puede hacer frente a un problema

importante cuestión campesina.

colectivo específico. Cuántos edificios hay en los que todos los ocupantes están disconformes con el encargado del edificio. Por qué no pueden juntarse los habitantes, y por qué la comisión de vecinos ad hoc no puede pedir que este encargado sea cambiado. Yo no veo en esto ningún peligro desde el punto de vista de la República de los Consejos o del socialismo. Porque no bien el caso fuera reemplazado, el problema estaría resuelto. Aquí no se trata de que surjan órganos permanentes, sino de que, desde el punto de vista de la representación de los propios intereses, las asociaciones ad hoc con un mismo objetivo, no cuenten con fraccionamientos, ni oposiciones, sino que cuenten con que la población quiere hacer valer sus derechos. Esto, por supuesto, no significa que, si los habitantes de este edificio lo desean, formando una comisión, logren que se destituya al secretario del Partido del distrito; esto, por supuesto, sería ridículo. Y esto tampoco va a suceder. Por supuesto, si en un distrito hay una mayoría en desacuerdo con respecto a un secretario del Partido, entonces esto debería ser tenido seriamente en cuenta.

No quiero opinar sobre cuestiones cotidianas. No me considero un político y por lo tanto no tengo ningún interés en, por ejemplo, ver cómo se transforman las relaciones entre los distritos y las ciudades, es un tema de los políticos. Yo veo el asunto desde el punto de vista de la legitimación de la democracia, y aquí consideraría correcto que, en lugar de trabajar con masas sometidas a la pasividad por medio del exceso de la conducción, trabajemos, por el contrario, en que las masas expresen sus propios deseos cada vez más fuertemente y con más convicción. Yo —tal vez suene demasiado optimista, pero no lo creo— no creo que, si el distrito entra en un determinado movimiento, el objetivo de ese movimiento sea que los Estados Unidos invadan Hungría y que terminen con el socialismo. No creo que quieran esto, sino que querrán ciertas cosas concretas que ahora no podría enumerar; estoy convencido de que, si ahora llamamos a doña María, ella podría enumerar cinco o diez cosas que supone son erróneas entre nosotros. Tomando un ejemplo con relación al cual tengo una gran esperanza de que nos ayude el desarrollo agrario actual: es una gran vergüenza que en la capital de un país agrario como Budapest, haya un pan tan malo. Las panificadoras estatales no pueden modificar esto; estoy convencido de que si se le ocurriera a tres cooperativas productivas de las cercanías de Pest formar juntos una

panificadora en Pest e hicieran un buen pan, entonces se podría resolver toda la cuestión del pan de Budapest.

Para terminar el tema. Recién hablamos sobre la cuestión del buen trabajo. Si ahora estas cooperativas productivas intentaran desplazar a las panificadoras estatales de Budapest, esto solo lo podrían hacer por medio del trabajo bien hecho. Sólo si hacen buen pan en estas panificadoras de la cooperativa productiva. Aquí se ve en qué medida hay un cierto socialismo espontáneo en este desarrollo agrario, y me gustaría anteponer precisamente estos dos temas: por un lado, vemos claramente que la crisis polaca es una crisis tal que potencialmente podría convertirse en la crisis de cualquier país socialista no democratizado; por otro lado, vemos el buen proceso espontáneo que surgió entre nosotros, y aprendamos de esto en función de los procesos que estamos dirigiendo.

II. Complementos para la entrevista

Teniendo en cuenta el pasado activo y pasivo del hombre, por lo general dominan los esquemas epistemológicos. Nosotros, los marxistas, debemos saber que el trabajo y las tesis teleológicas comprendidas en el trabajo son la base del pensamiento de todo hombre y de toda cultura. Del mismo modo hay que saber —y este es un hecho de principio— que la producción de las herramientas de trabajo más primitivas también es una *respuesta* de la sociedad a una determinada constelación. No es casual, por ejemplo, que el trabajo se haya desarrollado mucho más en las zonas templadas que en las zonas cálidas, donde la naturaleza produce tantas cosas por sí misma y gratuitamente para los hombres, que la necesidad de trabajar es mucho menor. Siempre se da que una determinada situación de trabajo formula un problema al cual el hombre le tiene que dar una respuesta.

Y estoy convencido de que se podría llevar todo el desarrollo humano a que con el desarrollo del trabajo del hombre surjan constantemente nuevas preguntas, que el hombre —como solía decir Marx— *bei Strafe des Untergangs*³² debe responder. Y de estas preguntas se deriva el perfeccionamiento del trabajo, pero también el conocimiento. Porque decimos que, en la construcción, el paralelismo, las líneas paralelas y los ángulos rectos tienen un papel preferencial, y este nuevamente fue un deber para

la humanidad, y no se excluye que todo nuestro conocimiento geométrico surja de aquí, o por lo menos es muy probable. No es un suposición probable —como si supiéramos que el hombre primitivo de esa era ya hubiera sido miembro de la Academia—, que al hombre primitivo le hubiera interesado en sí saber qué es un triángulo o un cuadrado. Todo esto surge en la *vida* como problema, y hay que resolverlo en la *vida* con el desarrollo del conocimiento; es decir, con el desarrollo de la cultura. Creo —en oposición con la concepción, propia de la época de Descartes, de que la mente del hombre y, por esto, la sabiduría del hombre son una cualidad primitiva— que la mente humana y el conocimiento humano deben partir del metabolismo del hombre con la naturaleza —*Stoffwechsel des Menschen mit der Natur*³³—, de aquí surgen los problemas a los cuales hay que responder *bei Strafe des Untergangs*. Y, por esto, el hombre, por su condición social, es un ser capaz de dar respuesta —y ahora nuevamente no se debe interpretar la respuesta en la forma de una vulgarización epistemológica, porque si expongo la respuesta del modo en que, en el colegio, el maestro pregunta y los alumnos contestan, entonces la respuesta tendrá un papel secundario—. Si la expongo así como está en la realidad; si digo que la sociedad se desarrolla, la sociedad y el desarrollo del trabajo formulan determinados problemas a los cuales *bei Strafe des Untergangs* hay que responder, entonces las respuestas no supondrán la desestimación de la iniciativa, sino su concretización. El hombre no toma la iniciativa con su mente y su conocimiento, sino en relación con su propia vida; para resolver sus problemas tiene una reacción concreta; reacción concreta en húngaro se dice: “dar respuesta” [válaszolni].

El hombre, sea con base intelectual, obrera o en sus necesidades vitales, hace uso de su propia cultura. Es completamente claro que en una universidad donde —como en la mayoría de las universidades alemanas— hay una distribución del trabajo absolutamente estricta, nunca se le ocurriría a un docente conocer los problemas de las cátedras vecinas. Donde los alumnos formulan estas preguntas, como por ejemplo, preguntas sociológicas en literatura, etc, es inevitable que el docente se ocupe de esto. Por lo tanto yo no creo —con muy pocas excepciones, lo cual tampoco importa— que los hombres accedan a la ampliación de su cultura o conocimientos de otro modo que como lo hacen con sus problemas personales. Sobre la base de esto, si hay un desarrollo de

mocrático en el país que conceda voz a los obreros en determinadas cuestiones productivas, entonces, sin duda ninguna, crecerá el interés de los obreros en las cuestiones tecnológicas relacionadas con la producción y las cuestiones económicas. Pienso que esto es algo que se sobreentiende en la medida que tengan voz en una cuestión; a la mayoría de los hombres les gusta informarse sobre ese tema, y con esto ya están ampliando su cultura. Estoy convencido de que la democracia tiene la más estrecha relación con la cultura.

