

Michael Löwy

EL MARXISMO OLVIDADO  
(R. Luxemburg, G. Lukács)



---

Título

Serie

Editorial

Primera Edición  
2014

ISBN:



Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>.

## ÍNDICE

<b>Presentación editorial</b>	<b>5</b>
-------------------------------	----------

### EL MARXISMO OLVIDADO

1. Notas sobre Lukács y Gramsci	15
2. Rosa Luxemburg: una nueva evaluación	29
3. Ideología revolucionaria y mesianismo místico en el joven Lukács	39
4. La dialéctica entre ciencia social e ideología en Rosa Luxemburg	59
5. Lukács y Rosa Luxemburg: la teoría del partido	71
6. Goldmann y Lukács: la visión del mundo trágica	87

### APÉNDICES

Antonio Gramsci. <i>La revolución contra 'El Capital'</i>	115
Rosa Luxemburg. <i>Socialismo o barbarie</i>	121
György Lukács. <i>Prefacio de 1921 a "Huelga de masas, partido y sindicatos"</i>	127
Lucien Goldmann. <i>György Lukács, el ensayista</i>	139



## PRESENTACIÓN EDITORIAL

Volver a editar el libro de Michael Löwy *El marxismo olvidado*, luego de su primera aparición hace más de treinta años, puede generar el interrogante acerca de la actualidad de las ideas contenidas en este libro y de los autores que son objeto de tratamiento por parte del autor: Luxemburg, Lukács, Gramsci, Goldmann, entre otros. A ello, debe sumarse la aparición de un conjunto de acontecimientos fundamentales que transformaron la coyuntura socio-histórica desde la publicación del mismo. Por nombrar algunas, podría recordarse el cese de un ciclo pre-insurreccional a nivel mundial (1966-1976), la caída del socialismo real, la ofensiva del capital sobre el trabajo, el retroceso y la crisis de las formas de organización política del proletariado (sindicatos y partidos), la declaración del “fin de la ideología y la historia”, entre otros.

En ese sentido, el contexto de origen de los ensayos pareciera remitir a una coyuntura histórica muy particular: fines de la década del sesenta e inicios de los setenta, donde aparece una Nueva Izquierda que pone en cuestionamiento la dogmatización y empobrecimiento del stalinismo frente a la teoría revolucionaria y propone un acercamiento al marxismo por fuera de las amarras “ortodoxas” de los partidos comunistas y a partir de la “voz” de los disidentes: una lectura de Luxemburg que supere las falsas atribuciones de “catastrofismo” y mero “espontaneísmo”; del “libro maldito” de juventud de Lukács *Historia y Conciencia de Clase*, de Korsch *Marxismo y Filosofía*, entre otros. Es decir, había que recuperar para la reflexión teórica y la praxis política aquello que no causalmente, ni de modo inocente, había sido olvidado por distintas generaciones de intelectuales y militantes revolucionarios.

Quizás el escenario contemporáneo está un paso atrás respecto al contexto original de la publicación: la obra marxia-

na y las tendencias marxistas serían obsoletas para pensar la realidad actual y habrían caído en un nuevo olvido. Por ello, la obra que aquí se re-edita cobra significado, ya que ella contiene un conjunto de aportes significativos para pensar la teoría marxista actual y cuales son algunas de las contribuciones que la obra de Rosa Luxemburgo y György Lukács brindan para pensar el capitalismo en el siglo XXI.

En ese sentido, la obra posee dos secciones y la primera de ellas está compuesta por un conjunto de ensayos que abordan la temática del marxismo olvidado desde distintas ópticas.

En relación a esta primera sección, la obra se inicia con el estudio de Gramsci y Lukács y la existencia de una cierta “afinidad” entre lo mismos, aún cuando éstos probablemente no conocieran la obra que cada uno de ellos escribió. Un punto fundamental que Löwy destaca en ambos autores es el acercamiento a un marxismo no positivizado, esto es, un marxismo que se desenvuelve sin los prismas del positivismo, que ejercía una fuerte influencia desde la Segunda Internacional. Al mismo tiempo, Löwy acompaña el desarrollo teórico y político de ambos autores, destacando que la obra fundamental de Gramsci responde al período 1926-1935 y la de Lukács durante el período 1922-1925. Es decir, Gramsci redacta los *Cuadernos de la Cárcel* durante un período de retroceso de la lucha de clases, mientras que Lukács escribe *Historia y Conciencia de Clase*, como obra síntesis de juventud, durante una fase ascendente de la lucha de clases.

Löwy elabora una visión particular en torno a este último autor: señala que luego de 1924, con la muerte de Lenin y la consolidación del stalinismo, Lukács se “reconcilia con la realidad”, es decir, adhiere al “Termidor soviético” y su obra posterior deja de ser revolucionaria.<sup>1</sup>

---

1 Esta interpretación de Löwy lo lleva a señalar que el “corte” en la obra de Lukács se encuentra en el ensayo de 1926 titulado “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”, en el cual, Lukács advierte que frente

Por el contrario, Gramsci habría quedado resguardado de tal situación por la cárcel fascista, teniendo una mayor “autonomía relativa” respecto al stalinismo. Esta interpretación de Lukács y de Gramsci llevará a Löwy a establecer nexos entre las obras tempranas del primero y de la totalidad de la obra del segundo,<sup>2</sup> apareciendo una especie de nueva segmentación entre un “joven

---

al utopismo de los jóvenes hegelianos Hegel contrapone un “realismo”, en el que se rechaza “[...] toda utopía, su tentativa para concebir a la filosofía como expresión intelectual de la historia misma, y no como una filosofía acerca de la historia”. Es decir, la filosofía de Hegel “[...] nace metodológicamente de ese impulso a desarrollar las categorías a partir del proceso mismo”, pese a que “[...] el estancamiento de Hegel en el presente, en cuanto expresión de que el Espíritu se ha alcanzado a sí mismo, es, sin duda, reaccionario [...] Solo a raíz de su *absolutización* reaccionaria del presente deja esta tendencia de ser un principio que impulsa la realidad misma hacia delante, deja de ser un principio dinámico, para convertirse en uno estático, orientado a fijar como absoluto el estadio actualmente alcanzado”. Lukács no acepta la “reconciliación de la realidad” de Hegel como una mera afirmación del presente, como tampoco un mero utopismo en Hess, sino que señala que toda realidad posee tendencias y potencialidades que pueden o no realizarse, o, en término del autor, “[...] el empeño de concebir el presente, al mismo tiempo, como algo devenido y en devenir [...]”. G. Lukács, Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista, en *Táctica y Ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2005, pp. 181-183. Sobre el ensayo de Moses Hess, ver J. P. Netto O “Moses Hess...” de Lukács, en *György Lukács e a emancipação humana*, Boitempo Editorial, San Pablo, 2013.