Me gustaría agregar que solemos observar los tiempos pasados con una abstracción sociológica, cuando por ejemplo decimos que la era feudal no fue una era democrática. Mirando la totalidad de la población esto es cierto, indudablemente. Pero si pensamos en el desarrollo húngaro, en una *eademque nobilitas*³⁴ y teorías parecidas, es indudable que dentro de la aristocracia hubo una determinada democracia; incluso en Hungría, antes de la Reforma y durante la Reforma, aún seguía vigente el reconocimiento de una relativa equidad de rangos entre la pequeña y la gran aristocracia. A partir de esto no se puede —desde el punto de vista de la cultura— ver simplemente la situación de toda la sociedad, sino observar ciertas clases, y percibir, dentro de las clases, qué posibilidades de desarrollo democrático hay. En este sentido, hay que reconocer que, en el desarrollo de la aristocracia, hay ciertas tendencias democráticas que, sin embargo, están al límite de una *eademque nobilitas*. Ni siquiera se les ocurre únicamente conceder derechos democráticos a los ciudadanos; por el contrario, la pequeña aristocracia sí exige sus derechos democráticos con respecto a la gran aristocracia. Creo que si miramos la cuestión desde este punto de vista, la cultura y los conocimientos de un sector, sin ninguna duda, aumentan o disminuyen junto con la democracia. Si comparamos, por ejemplo, el nivel cultural de la pequeña aristocracia provincial, en la época de los Habsburgo, luego de la independencia de los turcos, entonces es indudable que la pequeña aristocracia provincial era mucho más culta en la Reforma, más culta que en el tiempo pasado, y esto se relaciona con que luchó y supo ganarse adelantos democráticos con respecto a la gran aristocracia.

De modo que yo sí pienso que —en la medida en que el hombre extraiga su capacitación y su cultura de su desempeño en la sociedad y de la repercusión en su propia persona— es indudable

que, por lo general, para el desarrollo cultural, es favorable la estructuración democrática de la sociedad o su lucha por la democracia. Aquí, por supuesto, me gustaría referirme en general a que no se debe ir hacia una sociología mecanicista, según la cual toda democratización volverá a todo hombre necesariamente más culto. Sabemos muy bien que en la Reforma también existieron los Pató Pál³⁵. Esto, sin embargo, no quita que la aristocracia del '48 fuera más culta que la aristocracia provincial de 1780. El punto máximo de la cultura de Roma fue la época de los grandes levantamientos, luego de la guerra púnica, cuando se sucedían las grandes luchas por la democratización, y no es improbable que ya durante la época de Augusto y, sobre todo, durante el imperio, cuando la influencia democrática de los ciudadanos romanos era nula, haya comenzado la extraordinaria decadencia de la cultura romana. Si miramos cada una de las clases desde este punto de vista, podremos ver muy claramente las diferencias. Es especialmente clara la relación entre cultura y desarrollo democrático en el caso de clases oprimidas tras una revolución. Pensemos en el gran programa de Lenin en 1917, y no nos olvidemos de que Lenin puso la supresión del analfabetismo entre los puntos principales, y en varios lugares habló de que la conversión del campesinado a la forma de cooperativa solo es posible con la lucha contra el analfabetismo. Lenin veía, a su vez, la relación inseparable entre la elevación cultural del campesinado y la organización democrática de la vida campesina.

En cuanto a la posibilidad de que el obrero actual, sobre la base de su cultura, intervenga en el proceso productivo, creo que hay que distinguir dos temas. Es absolutamente indudable que el obrero actual tiene muy pocas posibilidades de intervenir en la fabricación y diseño de un reactor nuclear, mucho menos que en las cuestiones productivas de los tiempos del capitalismo incipiente. En este sentido, el capitalismo sin ninguna duda frenó la iniciativa trabajadora. Por el otro lado, hay muchos años de experiencias acerca de cuál será la herramienta o maquinaria que instalen en una fábrica; hay una gran cantidad de instancias entre el diseño y el trabajo realmente óptimo. Creo que un buen obrero reconoce más rápidamente estas instancias que un buen ingeniero. A partir de esto, naturalmente que el obrero no puede tener iniciativa para opinar sobre qué máquinas producen las fábricas de máquinas; sin embargo, estoy convencido de que, en las ma-

quinarias más delicadas, los buenos obreros tal vez pueden juzgar mejor que los ingenieros ciertas posibilidades para su máximo aprovechamiento.

El nivel de despliegue de capacidad y actividad del obrero es algo que depende completamente de nosotros. Podemos organizar una fábrica de modo que el obrero no tenga ninguna intervención, y entonces al obrero no le interesará más que ganar diez florines más o menos; por el contrario, podemos organizar la fábrica de otra manera. No de forma que se instalen máquinas y se les pida a los obreros que manifiesten si son buenas o no esas máquinas, porque los obreros entonces no van a decir nada. Sino instalando un espíritu tal que todo obrero tenga derecho a formar parte de una crítica productiva sobre las máquinas instaladas. En este caso, surgirá una crítica obrera, y si esto resulta —entiendo por esto que se llegue a un resultado positivo y los obreros que hacen la crítica sean beneficiarios de determinadas ventajas—, entonces sin dudas crecerá entre los obreros la ambición de hacer este tipo de cosas.

Pero es dudoso que esto surja de forma espontánea. Sin embargo, estas son esas situaciones que se pueden resolver con control social. Si el sindicato realmente practica un control social con relación a la situación del obrero dentro de la fábrica, entonces el sindicato tiene posibilidad de evitar que un obrero sufra desventajas, digamos debido a una crítica demasiado severa con respecto a una maquinaria. Pero, para esto, nuevamente tenemos necesidad de una democracia sindical, porque si bajo el sindicato actual el obrero sufre una rebaja en su salario o un apercibimiento, entonces, naturalmente, no se presentará en la próxima ocasión.

Es absolutamente necesaria la conexión entre democracia y este tipo de intervenciones —porque es algo que todos experimentaron; puesto que todos los que, por ejemplo, conocen la escuela primaria o secundaria, pueden decir que definitivamente depende del carácter del docente si los alumnos contestan a su pregunta o no—. Si los alumnos experimentan en un primer momento que reciben una nota más baja cuando participan, entonces no participarán; en cambio, si ven que el docente les da cierta ventaja a los alumnos que participan, entonces sí lo harán. No se puede decir que estas cosas sucedan de forma puramente espontánea; todos los que conocen la escuela saben que la persona-

lidad del maestro tiene mucho que ver en esto. Simplemente, este es el criterio que se debe tener en cuenta en la elección de los líderes. Hoy, el criterio de la elección es decidir cuán hábilmente alguien, desde el distrito, puede hacerse notar en la provincia; desde la provincia, dirigirse hacia arriba, hasta llegar al nivel más alto. Hoy tenemos una organización burocrática absolutamente rígida, en donde lo importante es el sometimiento ejercitado en el buen lugar, y la crítica y la participación *cuando* la autoridad superior lo decide –porque no nos olvidemos de que, si algo de esto aparece en la prensa, entonces así sucede que nosotros, de algún modo, ya decidimos que tal o cual concejal será despedido–. *Entonces* convocamos gente y en última instancia hacemos democracia. Con respecto a la participación de la gente en la resolución de las cosas, surge la pregunta acerca de cuál será la reacción política.

La reacción popular nunca puede ser calculada en un ciento por ciento. Si las cosas quedan así, entonces sin duda tiene que darse esta difícil elección entre la resignación y la huelga espontánea; es muy complicado definir, en una democracia, la rapidez con que la clase obrera superará esta inactividad de varias décadas para conseguir, nuevamente, una conciencia activa, ya que esto depende de dos cosas. Una es cómo se desarrolla esta actividad desde arriba; la otra, cómo reacciona ante esto la clase obrera. Siguiendo mis inclinaciones, soy optimista en esto, y mi optimismo se fortalece porque, en este sentido, el campesinado tomó una decisión inteligente. Veo esto muy posible en el caso de los obreros, pero nuevamente hay que agregar: es posible. Nadie puede saber por adelantado cómo irá a reaccionar una clase ante determinada situación. Ahora, desde el punto de vista internacional, creo que, en las democracias populares menores, existe la posibilidad de maniobrar entre el máximo y el mínimo con vistas a una verdadera decisión. Vemos en los checos que solo sucederá si las relaciones económicas y sociales obligan a los camaradas *rusos* a la implementación de una democracia. Por ahora yo no veo ninguna señal de esto.

No tiene sentido hablar aquí de la libertad en abstracto. Si se trata de la cuestión de la libertad, entonces considero que se debe volver a la cuestión elemental, y es que, en realidad, en principio existía, dentro del trabajo, una relativa libertad. Si tomo lo más sencillo: en ese entonces, cuando los hombres ni siquiera fa-

bricaban sus herramientas, sino que elegían ciertas piedras para hacer su trabajo, entonces si en algún lugar había diez piedras, tenían la libertad para elegir su piedra. Nuevamente, hablar sobre la libertad es una generalización epistemológica.

La cosa está de tal manera que no existe una actividad humana donde no haya un cierto principio de libertad. Este principio de libertad no es, sin embargo, un movimiento general; esto se puede ver más claramente en el trabajo: que el mismo proceso de desarrollo social simultáneamente amplía y reduce el problema. En realidad, hay que concebir el desarrollo del trabajo teniendo en cuenta que, en ciertas cosas, es muy probable que se decida en un grado muy primitivo cuál es la solución más adecuada. Y a partir de esto, cuando está la solución más adecuada –esto se puede verificar en la historia del hombre–, los hombres la eligen y no piensan más en ello. Por otro lado, esta solución siempre origina nuevos y nuevos problemas, en los cuales otra vez hay un cierto margen para la libertad.

Digamos que el trabajo comienza a transformarse en trabajo para muchos a partir de la división, y la división del trabajo debe ser dirigida por ciertas personas. Aquí habrá, sin dudas, luego de un tiempo, soluciones rutinarias, las cuales se afirman y no cambian más; por otro lado, con la ayuda de éstas se puede trabajar mejor que antes y surgen nuevas formas. Aquí, con la distribución del trabajo surgen, a su vez, nuevas posibilidades de libertad y restricciones. Si la distribución del trabajo es general y se vuelve social, surgen, a su vez, nuevas libertades y nuevas restricciones, y desde este punto de vista sería ridículo decir que hay un desarrollo claro y lineal hacia la libertad, porque es indudable que ya el capitalismo y luego la transformación de la economía capitalista en economía socialista apartan a la libertad de muchas cuestiones que cien años atrás dependían de una decisión libre. Por otro lado, al mismo tiempo –liberado el hombre de las ataduras del trabajo primitivo–, aparece un terreno cada vez mayor para la libertad.

Y de esta forma creo que no se debería hablar de la libertad en singular, sino solamente en plural; entonces podría verse con cuántas libertades cuenta el hombre en los diferentes campos de su actividad; esto es naturalmente muy variable según las épocas. Esta producción depende de todo su desarrollo, del desarrollo de la distribución del trabajo, de la organización legal de la sociedad

y de muchas otras cosas; por lo que yo diría que no se debe hablar de la libertad, ya que una libertad tal no existe, sino sobre qué nexos y qué libertades surgen con relación a la actividad del hombre, y sobre la relación entre estas libertades, analizando lo útil y lo perjudicial para la cultura del hombre; hay que mirarlo desde este punto de vista.

La libertad política es un grado sumamente alto e importante en la libertad social, un grado que tematiza la cuestión del orden legal de la libertad social, porque en una democracia civil el orden legal es un asunto parlamentario. Por el contrario, aquí donde surge la libertad, surge también la limitación de la libertad en la sociedad civil; por ejemplo durante el capitalismo, cuando se establece una libertad formal de primer orden, en realidad se podría decir que no le corresponde ninguna libertad. Digamos, por ejemplo, que, según la constitución norteamericana, cualquier ciudadano norteamericano se puede postular como presidente en una elección. Sin embargo, sabemos muy bien que en toda elección hay dos o tres candidatos, según cuántos tengan el dinero suficiente que se necesita para postularse. La cuestión de la libertad y la carencia de libertad debe ser reconocida en esta experiencia social concreta, y sin esto —y esta es la parte débil de todas las argumentaciones capitalistas— toda la libertad civil se convierte en un sinsentido, porque si me aparto de todas estas presiones y limitaciones sociales, entonces queda una libertad absoluta que, en la realidad, corresponde a un grado nulo o mínimo de la verdadera libertad.

De la misma manera en que, según mi opinión, no solo hay que poner a la libertad en plural desde un punto de vista metodológico general, sino también desde el punto de vista de la cantidad de libertad en diferentes regiones. No se debe olvidar que la libertad es muy disímil en diferentes regiones. Tomemos, por ejemplo, un asunto como el de la corte de justicia de la democracia alemana. Aquí alguien que está gestionando un divorcio tiene mucha menos libertad en el juicio de divorcio que aquel que gira su fortuna a Suiza eludiendo impuestos, lo cual en realidad está amparado por las leyes, y nada limita su libertad para llevar su fortuna a Suiza; en cambio, si se quiere divorciar hay ciertas reglas que lo limitan.

Así como, dentro de un mismo país y de un orden legal, hay enormes diferencias entre las libertades. Mientras que, en general,

en un territorio, una sociedad permite tanta libertad como considere ventajoso para el mantenimiento y buen funcionamiento de esa sociedad; en realidad, la libertad necesaria para el correcto funcionamiento desde el punto de vista de la clase dominante.

Desde esta perspectiva, no hay diferencia entre el derecho socialista y el capitalista; es más: yo no hablaría de derecho socialista, y aquí me remito a Marx. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx dice muy claramente que el derecho dominante en el socialismo aún es el derecho civil, todavía sin la propiedad civil. Por que este lado formal del derecho fue desarrollado por el capitalismo civil, y esto sin lugar a dudas queda en el socialismo en cuanto derecho. Es indudable que no hay derecho socialista, sino que el desarrollo del socialismo hacia el comunismo creará un estado tal en el cual no habrá necesidad de derecho. De modo que no creo que se pueda hablar de un derecho socialista especial desde este punto de vista.

La libertad siempre se organiza según las necesidades de una cierta capa o clase dominante. Esta luego podrá ser socavada abiertamente por la lucha de clases. Sólo tenemos que saber que, a pesar de que es inevitable económicamente o socialmente que la clase dominante decida constantemente sobre esta libertad, de igual modo es posible que la clase dominante, desoyendo sus propios intereses, decida *incorrectamente* sobre esto. Si solo pensamos en algo como el derecho a veto de la nobleza polaca, ahí la nobleza inventó un sistema de derecho tan amplio que en realidad socavó sus propias posibilidades de acción. Este es un ejemplo muy evidente, creo que nadie pondrá en duda su solidez; por el otro lado, en general, esto es bastante improbable. Pero el hecho de que sea improbable no significa que sea imposible. Porque la clase dominante, siempre que decide algo así, se enfrenta ante una opción alternativa, en cuanto a qué va a decidir. Y esta decisión puede ser buena o mala, y si es mala puede ser remediable o irremediablemente mala.