2 Oldrini ofrece otra forma de comprender los puntos de contacto entre las obras de Gramsci y Lukács. Partiendo de reconocer que ambos autores fueron crítico del marxismo de la segunda internacional, éste muestra como existen líneas de continuidad entre la obra tardía de Lukács y la obra de Gramsci. G. Oldrini, Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional, *Crítica Marxista*, nº 8, 1999. En una misma línea, puede consultarse el texto de C. N. Coutinho, Lukács, la ontología y la política, *Cuaderno de Teoría Social & Trabajo Social Contemporáneo, Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social*, Año I, Numero I, 2013.

Lukács” y un “Lukács maduro”, entre los cuales existen profundas rupturas pero también algunas continuidades.<sup>3</sup>

El segundo ensayo incluido en este libro es una reseña que Michael Löwy realiza sobre el libro Norman Geras, en el cual, se analizan algunos de los puntos de polémica en torno a la obra de Luxemburg: la importancia metodológica de la consigna “socialismo o barbarie”, en análisis que hace sobre la revolución rusa y la cuestión del “espontaneismo revolucionario”.

El tercer ensayo vuelve a abordar algunos aspectos de la vida y obra de Lukács, más particularmente el período concreto de conversión al marxismo. Para Löwy, lo que predomina en esta época, fundamentalmente en Alemania, es un renacimiento religioso que, en algunos casos, pudo combinarse con algunas corrientes socialistas. Esto, podría entenderse como parte de un romanticismo anticapitalista que anhela ciertas formas de relaciones sociales e instituciones pre-capitalistas y elaboran una crítica a la racionalización y modernización propia del capitalismo.

Bajo este contexto Löwy presenta al círculo de Heidelberg, encabezado por Max Weber y del que Lukács participó, como un espacio donde la discusión versaba en torno al pensamiento religioso y un rechazo al capitalismo racional-

---

3 La posición de Löwy es ampliamente desarrollada en su libro *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-1929)*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1978. Una posición que tiende a estudiar una continuidad entre la obra temprana de Lukács se encuentra en A. Infranca, *Trabajo, individuo, historia*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2005. Otra tendencia que coloca mayor centralidad a la obra tardía de Lukács, e inclusive marcando la defensa de dicha obra frente a distintas críticas que aparecieron sobre la Ontología del Ser Social, se encuentra en S. Lessa, *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*, Boitempo Editorial, San Pablo, 2002. También, podría consultarse la obra de I. Mészáros, *Para além do capital*, Boitempo Editorial, San Pablo, 2002 y sobre la concepción de dialéctica, desde las obras tempranas hasta las de madurez, I. Mészáros, *El concepto de dialéctica en Lukács*, Fontamara, México, 1972.



lista. Durante este período, las preocupaciones de Lukács giran en torno a una cierta forma de espiritualidad y el colectivismo. Será con el advenimiento de la primera guerra mundial, y bajo una influencia del pensamiento ruso, que Lukács encontrará en Dostoievski al “profeta de un nuevo mundo”. La revolución rusa será la confirmación de este nuevo mundo, en donde se encarnan los principios colectivistas y la realización del reino de Dios en la tierra.<sup>4</sup>

El cuarto ensayo retoma las discusiones en torno a la obra de Rosa Luxemburg acerca de las posibilidades que tiene el marxismo de ser una ciencia y una ideología al mismo tiempo. Partiendo de la diferenciación del marxismo propuesto por Luxemburg y del que imperaba en la época, basado en Bernstein y en Katusky, que tendía a separar los aspectos “científicos” del marxismo de sus componentes “ideológicos”, es que Löwy advierte que lo que está en juego aquí es la factibilidad que tiene el marxismo de producir un conocimiento científico incorporando, al mismo tiempo, una determinada visión de mundo y un punto de vista de clase particular.

Desde este interrogante, Löwy va a mostrar como Rosa Luxemburg brinda una respuesta particular a esta cuestión: no existe una ciencia humana general y abstracta, sino que en la medida que la sociabilidad toma una forma capitalista, las ciencias sociales se encuentran inmersas en la lucha de clases e incorporan, inclusive sin saberlo, algún punto de vista de clase. Reconociendo que la “ciencia burguesa”, que asume el punto de vista de la burguesía, ha ge-

---

4 Algunas consideraciones divergentes respecto a este planteo de Löwy puede encontrarse en E. Vaisman *O jovem Lukács: trágico, utópico e romântico? – Outras aproximações*, en *Arte, Filosofia e Sociedade*, Editora Intermedios, San Pablo, 2014. Sobre la influencia de Dostoievski y la elaboración de Lukács del “Proyecto Dostoievski”, ver M. Vedda, *Comunidad y cultura en el joven Lukács. A propósito del “Proyecto Dostoievski”*, en *La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2006.

nerado y puede generar aportes al conocimiento científico, se destaca que la obra de Marx asume un punto de vista de clase, de la clase trabajadora. Para Luxemburg, la ideología es una forma de pensamiento que se vincula a un punto de vista de clase y esto ubica al marxismo en un mirador u observatorio más elevado que las ciencias burguesas. Este observatorio no sólo permite identificar las limitaciones de los miradores menos elevados, sino que, inclusive, puede criticar sus errores e incluir en el mirador más elevado los resultados verídicos alcanzados por éstos. Cabe destacar, que el marxismo, como mirador más elevado de la época del capitalismo, no asegura automáticamente la producción de un conocimiento científico crítico, sino que apenas otorga las condiciones de posibilidad para su realización.

El quinto ensayo aborda la vinculación de Lukács con Rosa Luxemburg en el marco de su libro *Historia y Conciencia de Clase* y como en él se identifican distintas valoraciones en torno a la obra luxemburgiana, fundamentalmente a la cuestión organizativa.