Estas alternativas subsisten para varios factores de la sociedad y sería un fetichismo ridículo demostrar económicamente que, cuando la clase dominante decide en una cuestión de este tipo, entonces no hay alternativa en la decisión y no hay posibilidad de que la clase dominante, en la creencia de que está ampliando al máximo sus derechos, problematice estos al máximo. Estas decisiones siempre llevan a que se presenten las dos posibilidades, y la pre-

gunta concreta y la respuesta concreta es la forma en que van a reaccionar en concreto una clase o un país ante esta pregunta.

Porque si tomamos un ejemplo muy agudo –tomemos el 48 húngaro y tomemos la posición de Iancu³⁶ en la cuestión de la nacionalidad rumana–, no se puede decir en absoluto que desde el principio era imposible que Kossuth³⁷ aceptara esto. Kossuth estaba ante la opción de decidir si aceptaba o no la cuestión Iancu. Cuando no la aceptó, entonces se dio una situación irreparable por un tiempo extremadamente largo. Aquí tampoco se puede decir que esta situación irreparable necesariamente deba durar para siempre. Illyés³⁸ ve a la nación como algo relativamente autónomo donde la historia y los errores cometidos durante la historia no pueden cambiar en esencia.

Considero que es una concepción completamente errada, porque sea cual sea la cantidad de razones para que la capa dominante en Hungría *nunca* haya tomado una decisión que conforme a la nacionalidad húngara, la consecuencia *inevitable* fue que, en 1918, Hungría se fraccionó, y no creo que se pueda ver aquí un cambio con el tiempo. A Illyés le gustaría desvincular esta *consecuencia*. Hay una cosa en la que relativamente tiene razón, pero muy relativamente, y es que en realidad no es posible justificar *moralmente* estas cosas en retrospectiva. Digamos que es como condenar a Kossuth por esto y lo otro. Por el contrario, la desvinculación de la justificación moral no desvincula de las consecuencias. Entiendo por consecuencia algo tan sencillo como, supongamos, que me voy a pasear, me caigo y me rompo una pierna. Pero al decir que me caí y me rompí una pierna, aludo a un determinado hecho que tiene sus consecuencias por seis semanas, dos meses, cinco meses, y así sucesivamente.

En el destino del pueblo húngaro, hubo una gran cantidad de decisiones que, por un tiempo determinado, hicieron imposible el buen vínculo entre los húngaros y las demás nacionalidades. Porque sería ridículo decir, por ejemplo, que la posición de Oszkár Jászi³⁹ en 1918 frente a la Suiza oriental sea un absurdo a limine. Fue un absurdo porque como consecuencia de la política continuada desde el '48 –por decir un número cualquiera– entre los pobladores de Hungría había, en total, entre 500 y 800 personas que estaban de acuerdo con Jászi, y los campesinos rumanos o eslovacos no tenían la menor idea de que existía alguien llamado Oszkár Jászi que hubiera expuesto algo así. Entonces esto fue una

posición teórica vacía que no tuvo ninguna influencia sobre las masas populares; ahora, si Kossuth hubiera concebido el levantamiento contra Austria de 1848 como un movimiento de todos los húngaros y una cooperación entre húngaros y las nacionalidades contra Austria, esto hubiera tenido sus consecuencias. De modo que con respecto a Illyés hay que destacar esta circunstancia *causal* de que un hecho, cualquiera sea el modo en que lo evaluemos, moralmente o no, forzosamente tiene consecuencias. Y el desarrollo de Hungría, sin ninguna duda, surgió de estas consecuencias. El último hecho de este tipo fue cuando, en los tiempos de Horthy, se dio la posibilidad de que Hungría rompiera con Hitler y dejara entrar a los rusos; indudablemente en ese caso la división de nacionalidades de Hungría sería otra que la actual.

Yo no lo propongo como un cuestión moral, sino que simplemente digo que un hecho tiene sus consecuencias: si yo hoy no voy a pasear, entonces no me romperé la pierna. Y yo creo que Illyés y sus seguidores se equivocan cuando creen que esto solo se puede juzgar desde un punto de vista moral político. *También* hay que juzgarlo desde ese punto de vista, porque repercutirá en nuestras acciones futuras; independientemente de esto, los hechos puros tienen sus propias consecuencias, y ejercen un papel determinante en el destino de toda una nación. Se puede aprobar o no que el pueblo húngaro se haya fraccionado, pero según mi opinión no se puede decir que esto sucedió independientemente del '48; es más, hasta diría que se deriva de la política húngara implementada a partir de la reunión internacional de Pozsony del '90.

III. Sobre ciertas cuestiones políticas de carácter personal

Si quisiera escribir acerca de mi relación con Imre Nagy debo decir que siempre consideré a Imre Nagy como un hombre de buenas intenciones, comunista, además inteligente y bastante capacitado en la cuestión agraria; pero, en realidad, él nunca tuvo un verdadero *programa de reforma*. Y aquí hay algo ciertamente trágico, porque si un país está maduro para las reformas y sobreviene un movimiento que ubica a alguien ante un momento decisivo, y ese hombre no es capaz de presentar una propuesta de reforma real, entonces sobreviene una situación trágica, la cual, en el caso de Imre Nagy, lo llevó incluso a la muerte.

En lo que a mí respecta, yo estuve en oposición debido a su falta de programa. Me opuse al régimen de Rákosi, todos los saben. Cuando se hizo público el material del XX Congreso, hubo una sesión en la universidad donde dije que yo no consideraba correcto que se redujera esta cuestión a un culto personal, de modo que yo estaba por la continuación de los lineamientos del XX Congreso, y precisamente porque estaba a favor de esto es que veía a Imre Nagy muy escéptica y críticamente. Los jóvenes se dirigían a mí, porque era imposible que entre Imre Nagy y yo no hubiera ningún contacto. Me gustaría agregar, para aclararlo, que yo nunca me encontré con Imre Nagy durante su desempeño como primer ministro; por primera vez me encontré con él cuando me eligieron en el Comité Central, el 23 de octubre de 1956.

De modo que los jóvenes reiteradamente me consultaban deseando que surgiera un contacto entre Imre Nagy y yo, a lo que solía contestarles que existe la misma distancia entre Imre Nagy y yo que entre yo y él. No era por soberbia que yo no iba a ir a verlo, y pensaba que él tenía que venir a verme a mí; sino que yo entendía que, si yo lo iba a ver, entonces caería en ese mundo de aduladores de Don Imre, y si yo tenía ideas contrarias, simplemente me dirían: si no le gusta, puede irse. En cambio, si Imre Nagy hubiese venido a verme, entonces le habría dicho: solo cooperaré con usted cuando tenga un programa concreto sobre cómo se puede democratizar Hungría siguiendo los lineamientos del XX Congreso; mientras no exista tal programa, no tiene ningún sentido que conversemos. Es evidente que esto tenía un significado político, y en este sentido es que yo no creí probable, el 23 de octubre, que un comunista se resistiera a encontrar alguna conexión en esto e imponer orden; y aquí nuevamente me refiero a algo que todos saben, y de lo que deberían darse por enterados, y es que cuando Imre Nagy se retiró del Pacto de Varsovia, Zoltán Szántó⁴⁰ y yo nos opusimos.