Lo que en este ensayo se evidencia, más allá del desarrollo intelectual y político de Lukács, son algunas de las interpretaciones imperantes en torno a la obra de R. Luxemburg, acerca de si la crisis en el capitalismo genera a priori y de modo directo una crisis revolucionaria o si, al contrario, apenas genera una posibilidad objetiva para que ésta última crisis se desencadene. La otra cuestión que se ilustra es la cuestión del papel de las organizaciones políticas y el espontaneísmo de las masas, si se le atribuye centralidad a alguna de éstas o, por el contrario, existen mediaciones que son necesarios develar entre las mismas. En ese punto, Löwy analiza la incorporación del leninismo en Lukács y su conceptualización particular, que no reniega de sus aspectos luxemburgistas, del partido político.<sup>5</sup>

---

5 Acerca de esta misma temática, puede consultarse el ensayo de I. Loureiro, Lukács e Rosa Luxemburg, en *Lukács um Galileu no século XX*,

Finalmente, el último ensayo que cierra la primera sección del libro aborda el desarrollo intelectual de Goldmann y como la obra temprana de Lukács se convirtió en un interlocutor fundamental en la conformación de una visión trágica del mundo. Fundamentalmente, el esfuerzo de Löwy se dirige a analizar la obra de Goldmann a partir de una doble determinación: los acontecimientos socio-históricos que marcan el derrotero del autor, abriendo posibilidades y clausurando otras en el plano del pensamiento, la interpretación que éste realiza del joven Lukács y, en algún punto, ciertas afinidades en la trayectoria de ambos autores.

La segunda sección del libro incluye una serie de apéndices con textos de Gramsci, Luxemburg, Lukács y Goldmann, que son materiales esenciales para profundizar en las discusiones que los ensayos de Löwy plantean.

Entonces, volviendo al principio, ¿Por qué reeditar esta obra pese al paso del tiempo? Varios son los motivos. El primero, porque ya su título y su contenido invitan a escharbar en la extensa herencia olvidada del pensamiento marxiano y marxista, ya que en ella se encuentran las claves fundamentales para develar la sociabilidad capitalista actual. En segundo término, porque la obra de Löwy, pese a algunas tesis polémicas y problemáticas que pueda tener, muestra la fecundidad que tiene el pensamiento marxista para pensarse a sí misma, su poder auto-crítico, e investigar y analizar la realidad. Y, en tercer lugar, porque en el libro se encuentran un conjunto de hipótesis de trabajo que luego Löwy desenvuelve en profundidad en varias de sus obras posteriores.

Finalmente, como Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social y Editorial Dynamis resta agrade-

---

Boitempo Editorial, San Pablo, 1996. Sobre Lenin y Luxemburg, una visión fecunda se encuentra en I. Mészáros, *O poder da ideologia*, Boitempo Editorial, San Pablo, 2007.

cer la gentileza y apertura de Michael Löwy para permitir que esta publicación sea re-editada.

**EL MARXISMO  
OLVIDADO**



## 1. NOTAS SOBRE LUKÁCS Y GRAMSCI

Althusser reconoce y subraya la comunidad ideológica de Lukács y Gramsci, y la designa por medio de una serie de calificativos polémicos: “humanismo historicista”, “retorno radical a Hegel”, etc.<sup>1</sup> En realidad, partidarios y adversarios de ambos pensadores marxistas coinciden en admitir la profunda afinidad de su orientación teórica y política. Esta afinidad no se debe en absoluto a ninguna especie de “influencia” de cualquiera de ellos sobre el otro: incluso es probable que Gramsci jamás leyera *Historia y conciencia de clase*. El único pasaje de los *Quaderni del Carcere* en que se menciona a Lukács está formulado en términos condicionales:

Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica en relación a la historia de los hombres y a la naturaleza. Hay que estudiar la posición del profesor Lukács ante la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica en relación a la historia de los hombres y no en relación a la naturaleza. Puede que se equivoque y puede que tenga razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, se equivoca, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía grecocristiana; y propia también del idealismo, el cual, realmente, no consigue unificar y hacer entrar en relación al hombre y la naturaleza más que de forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿Cómo puede separarse de la naturaleza la dialéctica? Quizá por reacción ante las teorías

---

1 L. Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, París, 1965, tomo II, pp. 74, 104, 197. [Existe traducción al español, *Para leer el capital*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1969]

extravagantes del *Ensayo popular*<sup>2</sup> Lukács puede haber caído en el error opuesto, en una especie de idealismo.<sup>3</sup>

En base al contenido de este pasaje, parece probable que la fuente de Gramsci sea alguno de los críticos “ortodoxos” de Lukács, que no vieron en *Historia y conciencia de clase* más que la “herejía” respecto a la dialéctica de la naturaleza. Por lo demás, Lukács es prácticamente un desconocido en Italia en los años 20 y 30. El único de sus textos traducido es el artículo “Rosa Luxemburg, marxista”, publicado en *Rassegna Comunista* en 1921. *Ordine Nuovo*, el diario comunista dirigido por Gramsci, publica algunas líneas de Lukács sobre los consejos obreros, el 12 de junio de 1920.<sup>4</sup>

Tal como señala Robert Paris, se trata de una versión ligeramente modificada de una frase de la conclusión del ensayo sobre la conciencia de clase de *Historia y conciencia de clase*. Robert Paris levanta la hipótesis de que Gramsci pudo verse indirectamente influenciado por las ideas de Lukács por el canal de los artículos de su discípulo húngaro Laszlo Rudas (en 1926) dirigidos contra el economista del PC italiano, Antonio Graziadei.<sup>5</sup> Ahora bien, no sólo Rudas no era, en 1926, discípulo de Lukács (¿lo fue quizá

---

2 Alusión a *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin. [Existe una traducción al español, *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1974]

3 A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino, 1955, p. 145. [Existe traducción al español, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003]

4 “Los consejos obreros como organizadores del proletariado entero, del consciente como del no consciente, por el mero hecho de su existencia, desbordan la sociedad burguesa”. Citado por R. Paris, “Gramsci e la crisi teórica del 1923”, en *Nuova Rivista Storica*, Anno LIII, Fsc. I, II, 1969, pp. 167-168.

5 R. Paris, *op. cit.*, p. 168.



alguna vez?), sino que, por el contrario, a partir de su ruptura con Lukács, hacia 1923, se convirtió en el más feroz de sus críticos “materialistas” (vulgares).