Nunca oculté el hecho de que mi entrada a la embajada de Yugoslavia fue un error; es más, es el único momento de mi vida del que puedo decir que tomé una decisión importante de una forma completamente brutal, por razones humanamente necias. En realidad, el tema fue que nos telefonaron por la noche, yo estaba sin dormir y les puedo asegurar a todos que si me hubieran llamado por la mañana no hubiera entrado a la embajada de Yugoslavia. Esto ya lo supe a la mañana siguiente, y todos saben

muy bien que desde el primer momento, cuando fue posible que nos retirásemos de la embajada, Szántó, Zoltán Vas⁴¹ y yo quisimos irnos, solo que la policía nos los impidió y luego nos juntó con Imre Nagy y su gente. Ahora hago una distinción: a la embajada de Yugoslavia entré yo; a Rumania fui llevado, y allí estuve detenido junto con Imre Nagy. Esta es una gran diferencia. Cuando, en Budapest me dijeron que, si no era partidario de Imre Nagy, debía declarar en su contra, tal como lo habían hecho los otros, entonces contesté que, no bien Imre Nagy y yo paseáramos libremente por Budapest, yo estaría dispuesto a hablar políticamente en su contra con total claridad, pero yo no iba a declarar en contra de mi compañero de prisión. Según esto, yo consideraba mi elegante internado de Rumania como un lugar donde Imre Nagy y yo estábamos detenidos. Y bajo tales condiciones, no estaba dispuesto a referirme a Imre Nagy; siempre que hablé, me referí a mi propia situación, destacando –creo que hoy ya lo saben todos– que no pertenecía al grupo de seguidores de Imre Nagy.

En ese tiempo, aun más que ahora, yo era un ideólogo aislado, que no pertenecía al grupo de kádáristas –entonces todavía plagado de elementos extremistas–, y tampoco pertenecía al grupo de Imre Nagy. A partir de esto, cada vez que me refería a este tema, destacaba siempre mi *posición personal*; este es un hecho que no está documentado, porque al fin y al cabo no se puede calificar mi conferencia en la Academia Política en el 1956 ni como partidaria ni como contraria a Imre Nagy, sino como la posición de un ideólogo ante las cuestiones surgidas en esa época. De modo que podía decir categóricamente que yo no pertenecía ni a los seguidores ni a los opositores de Imre Nagy.

Por otro lado, mi alejamiento de la política no comenzó ahora. Cuando se desarrolló la discusión con Rudas, aproveché para alejarme de la vida política activa y, a partir de esto, no me quedé otra función que la de asumir la presidencia de la Academia; tomé parte del movimiento por la paz, renuncié a toda otra función y fui eliminado, y en ese tiempo escribí mi *Estética*⁴² y otras cosas. De modo que, en realidad, se puede decir que mi desempeño únicamente como ideólogo en el Partido húngaro es algo que ya comenzó en la discusión con Rudas en 1950. Esto no es un fenómeno de 1956. Por lo que cualquiera puede concluir que nunca fui parte de aquellos movimientos opositores, en forma de protestas, anteriores a 1956. No significa que haya estado de acuerdo con Rákosi.

Nunca admití, ni nunca lo haré, que yo haya tenido algún tipo de contacto ideológico con Imre Nagy. Con lo cual no quiero decir nada malo sobre su persona, porque por ejemplo en los años veinte, cuando en 1929 yo estaba trabajando ilegalmente en Hungría, yo trabajaba, y bien, con Imre Nagy. De modo que no había ninguna relación conflictiva entre nosotros, solo que cada uno tenía su propio punto de vista y sus propios lineamientos, los cuales nunca fueron compatibles.

En lo que respecta a los acontecimientos posteriores: cuando implementaron este nuevo mecanismo, entonces tuve una conversación con los camaradas y, luego de un acuerdo mutuo le concedí una entrevista a *Unità*, donde dije que yo consideraba correcto este paso, porque tras esto, si lo implementábamos, sobrevendría la democratización de Hungría y el desarrollo del marxismo. Esto lo dije en la entrevista del *Unità*, y luego sucedieron las conversaciones que llevaron a mi afiliación al Partido húngaro. Aquí también me gustaría destacar que nunca presenté mi baja del Partido. Cuando volví de Rumania, le escribí una carta al Comité Central, cuyo contenido aproximado era que yo había sido miembro del Partido desde tal a tal fecha, que todos conocen mi posición, porque esta siempre fue expresada abiertamente, por lo que pido mi afiliación al Partido. No recibí respuesta. Cuando después de 1966, luego de esta solicitud, se reanudaron las conversaciones, entonces volví a enviar la misma carta al Comité Central con el agregado de que yo no había recibido respuesta a mi carta de 1957, y de que tal vez hoy las condiciones eran tales que ahora sí podían ocuparse de esta cuestión. De modo que ni el alejamiento del Partido, ni mi vuelta a él, tienen relación directa con la cuestión Imre Nagy.

Tuve poco contacto con el compañero Kádár. Él tal vez recuerde cuando, después de 1945, cuando los dos Partidos aún tenían una relación de competencia, surgió un comité en el cual había 4-5 socialdemócratas y 4-5 comunistas que se reunían una vez por mes, café de por medio, para conversar en términos amistosos sobre los roces y diferencias que había entre los dos partidos, tratando en lo posible de minimizarlos y arreglarlos. En ese comité, estuve junto a Kádár y me formé una opinión muy favorable sobre su persona. A partir de entonces, no volví a tener nuevo contacto con él. Pero opino que pertenece a ese reducido grupo de obreros inteligentes que no perdieron su carácter obrero a

partir de la excitación del poder; esta opinión la sostengo. Kádár se volvió de obrero en dirigente, sin convertirse en un burócrata en el curso de este proceso.

Anexos

1.

Snagov, 10 de marzo de 1957

Estimado Camarada Kádár:

Muchos lo saben: hace más de un cuarto de siglo yo no era un político activo. Si el 23 de octubre de 1956 rompí con esta actitud y acepté ser miembro de la Dirección del Partido MDP, luego el cargo de Ministro de Educación y luego miembro del Comité Ejecutivo del M.Sz.M.P., lo hice porque vi en peligro la dictadura proletaria y consideré que era mi deber asistir con todos mis conocimientos. Estoy convencido de que la insignificante minoría del P.V. de entonces, en líneas generales, tenía razón al querer separar políticamente la justa disconformidad contra el régimen Rákosi-Gerő de la contrarrevolución que quería aprovecharse de esto. Se cometieron también grandes errores. Basta con referirse a la neutralidad, al rechazo al Pacto de Varsovia. No bien me enteré de esto —no fui parte del cuerpo que tomó estas decisiones—, lo condené y lo sigo condenando.

El 4 de noviembre, alrededor de las 4 de la madrugada, cuando luego de un día de trabajo e inquietudes solo había dormido una o dos horas, recibí la invitación de la embajada de Yugoslavia. Muy pronto reconocí que la aceptación de la invitación había sido una decisión apresurada. Aproveché la primera ocasión que se me presentó para retirarme. No dependió de mí que hubiera sido sin éxito.

El 4 de noviembre, el gobierno aseguró en Hungría las condiciones para su continuidad. En mi internado en Rumania, sin ninguna experiencia directa, a través de noticias esporádicas, pude tomar conocimiento de lo que estaba sucediendo en Hungría. Desde aquí al menos se podía ver que habían finalizado las huelgas generales, que había vuelto el orden público, que se había

reactivado la producción, etc. Sobre los factores subjetivos de la construcción del socialismo, solo puedo formarme una opinión fundamentada a través de la información y la experiencia directa, continua y sistemática.

De todos modos, quiero volver a mi trabajo científico interrumpido del 23 de octubre. Lamentablemente, pasó mucho tiempo desde entonces y todavía sigo alejado de mis escritos a medio terminar, de mis apuntes, de mis materiales científicos, mi biblioteca, etc. Así, mi estética marxista en curso, en la cual hace años que estoy trabajando y cuya finalización exigirá años, aun bajo condiciones favorables, quedó interrumpida en Budapest, y aquí de ningún modo podría trabajar sobre esto.

Estoy cerca de los 72 años, hace 38 que formo parte del movimiento comunista. Creo que me dirijo al Consejo de Ministros con un pedido justificado al pedir permiso para volver a Hungría a fin de terminar esta obra. Estoy convencido de que este trabajo sirve para la construcción del socialismo y para el reestablecimiento de la claridad de la ideología marxista en contra del dogmatismo y el revisionismo.

También estoy convencido de que mi vuelta a casa y el simple hecho de mi trabajo servirán para la consolidación en el sentido nacional e internacional, porque no surgiría otra vez el interrogante de por qué uno de los miembros más antiguos del movimiento comunista, un conocido representante del pensamiento marxista, debe vivir desterrado, separado de su patria y su trabajo, cuando solo desea vivir en su país exclusivamente dedicado al trabajo científico.

Saludos comunistas de
György Lukács.

2.

Informe para el Comité Político

El 24 de junio de 1966, con el consentimiento del Comité Político —para su iniciativa—, recibimos a György Lukács.

György Lukács expresó su agradecimiento y agrado por la reanudación de las conversaciones. Luego comenzó con una exposición de aproximadamente 40 minutos, redactada evidente-

mente con anterioridad, en la cual fundamentó que no solo dio el sí a la resolución del Comité Comunista sino que este “sí” es algo que surge naturalmente de toda su vida. Dijo que el hecho más relevante de su vida fue la resolución del Comité Central sobre el mecanismo económico, porque esta es una continuación lógica de lo que se inició en el movimiento obrero internacional con el xx Congreso. Y esta resolución y la lucha por la implementación de esta resolución y sus consecuencias no solo significan la continuación del xx Congreso, si no que, sin esto, sería imposible el posterior desarrollo de las ideas ahí expresadas.

Continuó aseverando que considera un hecho natural que en la Unión Soviética, simultáneamente con el primer plan quinquenal, el desarrollo de la industria pesada haya quedado relegado a un segundo plano debido a la llegada al poder del fascismo. Al mismo tiempo, cuando todavía era muy bajo el número de profesionales de la economía capacitados y confiables, hubo que centralizar significativamente la economía planificada. Esto lo consideró correcto y hoy también lo considera correcto. Pero considera que fue un error que no hubiera cambios con el curso del tiempo, cuando ya era necesario. Considera que Kruschev eligió el camino formal de la separación para los Partidos agrarios y rurales en lugar de la resolución de la economía.

Luego habló sobre que Lenin, en los dos últimos años de su vida, se ocupó principalmente de estudiar cómo enfrentar en el curso de los tiempos la burocratización incipiente, inevitable, pero, en su opinión, temporaria. Habló acerca de la discusión de Lenin y Trotski; dijo que Trotski quería estatizar los sindicatos, mientras que Lenin les había destinado una importante función a los sindicatos en la lucha contra la burocracia. Stalin, en esencia, implementa la ideología trotskista.

Puso como ejemplo para el tema de la orientación económica, que en el ejército a nadie se le ocurre, cuando le ordenan a un batallón que defienda un camino, decirles a los artilleros detrás de qué árbol deberían ubicarse, tal como sucedió en los años '50 con la orientación económica de Hungría.

Habló sobre la ideología de Marx, cuyo espíritu se encuentra presente en las resoluciones. Considera que es un error que hayamos abandonado las enseñanzas de Marx por tanto tiempo. Reconoció que entre nosotros hay un gran trabajo de producción marxista.

La siguiente cuestión fue el desarrollo posterior de la democracia socialista, sobre lo cual habló más detalladamente. Observó que la cuestión básica es la democracia de las unidades de producción industrial, Pero aquí no habrá una verdadera democracia en tanto la economía empresaria no sea verdaderamente independiente. Se refirió a que él no confunde la socialdemocracia con la democracia burguesa. Considera destacable que Ger⁴³ haya querido desarrollar, en primer lugar, la democracia parlamentaria. Destacó que utiliza esta expresión según la concepción leninista, es decir, que la dictadura proletaria y la democracia proletaria son sinónimos. Según su opinión el desarrollo de esta democracia es consecuencia lógica de la resolución del Comité Central.

Habló sobre la evaluación de Stalin. Dijo que no rechaza completamente los ideales y el trabajo de Stalin, pero considera igualmente peligroso que no se distingan dentro de esto lo verdadero y valioso de lo falso e inútil, como con Lasalle y otros teóricos. Considera absolutamente necesario que se haya firmado en 1939 el tratado de no agresión soviético-alemán, pero ya provocó un enorme daño haber obligado, por ejemplo, al Partido francés a no luchar contra los nacionalsocialistas por el interés de su patria.

Durante el curso de nuestra conversación destacó varias veces que no quiere originar ninguna cuestión Lukács. Se considera comunista aun cuando ahora no sea miembro del Partido, y postula como lo más importante el hecho de que haya acuerdo en las cuestiones principales. Contó que cree importante el desarrollo cultural y que puede medir esto en que está surgiendo un nuevo público consumidor de cultura. Se encuentra con muchos jóvenes en conciertos, teatros.

Con respecto a su persona, observa amargamente que, con László Németh⁴⁴ y con Kodolányi⁴⁵ se cumple aquella aseveración según la cual “el que no está en contra de nosotros, está con nosotros”. Le gustaría que esto se cumpliera también con él.

Luego pidió que creamos, él lo sabe, que el peor socialismo que se constituya siempre será preferible en calidad que el mejor capitalismo.

Dijo también que ve el enorme desarrollo en el terreno económico en la Unión Soviética, también ve nuestro desarrollo, pero no quiere ocuparse de los temas de la política diaria, porque ya tiene 81 años y tiene mucho trabajo teórico para realizar, en el cual trabaja, sentado al escritorio, 8 horas por día.

Finalmente pidió –en la medida en que estemos de acuerdo– que pueda decir su opinión en *Unità*, acerca de su alegría por la resolución, pudiendo también fundamentarla. Aconseja esta forma porque esto no implica una obligación para el Partido, y él presentaría por escrito la entrevista para enviarla a la Central, a fin de que determinemos si la publican o no.

La conversación duró más de dos horas.

Propuesta: proponemos que el Comité Político apruebe que György Lukács le conceda una entrevista a *Unità* y si la entrevista es adecuada, que sea publicada en el *Népszabadság*. Proponemos que el Comité Político destine a alguien que, sin ninguna disposición especial, converse con György Lukács, de ser necesario.

György Aczél
István Szirmai

El 28 de junio de 1966 el Comité Político tomó la siguiente determinación:

El Comité Político se da por enterado de los conceptos expresados en el informe.

Aprobamos que György Lukács le conceda una entrevista al *Unita* y, si es aceptable, que sea publicado en la revista *Valóság*.

Les encarga a los compañeros István Szirmai y György Aczél que, sin ninguna disposición especial, conversen con György Lukács, de ser necesario.

3.

Budapest, 8.9.1967

A la Secretaría del
MXZMP

Estimados Camaradas:

Luego de mi retorno de mi internación en Rumania, el 15 de mayo de 1957, le envié la siguiente carta al Comité Ejecutivo del MXZMP:

“Aún durante mi internado rumano les manifesté a los camaradas Kállai⁴⁶ y Tömpe mi deseo de ser miembro del MXZMP. Si bien no fui miembro fundador del KMP⁴⁷, de todos modos, desde diciembre de 1918, al menos tuve parte en el destino del Partido y traté de servirlo, en la medida de mis posibilidades. Este contacto de casi cuarenta años lleva a que, naturalmente, quiera ser parte del Partido Comunista, en cualquier lugar donde esté viviendo.