Esta ausencia de relación directa o indirecta no hace sino que la similitud de las concepciones de ambos pensadores sea aún más significativa. Así como Gramsci no conoce casi nada de Lukács, éste no “descubrirá” al marxista italiano hasta después de la segunda guerra mundial, al publicarse los *Quaderni del Carcere*. Mencionará a Gramsci en los años 60, reconociendo su parentesco con la visión del mundo de *Historia y conciencia de clase*:

Este libro [*Historia y conciencia de clase*] debe considerarse un producto de los años veinte, un eco teórico de la serie de acontecimientos desencadenados por la revolución de 1917 y por la actividad de Lenin, y ello al mismo título que los escritos de Gramsci y de Korsch, que tienen el mismo carácter pese a disimilitudes a veces esenciales.<sup>6</sup>

En una entrevista concedida a *New Left Review*, Lukács subraya que Korsch, Gramsci y él mismo habían luchado, en los años 30, contra el mecanicismo heredado de la Segunda Internacional, y añade, incluso, de paso, que Gramsci era “el mejor de todos nosotros”.<sup>7</sup>

La vía de Gramsci hacia el marxismo presenta ciertas similitudes significativas con la de Lukács, en la medida en que pasa a través de un hegelianismo antipositivista (Croce y Labriola) y de un voluntarismo romántico-ético (Sorel y Bergson). El punto de partida de su evolución política es una especie de “socialismo sardo”, compuesto de regionalismo meridional, de rebelión campesina y de lucha contra

---

6 G. Lukács, “Mi camino hacia Marx”, 1969, en *Nouvelles Études Hongroises*, vol. 8, 1974, p. 85.

7 “Lukács on his life and work”, *New Left Review*, n.º 68, julio de 1971, p. 51.

los “ricos”. Gramsci, influenciado por Gaetano Salvemini, tiende a oponer Cerdeña y el Mezzogiorno a la Italia industrial en su conjunto,<sup>8</sup> en un marco ideológico que no deja de presentar determinadas analogías con el romanticismo anticapitalista de Europa central. Por otra parte, el “comunismo ético” de Gramsci en 1917-19 se parece sorprendentemente al de los ensayos de Lukács de la misma época; bastará con mencionar el artículo de abril de 1917 en el que cree descubrir en la revolución rusa de febrero “la instauración de una nueva moral” y la realización del Hombre “tal como Kant, el teórico de la moral absoluta, lo exaltó: el hombre que dice: ‘Fuera de mí, la inmensidad del cielo; en mí, el imperativo de la conciencia’”.<sup>9</sup> O, sobre todo, el célebre ensayo provocador y “herético”, *La revolución contra “El Capital”*, que saluda fervorosamente la revolución de octubre y desarrolla una interpretación radicalmente voluntarista de la política de los bolcheviques:

Viven el pensamiento marxista, el que no muere nunca, el que es continuación del pensamiento idealista italiano y alemán [...] Y este pensamiento reconoce siempre, como principal factor de la historia, no los solos hechos económicos, sino al hombre, a las sociedades de los hombres [...] estos hombres que comprenden los hechos económicos, y los juzgan, y los doblegan a su voluntad, hasta que ésta se convierta en elemento motor de la economía, en elemento formador de la realidad objetiva.<sup>10</sup>

---

8 Cf. G. Fiori, *La vie d'Antonio Gramsci*, Fayard, 1970, pp. 72-96. [Existe traducción al español, *Vida de Antonio Gramsci*, Peón Negro, Buenos Aires, 2009]

9 A. Gramsci, “Notas sobre la revolución rusa”, *Il grido del popolo*, 29 de abril de 1917. Hay que reconocer, de cualquier modo, la impresionante lucidez o intuición de Gramsci cuando escribe, en abril de 1917: “Estamos convencidos de que la revolución rusa [...] es un acto proletario y que debe desembocar naturalmente en el régimen socialista” (*Ibid.*).

10 A. Gramsci, “La revolución contra ‘El capital’”, *Avanti*, 24 de noviembre de 1917. En otros escritos de 1918, Gramsci subraya: “El comunismo

En realidad, estos elementos idealistas, así como las referencias implícitas o explícitas a Bergson, Sorel y Croce, son en Gramsci, en 1917-18, una primera tentativa, desmañada y exagerada, de oponerse a la ortodoxia positivista, científicista y económico-determinista de los Claudio Treves y Filippo Turati, representantes oficiales del “marxismo de la Segunda Internacional” en la cabeza del socialismo italiano. Tentativa que encuentra su preciso equivalente en la ideología revolucionaria *sui generis* de Lukács en la misma época, compuesta en base a una combinación Hegel-Ady-Dostoievski-Sorel opuesta radicalmente al kautskismo.

Este “bergsonismo” de Gramsci, término ambiguo empleado principalmente por sus adversarios mecanicistas,<sup>11</sup> irá siendo, poco a poco, superado, *aufgehoben*, en el curso de la evolución ideológica de Gramsci, del mismo modo que Lukács superará su “fichteísmo” tras la revolución húngara de los consejos.

Gramsci, en 1919-20, pasará, como Lukács, la experiencia vivida de la participación en un movimiento revolucionario concreto, el de los consejos obreros de Turín. Si

---

crítico no tiene nada en común con el positivismo filosófico; la metafísica y la mística de la Evolución y de la Naturaleza. El marxismo se basa en el idealismo filosófico [...] A la *ley natural, al movimiento fatal* de las cosas de los seudocientíficos, se le ha sustituido la *voluntad tenaz de los hombres*”. Citado por E. Garin, La formazione di Gramsci e Croce, en *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni Critica Marxista, Roma, 1967, p. 127.

11 Cf. R. Paris, “Introduction á Gramsci”, *Ecrits I*, Gallimard, París, 1974, pp. 29-30. Gramsci ironiza sobre la utilización del término por parte de sus adversarios reformistas y positivistas en el seno del partido socialista italiano: “¿No sabéis qué responder a vuestro contradictor? Decidle que es un voluntarista o un pragmatista, o bien —haciendo la señal de la cruz— un bergsoniano. El sistema tiene resultados garantizados”. “Gramsci, ‘Bergsoniano’”, en A. Gramsci, *Sozialismo e Fascismo. L’Ordine Nuovo, 1921-1922*, Einaudi, Torino, 1972, p. 13.

bien la referencia a Rosa Luxemburg y a su concepción del movimiento de masas es común a ambos pensadores, los escritos de Gramsci de este período, en el semanario comunista *Ordine Nuovo*, son mucho más concretos y “políticos” que los ensayos de Lukács. Superará más rápidamente que éste el “bolchevismo estatal”, yendo hacia una concepción más realista de la lucha revolucionaria del proletariado. Gramsci, a diferencia de Lukács, no conocerá ningún período “izquierdista” en 1919-20. Mientras el marxista húngaro defendía unas concepciones antiparlamentarias abstractas en las páginas de *Kommunismus*, Gramsci negaba a la vez las tesis “abstencionistas” de Bordiga y el parlamentarismo reformista de la dirección del partido socialista italiano (entonces sección de la Tercera Internacional); su orientación estratégica será saludada por Lenin, en sus *Tesis sobre los objetivos fundamentales del segundo congreso de la Internacional Comunista*, como “enteramente correspondiente con todos los principios fundamentales de la Tercera Internacional”.<sup>12</sup> Ciertamente que, en 1922, en el II Congreso del PCI, Gramsci se adherirá a las tesis “sectarias” de Bordiga, opuestas a la orientación hacia el frente único obrero del III Congreso del Comintern (junio-julio de 1921). Pero se trata, como él mismo escribirá en 1926, de una concesión táctica a Bordiga para el mantenimiento de la unidad del partido y para impedir una nueva crisis en su seno.<sup>13</sup> En último análisis, el conjunto de las concepciones políticas de Gramsci, desde 1919 hasta su detención en 1926, se desarrollan en el terreno del realismo revolucionario cuyo marco político global lo constituyen los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista. Puede considerarse, pues, la obra de Gramsci de este período como el “equivalente político” de *Historia y conciencia de clase*, basado, como el libro de