Presumo que no es necesario que me presente a los camaradas: hace décadas que todo mi pensamiento y mi accionar son conocidos ante la opinión pública comunista. Los camaradas conocen mi posición por mis conversaciones en Rumania y mi correspondencia con los camaradas Kádár y Kállai”.

Nunca recibí respuesta a esta carta, teniendo en cuenta las circunstancias. En los últimos tiempos, según mi opinión, creo que las circunstancias se dieron de tal forma que puedo volver a pedir la renovación de mi antigua afiliación al MXZMP, de modo que pueda ingresar.

Con saludos comunistas,
György Lukács

El Comité Político, con fecha 15 de agosto, tomó la siguiente resolución:

“El Comité Político, teniendo en cuenta la actividad desarrollada por el camarada György Lukács durante varias décadas en el movimiento comunista, como también su trabajo actual y su posición, da lugar al pedido y lo vuelve a recibir en las filas del Partido con su afiliación original.

Al mismo tiempo resuelve: György Lukács no tomó debida cuenta del hecho de que él se enfrentó con el Gobierno Obrero-Campesino-Revolucionario durante su fundación y durante la época más difícil de su actividad, y este enfrentamiento fue aprovechado por los revisionistas en su lucha contra el Partido. El Comité Político confía en que, en el curso de su actividad, el camarada Lukács disipe de forma adecuada cualquier tipo posible de conflicto con respecto a su persona y que brinde una ayuda valiosa al Partido, al movimiento comunista.

La resolución del Comité Político deberá ser informada en

forma verbal al camarada György Lukács. Deberá instruirse a los comités partidarios de distrito correspondientes, como también a la asociación partidaria de la Academia.

4.

Budapest, 24 de agosto de 1968

Estimado camarada Aczél:

Considero mi deber comunista informarle que no puedo estar de acuerdo con la solución de la cuestión checa y dentro de esta con la posición del MXZMP. Como consecuencia de esto debo retirarme de mi participación en la vida pública húngara de los últimos tiempos.

Espero que el desarrollo húngaro no conduzca a una situación tal que el estatuto de la organización marxista húngara nuevamente me obligue a la reclusión intelectual de las últimas décadas.

Ruego informar sobre el contenido de esta carta al camarada Kádár.

Con saludos comunistas,
György Lukács

Notas

1. Economista. Hijo de Gertrud Bortstieber, la segunda mujer de Lukács. Vivió con éste en la URSS. Fue enviado a un campo de concentración de Siberia.
2. Magyar Szocialista Munkás Párt: Partido Obrero Socialista Húngaro.
3. Nació en 1912. Después de la revolución de 1956, asumió el gobierno en Hungría. Desempeñó el cargo de primer secretario del Partido Socialista Obrero Húngaro. Cfr., en este mismo volumen, el epistolario Lukács-Kádár.
4. István Graf Tisza (1861-1918), político burgués húngaro. Entre 1903 y 1905 y entre 1913 y 1917, primer ministro del gobierno austrohúngaro. Fue asesinado en 1918, por ser considerado uno de los mayores responsables de la entrada en guerra del Imperio Austrohúngaro en la Primera Guerra Mundial en agosto de 1914.
5. *Népszabadság*: Libertad del Pueblo; periódico húngaro.
6. György Konrád, novelista y disidente húngaro. Estuvo muy cerca a las posiciones políticas y ideológicas de la Escuela de Budapest.

7. En 1970, después de una serie de huelgas de los obreros en Danzig, el secretario del Partido Comunista polaco, Władisław Gomułka, dimitió y fue sustituido por Edward Gierek.
8. Lipót Fejér (1880-1959), matemático húngaro, desarrolló investigaciones de análisis matemático sobre la sumabilidad de las series de Fourier, fundamentales en las modernas teorías de las series divergentes.
9. Manó Beke (1862-1946): matemático húngaro, profesor de la Universidad Eötvös Loránd de Budapest.
10. Ferdinand August Bebel (1840-1913), socialista alemán, nacido en Colonia. Se convirtió en maestro tornero, y en 1871 se convirtió en líder del Partido Socialdemócrata y en su principal portavoz en la Dieta parlamentaria. Escribió sobre el socialismo, sobre la Guerra de los Campesinos, sobre la condición de las mujeres.
11. Endre Ady (1877-1919), uno de los más importantes poetas líricos húngaros. Lukács escribió artículos sobre él en su juventud.
12. René François Armand Sully-Prudhomme (1839-1907): poeta francés. Recibió el premio Nobel 1901.
13. Tragedia clásica del siglo XVII francés. Sus máximos exponentes fueron Corneille y Racine.
14. Csokonai Vitéz Mihály (173-1805), el poeta más importante de la ilustración húngara. Además de poeta lírico y dramático, fue filósofo.
15. Sándor Petőfi (1823-1849), poeta húngaro, figura central de la revolución de 1848. En 1844 comenzó a trabajar como redactor, y desde 1845 vivió como escritor independiente. Participó, con el cargo de mayor, en el ejército revolucionario y se pensó por muchos años que había muerto en la batalla de Segesvár en Transilvania en el 1849, en realidad fue deportado a Siberia donde murió en 1855 y sus restos fueron encontrados en 1989.
16. Béla Bartók (1881-1945), compositor húngaro de fama mundial. Entre 1907 y 1934, profesor de piano en la Academia Musical de Budapest. En 1940 emigró a los Estados Unidos. En sus años de formación, recibió apoyo económico del padre de Lukács.
17. Mihály Babits (1883-1941), lírico, colaborador central y, más tarde, jefe de redacción de la revista *Nyugat* [Occidente], fundada en 1908. Aun cuando era considerado como representante de la orientación del "arte por el arte", desde finales de la década de 1930 se opuso decisivamente a la indiferencia política de los escritores.
18. János Arany (1817-1882), poeta popular húngaro, profundo conocedor de la cultura popular; desarrolló en sus poesías también temas históricos y políticos.
19. István Sotér (1913-1988), escritor, historiador de la literatura.
20. Seudónimo de Hugo Veigelsberg (1869-1949), crítico húngaro, cofundador y jefe de redacción de la revista *Nyugat*. Representante del liberalismo de la burguesía media.
21. Eb ura fakó: el sentido de la frase es: *a mí no me den órdenes*. Remite a un hecho histórico del s. XVIII.
22. Ugocea non coronat: *La provincia de Ugocea no corona*. Frase de oposición al sistema de coronación del rey de Hungría, es decir: al miembro de la dinastía Habsburgo que aspiraba a la corona de Hungría.
23. László Rajk (1909-1949), canciller húngaro, fue ejecutado después de un proceso público. En 1930 había ingresado en el Partido Comunista Húngaro. En la Guerra Civil Española, se desempeñó como comisario político el batallón húngaro de las brigadas internacionales. Después del encarcelamiento en Fran-

- cia, se convirtió, a partir de 1941, en líder del Partido Comunista en Hungría. Desde 1945, miembro del Comité Central del Partido. Entre 1946 y 1949, Ministro del Interior; entre 1948-1949, Ministro de Relaciones Exteriores. Condenado a muerte por "Titoísmo". Fue rehabilitado en 1956.
24. Karl Bernhardovic Radek (1883/5-1939), político ruso, miembro del Partido Socialdemócrata polaco, participó en la revolución rusa de 1905. Escapó a Alemania y Suiza. Volvió a Rusia en 1919 y fue miembro del Comité Central del Partido (1924), después fue rector de la Universidad de Moscú (1925), pero en 1927 se exilió por ser trotskista. Rehabilitado en 1929, fue redactor de las *Istvestija*. En 1937 fue acusado otra vez de trotskismo y condenado a diez años de cárcel.
25. Kalman Mikszáth (1847-1910), escritor húngaro de tendencia realista y humorística.
26. Personaje de la novela de Kálmán Mikszáth: *A Noszty fiú esete Tóth Marival* [El romance del chico Noszty con Mari Tóth]
27. Policía secreta política.
28. Fehér (1933-1994) y Heller (1929-), discípulos de Lukács. Miembros de la llamada "Escuela de Budapest".
29. Ferenc Donáth, experto en cuestiones agrarias, político comunista. Desde 1945, secretario en el Ministerio de Agricultura. En 1951 fue enviado a la cárcel; fue rehabilitado en 1955. Seguidor de Imre Nagy. En 1957 fue nuevamente enjuiciado y condenado. Después de algunos años, recibió la amnistía.
30. Imre Nagy (1896-1958): experto en cuestiones agrarias, político; en Rusia, donde se encontraba como prisionero de guerra se afilió, al Partido Comunista. Entre 1921-1928, trabajó en el Partido cuando éste se hallaba en la ilegalidad. Entre 1929 y 1944, exilio en la URSS. Entre 1944 y 1953, ministro de varios gobiernos; dentro de este período fue presidente de la Asamblea Nacional y profesor universitario. En 1955 fue duramente cuestionado a raíz de sus "infracciones a la ley" y fue expulsado del Partido; un año más tarde, fue rehabilitado. En 1956 fue designado nuevamente primer ministro y líder de la revolución, durante la sublevación de octubre. Una vez reprimida la sublevación, fue secuestrado y llevado a Rumania, donde fue ejecutado en junio de 1958. Fue rehabilitado en 1989.
31. Leonid Ilich Breshnev (1906-1982): político ruso. Desde 1977, presidente de la URSS.
32. Bajo riesgo de caída.
33. Intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza. (O: metabolismo del hombre la naturaleza.)
34. Aristocracia igualitaria: los pequeños aristócratas exigían los mismo derechos que la gran aristocracia.
35. Se refiere a un personaje del poema de Sándor Petőfi *Pató Pál úr* (El Sr. Pál Pató); se trata de alguien que se caracteriza por su vagancia.
36. Avram Iancu (1824-1872) nació en Vidra, Rumania. Abogado de profesión, estudió en Kolozsvár (Cluj), Budapest. Líder espiritual y militar de la revolución rumana de Transilvania (1848-1849), avaló la idea de que el movimiento rumano estableciera una alianza con los Habsburgo, con la esperanza de que esa dinastía respetara los intereses nacionales rumanos. Las esperanzas fueron vanas: el pacto entre las fuerzas revolucionarias húngaras y rumanas (el "Proyecto de pacificación" firmado por Lajos Kossut y el revolucionario rumano Nicolae Balcescu, 2-14 de julio de 1849), llegó muy tarde. Iancu —cuyo sobrenombre era

- "el rey de las montañas"— condujo a los campesinos rumanos rebeldes, en una guerra civil que ocasionó numerosas víctimas.
37. Lajos Kossuth (1802-1894), revolucionario húngaro. En 1847, se convirtió en líder de la oposición dentro del parlamento; después de las sublevaciones de 1848 en Francia, exigió un gobierno independiente en Hungría. En septiembre de 1848, puesto a la cabeza del Comité de Defensa Nacional, dispuso las medidas necesarias para llevar adelante la guerra. En abril de 1849 indujo a la Asamblea Nacional, a declarar que la dinastía de los Habsburgo había abandonado el trono. Designado gobernante provisional de Hungría, buscó en vano el apoyo de las potencias occidentales. Renunció al cargo, que fue asumido por Görgei. Después de la derrota en Temesvár, el 9 de agosto de 1849, huyó a Turquía, donde fue tomado prisionero. En septiembre de 1851, liberado por influencia inglesa y norteamericana, escapó a Inglaterra y, luego, a los EE.UU. En 1859 propuso sin éxito a Napoleón III que apoyara un levantamiento húngaro contra Austria. En 1861 y 1867 procuró en vano impulsar levantamientos contra la monarquía austríaca. En 1867, cuando Deák estableció la reconciliación con los Habsburgo, Kossuth se retiró de la política.
 38. Gyula Illyés (1902-1983), poeta lírico, dramaturgo y novelista húngaro. Una vez caída la República de los Consejos, huyó a París, estudió en la Universidad, y en 1926 regresó a Hungría. Pertenecía al círculo de la revista *Nyugat*, y a mediados de la década de 1930 se unió a los populistas.
 39. Oszkár Jászi (1875-1957), teórico del radicalismo burgués en Hungría. Principal publicista de los radicales húngaros en 1912. Vinculado con Ady. Editó la revista *Huszadik Század* [Siglo Veinte], que dejó de aparecer luego de la caída de la democracia burguesa de 1919. Se exilió en Viena, y luego en los EE.UU.
 40. Escritor y político (1893-1977). Participó de la revolución húngara en 1918, y fue miembro fundador del Partido Comunista Húngaro. En 1920 huyó a Viena, donde permaneció hasta 1926. Luego volvió a Hungría, participando activamente en el movimiento comunista ilegal. Estuvo en prisión entre 1927 y 1935. Después de su liberación, permaneció en Checoslovaquia y en la URSS. En 1945 regresó a Hungría, donde cumplió diversas funciones dentro del Partido y en el Estado.
 41. Comunista húngaro, nacido en 1905. Perteneció al círculo de emigrados en Rusia; escribió unas memorias que aparecieron en húngaro en 1981, y suscitaron gran interés.
 42. Se refiere a *La peculiaridad de lo estético* (publ. en 1963).
 43. Cuando Rákosi fue destituido y se refugió en la URSS, Ernő Gerő se convirtió en primer secretario del Partido Comunista Húngaro.
 44. 1901-1975; novelista, ensayista, dramaturgo, crítico, traductor. En 1925, ganó el premio literario de *Nyugat* con una narración. Editor de *Tanu* [El testigo] entre 1932 y 1935. En 1935, fundó la revista *Válasz* [Respuesta]. Desde 1935, se le concedió la dirección de un colegio secundario de provincia, para que en él desarrollara experimentos. Traductor del ruso entre 1948 y 1956. Autor de veinte dramas, varios volúmenes de ensayos y críticas, y de obras autobiográficas.
 45. Kodolányi János (1899-1969), escritor y crítico húngaro.
 46. Gyulla Kállai (nac. en 1910), político y publicista húngaro, miembro del Comité Central del Partido Socialista Obrero Húngaro.
 47. Partido Comunista Húngaro.

EDICIONES
HERRAMIENTA

www.herramienta.com.ar
revista@herramienta.com.ar

¿Adiós al trabajo?

Ensayos sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo

Ricardo Antunes

El caos planetario

Ensayos marxistas sobre la miseria de la mundialización capitalista

Renán Vega Cantor

China. La Larga Marcha

De la revolución a la restauración

Virginia Marconi

El Otro Occidente

Siete ensayos sobre la realidad de la filosofía de la liberación

Antonino Infranca

Globaloney

El lenguaje imperial, los intelectuales y la izquierda

James Petras

Cambiar el mundo sin tomar el poder

El significado de la revolución hoy

John Holloway

Coedición: Universidad de Puebla - Herramienta