12 Citado por G. Fiori, *op. cit.*, p. 161.

13 Cf. G. Fiori, *op. cit.*, p. 183.

Lukács, sobre la *Aufhebung* simultánea del “sectarismo” (Bordiga) y del “oportunismo” (Serrati) en el movimiento comunista.

La expresión de este realismo revolucionario gramsciano se encuentra, por ejemplo, en las *Notas sobre la cuestión meridional* (1926) y en las *Tesis* para el congreso de Lyon del PCI (1926). La idea maestra de Gramsci es la necesidad de la unidad obrera y campesina en el marco de una estrategia revolucionaria anticapitalista:

El proletariado no puede convertirse en una clase dirigente y dominante más que en la medida en que logra crear un sistema de alianzas de clases que permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual significa, en Italia, en las relaciones reales entre las clases existentes en Italia, en la medida en que logre obtener el consenso de las amplias masas campesinas.<sup>14</sup>

Una comparación entre las *Tesis de Lyon* (1926), redactadas por Gramsci en colaboración con Togliatti, y las *Tesis Blum* (1929) de Lukács, permite ver cómo, partiendo de una misma preocupación —romper el aislamiento del partido comunista, buscar aliados para el proletariado—, ambos pensadores llegan a conclusiones relativamente distintas. Las tesis de Lukács proclaman que el partido comunista húngaro “es el único partido que lucha seriamente por la democracia burguesa”, y proponen como consigna “la dictadura democrática del proletariado y

---

14 A. Gramsci, “Alcuni temi della questione meridionale”, 1926, en *La costruzione del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1972, p. 140. Cf. también el informe de Gramsci al congreso de Lyon del PCI: “en ningún país puede el proletariado conquistar el poder y retenerlo con sus solas fuerzas: tiene que encontrar pues aliados, es decir, tiene que llevar una política tal que pueda hacerse admitir a la cabeza de las demás clases que tienen intereses anticapitalistas, para guiarlas en la lucha por abatir la sociedad burguesa”. *Ibid.*, p. 242.

el campesinado”, concebida como un régimen en que la burguesía, “aun manteniendo la explotación económica, abandona al menos parte de su poder a las amplias masas de trabajadores”.<sup>15</sup> Las tesis de Lyon de Gramsci proponen una consigna aparentemente parecida, la de “gobierno obrero y campesino”, pero se cuidan de señalar que se trata de una “fórmula de agitación, que no corresponde a ninguna etapa real del desarrollo histórico”; es imposible que “el problema del estado se resuelva en interés de la clase obrera por medio de una fórmula que no sea la de dictadura del proletariado”.<sup>16</sup> No es casual que años más tarde Togliatti, integrado al stalinismo, escriba respecto a estas tesis: “Subsisten aún, en este documento, algunos rastros de la vieja orientación sectaria”.<sup>17</sup>

En 1926, Gramsci es detenido por la policía fascista. Fue en la cárcel donde escribió sus célebres *Quaderni*, que constituyen una de las obras más creativas y fecundas del pensamiento marxista moderno.<sup>18</sup> La gran obra filosófica y teórica de Gramsci no pertenece al año 1923, como las de Lukács y Korsch, sino al período 1929-1935. Pese a la diferencia de período, la analogía entre la problemática de los *Quaderni del Carcere* y los escritos de Lukács de los años 1922-25 es innegable.<sup>19</sup> Esta problemática se articula

---

15 G. Lukács, “Blum-Thesen”, 1929, en *Werke* 2. pp. 710-712. [Existe una traducción parcial al español en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2005]

16 “La situazione italiana e i compiti del PCI”, en Gramsci, *La costruzione del Partito*, p. 513.

17 P. Togliatti, *Il partito comunista italiano*, Roma, 1961, citado por G. Fiori, *op. cit.*, p. 240.

18 En el proceso de Gramsci, el fiscal había pronunciado la frase siguiente: “Tenemos que impedir que este cerebro funcione durante veinte años”, citado por G. Fiori, *op. cit.*, p. 274. La mazmorra fascista mató a Gramsci al cabo de 10 años, pero no pudo impedirle pensar.

19 Tal como constata, acertadamente, R. Paris, la lectura de los cuadernos de la cárcel demuestra que “lo esencial de la gran discusión filosófica

en torno a determinado número de ejes teóricos y políticos estrechamente vinculados los unos a los otros; es innecesario insistir en los aspectos más conocidos que se encuentran tanto en *Historia y conciencia de clase* como en los *Quaderni*: la importancia de la relación Hegel-Marx (que no tiene nada que ver con el pretendido “retorno radical a Hegel” del que habla Althusser); el humanismo historicista; la dialéctica del sujeto-objeto y la importancia del “factor subjetivo” (conciencia de clase, hegemonía ideológica, etc.); rechazo del materialismo metafísico y del economicismo de determinadas corrientes que se reclaman del marxismo, etc. Quisiéramos llamar la atención sobre dos cuestiones particularmente importantes en las que se manifiesta la “convergencia” entre Gramsci y Lukács:

a) La comprensión del marxismo como visión del mundo radicalmente nueva y específica, situándose desde el punto de vista del proletariado: “Graziadei [...] considera a Marx como unidad de una serie de grandes científicos. Error fundamental; ninguno de los demás produjo ninguna concepción original e integral del mundo”.<sup>20</sup> Esta *Weltanschauung* coherente no puede ser descompuesta en una ciencia positiva, por un lado, y en una ética por otro; desborda, en una síntesis dialéctica, la oposición tradicional entre “hechos” y “valores”, ser y deber ser, conocimiento y acción.<sup>21</sup> El marxismo, como filosofía de la praxis, como

---

de 1923 se encuentra en Gramsci”, R. Paris, *Gramsci e la crisi teórica del 1923*, p. 177.

20 A. Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 83. Confróntese con la posición de Althusser: “Para comprender a Marx, debemos tratarlo como a un sabio entre otros [...] Marx se nos muestra, de este modo, como un fundador de ciencia, comparable con Galileo y Lavoisier”. Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, París, 1965.

21 Véase R. Paris, *Gramsci e la crisi teórica del 1923*, p. 170. “En realidad, Gramsci reencuentra —después de Vico y de Croce, se dirá— precisamente el problema de *Geschichte und Klassenbewusstsein*: tratar de

unidad indisoluble entre teoría y práctica, puede romper lo que Lukács llama “el dilema de la impotencia”: la dualidad entre el fatalismo de las leyes puras y la ética de las puras intenciones.<sup>22</sup>

b) La revolución proletaria como clave de bóveda de toda reflexión teórica, como elemento unificador (implícito o explícito) del conjunto de las cuestiones filosóficas, históricas, culturales o políticas abordadas: “La elevación teórica de los *Quaderni* no debe hacernos olvidar nunca que la filigrana de las más sutiles páginas sobre filosofía de la praxis es la acción revolucionaria”.<sup>23</sup>

Observación también aplicable, naturalmente, a *Historia y conciencia de clase*. El vínculo entre el método dialéctico y la estrategia revolucionaria se encuentra, en realidad, en el corazón mismo de todo el itinerario de Gramsci, y lo mismo se da en Lukács. En un pasaje significativo de los *Quaderni*, Gramsci subraya la relación decisiva entre método teórico y orientación política: demuestra, en el marco de una crítica marxista a Croce, que la obra del filósofo italiano “representaba esencialmente una reacción ante el economicismo y el mecanicismo fatalista”; y añade:

El que esto no estaba desprovisto de interés lo demuestra el hecho de que, contemporáneamente a Croce, el más grande de los teóricos modernos de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política, con una terminología política en oposición a las distintas formas “economicistas”, revalorizó el frente de la lucha cultural y cons-

---

resolver el dilema que el pensamiento burgués plantea entre los juicios de hecho y los juicios de valor, entre las ‘premisas en indicativo’ y las conclusiones ‘en imperativo’ (Poincaré); en último análisis, fundar el marxismo como conocimiento del presente”.

22 G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 61.

23 E. Garin, *La formazione di Gramsci*, p. 122.



truyó la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del estado-fuerza, y como forma actual de la doctrina de la “revolución permanente” de 1848.<sup>24</sup>

La “homología teórica” de Gramsci y Lukács resulta particularmente chocante si comparamos sus análisis respectivos de la principal obra de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista* (1922). Ambos criticarán severamente su “materialismo”, burgués y contemplativo según Lukács, metafísico, mecánico y vulgar según Gramsci. Lukács critica también el “cientificismo” de Bujarin, su utilización “irreflexiva, acrítica, ahistórica y adialéctica” del método científico-natural para el conocimiento de la sociedad. Gramsci constata, por su parte, que el autor del *Manual popular* está “totalmente apresado en las ciencias naturales, como si éstas fueran las únicas ciencias [...] de acuerdo con la concepción del positivismo”; cosa que tiene por consecuencia que su comprensión de la historia no sea dialéctica, sino “un liso y vulgar evolucionismo”. Para Gramsci, como para Lukács, es en base a este método semipositivista que pueden entenderse una serie de tesis erróneas del *Manual popular*, que ambos ponen de relieve: la sustitución del concepto marxista de fuerzas productivas por el de “instrumentos técnicos”; la pretensión de producir, en el campo de la historia, unas “previsiones científicas” similares a las de las “ciencias exactas”, etc.<sup>25</sup>

Nos parece secundaria la cuestión filológica de si Gramsci leyó o no la reseña crítica de Lukács sobre Bujarin, pu-

---

24 A. Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 203. La referencia a Lenin —al que no podía nombrar debido a la censura de la cárcel— es transparente.

25 G. Lukács, “N. Bukharin: Theorie des historischen Materialismus (Rezension)”, 1925, en *Werke 2*, pp. 598-608. A. Gramsci, *Il materialismo storico*, III. [Existe una traducción al español de los textos de Bujarin, Lukács y Gramsci en *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1974]

blicada en 1925 en la revista alemana *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, que tenía quizás algunos lectores en Italia. El aspecto esencial es la profunda convergencia de la polémica de ambos pensadores marxistas contra el que figuraba, en la época, como el teórico principal del Comintern. Esta convergencia no es, en realidad, más que un aspecto “concentrado” de un fenómeno más general: los *Quaderni* de Gramsci, en su conjunto, se sitúan, desde el punto de vista del método marxista, fundamentalmente en las mismas posiciones que los escritos de Lukács del período 1922-25. Sin embargo, mientras que las obras de Lukács corresponden a un período de ascenso revolucionario y se manifiestan como exponente de toda una corriente teórica (Korsch, Revai, Fogarasi, etc.), no es éste en absoluto el caso de los *Quaderni*.

Paradojalmente, fue quizás el aislamiento de Gramsci en su cárcel, entre 1926 y 1935, lo que convirtió a sus *Cuadernos* en un islote de marxismo auténtico en un período de regresión política e ideológica del movimiento obrero. Su pensamiento se mantuvo en el alto nivel teórico y revolucionario alcanzado en 1919-1926, sin conocer una crisis como la de Lukács a partir de 1926. El encarcelamiento evitó a Gramsci el dilema que rompió el resorte revolucionario de Lukács: capitular ante el stalinismo o ser proscrito del movimiento comunista, como Korsch. Los barrotes de la mazmorra fascista eran unos límites brutales, pero puramente externos, y no eran ningún obstáculo para el pensamiento de Gramsci; mientras que Lukács se encontraba apresado en las sutiles e insidiosas cadenas interiores de la autocensura y de la “reconciliación con la realidad”.

Cuando se estudian los escritos de la cárcel de Gramsci, no puede dejar de reconocerse, como subraya Jean-Marie Vincent, que “la perspectiva revolucionaria no desapare-

ce de su horizonte. Pese a los sufrimientos del cautiverio, se negará a adaptarse a la stalinización progresiva de su partido y a abandonar los logros prácticos y teóricos del grupo del *Ordine Nuovo* (desde la batalla de los consejos obreros hasta la lucha antifascista)".<sup>26</sup>

Esto no significa que la obra de Gramsci entre 1929 y 1935 se sitúe por completo en las mismas posiciones que sus escritos de juventud (*Ordine Nuovo*, etc.). El impacto del stalinismo se deja sentir a pesar de todo; por ejemplo, en una concepción mucho más "autoritaria" del partido comunista. En sus artículos del *Ordine Nuovo* de 1920, Gramsci subrayaba que el partido comunista no tenía que ser un agrupamiento de "*piccoli Machiavelli*", ni "un partido que se sirve de la masa para intentar una imitación heroica de los jacobinos franceses", sino "el partido de las masas que quieren liberarse por sus propios medios, de forma autónoma", el instrumento del "proceso de liberación íntima a través del que el obrero se convierte, de *ejecutor*, en *iniciador*, deja de ser *masa* para convertirse en *jefe y guía*, deja de ser brazo y se convierte en cerebro y voluntad".<sup>27</sup> En cambio, en los *Quaderni*, el partido debe desempeñar el papel de un "príncipe moderno", heredero legítimo de la tradición de Maquiavelo y de los jacobinos; como tal, "ocupa el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico"; su base está constituida por "hombres comunes, cuya participación se caracteriza por la disciplina y por la fidelidad y no por el espíritu creador".<sup>28</sup> Gramsci manifestaba, sin embargo, su

---

26 J. M. Vincent. *Fétichisme et société*, Anthropos, París, 1973, p. 294. [Existe traducción al español, *Fetichismo y sociedad*, ERA, México D. F., 1977]

27 A. Gramsci, *Ordine Nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Torino, 1954, pp. 139, 140, 157.

28 A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato Moderno*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 6-8, 53.

lucidez crítica con el análisis del fenómeno burocrático en los partidos políticos: “la burocracia es la más peligrosa fuerza consuetudinaria y conservadora; si logra constituir un cuerpo sólido, que existe en sí y que se siente independiente de la masa, el partido acaba por convertirse en anacrónico, y, en los momentos de crisis aguda, se ve vaciado de su contenido social y permanece como suspendido en el aire”.<sup>29</sup>

Críticas igualmente penetrantes contra la burocracia figuran en escritos de Lukács de 1922. Desaparecerán durante la época stalinista (excepción hecha de algunas observaciones dispersas en “lenguaje esopiano”), y no volverán a surgir hasta después del XX Congreso del PCUS.

Esta comparación no pretende en absoluto negar la existencia de divergencias, a veces incluso oposiciones, entre los escritos de la cárcel de Gramsci y las obras del “joven Lukács”. Sin embargo, más allá de las diferencias de estilo y de contenido, de los contrastes entre dos períodos históricos muy distintos, y pese a la ausencia (probable) de cualquier relación o influencia directa, no se puede negar la profunda afinidad de ambos itinerarios, ni la “convergencia objetiva” que convierte a *Historia y conciencia de clase* y a los *Quaderni* en las dos cimas filosóficas de la dialéctica revolucionaria del siglo XX.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 51.

## 2. ROSA LUXEMBURG: UNA NUEVA EVALUACIÓN

En un ensayo que escribió en 1903 (“Progreso y estancamiento en el marxismo”), Rosa Luxemburg puso de relieve cómo determinados textos de Marx se descubren o se olvidan de acuerdo con el estado de la lucha del proletariado. El mismo análisis puede aplicarse a su propia herencia política y teórica: en mi opinión, existe una relación directa entre el período que estamos viviendo a partir de los años sesenta —período que se caracteriza por un nuevo ascenso de la lucha revolucionaria a escala tanto europea como mundial— y la emergencia o reaparición de Rosa Luxemburg en la arena intelectual y política del movimiento obrero. Los acontecimientos de 1968 en Francia y de 1968-69 en Italia, así como los que se dan en la península Ibérica desde 1974, no pueden dejar de reavivar el interés por la problemática de la huelga de masas y de las crisis revolucionarias; al mismo tiempo, la invasión de Checoslovaquia en 1968 y los acontecimientos polacos de 1968-70 han vuelto a situar, con particular intensidad, la cuestión de la democracia obrera en el centro del interés. La resurrección de Rosa Luxemburg, el redescubrimiento de su obra, es resultado de esta misma historia de la segunda mitad del siglo XX, y constituye uno de los signos más significativos y prometedores, al nivel de la teoría, de un nuevo desarrollo mundial cuyo alcance y fronteras, en estos momentos, apenas podemos intuir.

Este es, pues, el marco de conjunto que nos permite comprender las numerosas ediciones, reimpressiones y traducciones de los escritos de Luxemburg —del Japón a Italia, de Inglaterra a México, de Francia a Polonia—, así como los incontables ensayos, artículos, estudios biográficos o teóricos dedicados a su vida y su obra, que se han publicado durante los últimos diez años. Una de las manifestaciones más interesantes de este fenómeno internacional

fue la conferencia sobre Luxemburg de 1973 en Reggio Emilia, organizada por iniciativa de Lelio Basso, que reunió en un debate apasionado y fraterno a varios cientos de profesores universitarios marxistas y a militantes de distintos países y orientaciones.

En el enorme y desigual cuerpo de escritos sobre Rosa Luxemburg que se han publicado desde mediados de los sesenta, algunos análisis genuinos de la más alta calidad se codean con la mayor confusión y arbitrariedad. Mientras determinados escritores se lanzan a una expedición de caza mayor en busca de “desviaciones luxemburguistas”, otros emplean todos los medios para convertir la obra de Rosa Luxemburg en arma ideológica contra el bolchevismo. En muchos casos, sin embargo, se han hecho intentos, interesantes y fructíferos, de restablecer la auténtica dimensión revolucionaria de su legado político. Entre las obras de esta última categoría, el libro de Norman Geras figurará, en adelante, como uno de los más importantes, y, sin duda alguna, como la mejor publicada en inglés.<sup>1</sup> Destaca no sólo por su notable profundidad teórica, sino también por un rigor intelectual fuera de serie; y, sobre todo, Geras no se aproxima a Luxemburg con un enfoque “académico”, sino que se aferra sólidamente a la *actualidad* de su pensamiento, a su significación para la lucha revolucionaria por el socialismo *hoy*. En este sentido, el libro puede considerarse como el perfecto “anti-Nettl”. A diferencia de esta monumental biografía académica, cuyo autor amontona diligentemente una enorme cantidad de información sobre Luxemburg al mismo tiempo que formula juicios que demuestran el carácter totalmente externo de su relación con los problemas del socialismo y con el movimiento de la clase obrera (simultaneándolo, a veces,

---

1 N.Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg*, New Left Books, London, 1976. [Existe traducción al español, *Actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*, ERA, México D. F., 1980]

con “unos errores de percepción que rozan lo fantástico”<sup>2</sup>), *The Legacy of Rosa Luxemburg* se coloca firmemente en una perspectiva revolucionaria y, aun expresando determinadas críticas y reservas, trata de extraer de la obra de Luxemburg aquellos temas políticos que tienen en nuestra época la mayor importancia.

El primer ensayo del libro (“Barbarie y colapso del capitalismo”) es quizá también el más rico en contenido. Geras analiza las implicaciones políticas y teóricas de la consigna “socialismo o barbarie” como “afirmación de una alternativa histórica, de un resultado aún por decidir y bajo una duda genuina”.<sup>3</sup> Demuestra que, contrariamente a las interpretaciones tradicionales, no existe en absoluto ninguna contradicción entre esta consigna y la tesis del colapso inevitable del capitalismo (desarrollada sobre todo en *La acumulación de capital*). La crisis catastrófica del capitalismo, enraizada en sus contradicciones internas, hace pensar en un proceso de “retorno a la barbarie”; pero sigue siendo una cuestión abierta el que este proceso llegue a sus últimas consecuencias o, por el contrario, sea detenido en algún estadio anterior gracias a la intervención revolucionaria consciente de la clase obrera. Geras critica, correctamente, la teoría de Luxemburg acerca del colapso inevitable del capitalismo, pero al mismo tiempo señala que esta tesis tiene un núcleo racional: el desarrollo del capitalismo desencadena no sólo un crecimiento de las fuerzas productivas, sino también formas modernas de barbarie a un alto nivel científico y técnico: “cámaras de gas, armas nucleares y napalm, métodos ‘científicos’ de interrogatorio y tortura, la zona de libre fuego y la aldea estratégica”.<sup>4</sup>

---

2 *Ibíd.*, p. 25.

3 *Ibíd.*, p. 22.

4 *Ibíd.*, p. 41.

Geras expone la importancia metodológica de la fórmula “socialismo o barbarie” como base coherente para un marxismo revolucionario libre de economicismo y de fatalismo. En este punto discute un artículo mío sobre Luxemburg, y corrige algunos errores que cometí.<sup>5</sup> Refuta, en particular, apoyándose en citas, mi razonamiento de que la idea de la victoria “inevitable” del socialismo desaparece en los escritos de Rosa Luxemburg posteriores a 1915. Sea como sea, concluye que en su pensamiento no se da ninguna “ruptura” en esta cuestión, sino más bien una continuidad esencial desde el cambio de siglo hasta su muerte en 1919.

Pienso, sin embargo, que a partir de 1914-15 la problemática teórica de Rosa Luxemburg experimenta un cambio profundo, bajo el impacto de la guerra y del colapso de la Internacional. No es sino cuando ha cruzado esta línea divisoria que empieza a hablar de una *alternativa histórica*, la de socialismo o barbarie. Según Geras, “en los escritos de Luxemburg anteriores a la primera guerra mundial no faltan formulaciones que desempeñan el mismo papel que la consigna de ‘socialismo o barbarie’, mediante la insistencia en que la acción política consciente del Proletariado es indispensable para la creación del socialismo”,<sup>6</sup> solo que decir que la acción consciente del proletariado es indispensable no significa que sea *inevitable*. Las formulaciones de antes de 1914 no desempeñan el mismo papel que “socialismo o barbarie”, en la medida en que no presentan nativa abierta para el futuro. Por ejemplo, el pasaje de *Reforma o revolución* que cita Geras en este contexto subraya que el socialismo será el resultado no solo de “las crecientes contradicciones de la economía capitalista”, sino también del “incremento de la organi-

---

5 M. Löwy, “La significación metodológica de la consigna ‘socialismo o barbarie’”, en *Dialéctica y revolución*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1975.

6 *Ibid.*, p. 30.



zación y conciencia de la clase proletaria, que constituye el factor activo en la revolución pendiente”. En la medida en que Luxemburg veía “el incremento de la organización y la conciencia del proletariado” como consecuencia necesaria e inevitable de las “crecientes contradicciones del capitalismo”, este pasaje no tiene en absoluto la misma función ni el mismo significado que la consigna “socialismo o barbarie”.

Es más la identificación que desvela Geras entre colapso del capitalismo y barbarie<sup>7</sup> sólo se evidencia en los escritos de Luxemburg posteriores a 1914. Antes de la guerra, hablaba de crisis catastróficas, de contorsiones y convulsiones violentas, etc.; pero no es sino en los textos de después de 1914 (*La Anticrítica, ¿Qué es la economía?*) donde este colapso se ve asimilado con la barbarie, la decadencia de la civilización y la ruina de la sociedad humana.

Esta nueva orientación en el pensamiento de Luxemburg –la emergencia de una problemática extremadamente fértil y original– no implica la total desaparición de la concepción anterior (“fatalismo optimista”). Geras señala, correctamente, que incluso en el folleto de *Junius*, de 1915, figura, en el mismo pasaje que la fórmula de “socialismo o barbarie”, el argumento de que el proletariado sólo puede “acelerar o retrasar” el curso del desarrollo histórico. Cita también un texto de 1918 en el que Luxemburg presenta el socialismo como “una necesidad histórica”, y la revolución mundial como “inevitable”.<sup>8</sup> Sin embargo, no ve ninguna contradicción entre estas dos concepciones, ya que “hay más de un tipo de necesidades bajo el sol”; cuando Rosa Luxemburg establece el carácter históricamente necesario del socialismo, quiere decir tan sólo que el socialis-

---

7 *Ibid.*, p. 32-35.

8 *Ibid.*, p. 24.

mo es una *necesidad para el progreso histórico*.<sup>9</sup> Esto, en mi opinión, no elimina la contradicción entre la fórmula de “socialismo o barbarie”, que, como señala Geras, apunta a “una duda genuina”, y la tesis de que la victoria del socialismo es *inevitable*. El problema queda sin resolver en la obra de Luxemburg, pero su mismo planteamiento, junto con la formulación del tema de la alternativa histórica mundial, así sea de forma contradictoria, constituye una de sus más importantes contribuciones al pensamiento socialista moderno.

El segundo ensayo (“Entre las revoluciones rusas”), que recoge la concepción de Rosa Luxemburg de la revolución rusa, es, indudablemente, uno de los análisis más precisos, rigurosos y penetrantes de las complejas relaciones entre las tesis de Lenin, Trotsky y Luxemburg durante el período 1905-1917. Geras muestra cómo Rosa Luxemburg compartió con Lenin el presupuesto “ortodoxo” del carácter democrático-burgués de la revolución pendiente en Rusia, y con Trotsky la idea de que sólo la dictadura del proletariado (apoyado por el campesinado) podía llevar a término tal revolución. En el curso de sus análisis, Geras derriba las falsificaciones stalinistas concernientes tanto a las relaciones entre Luxemburg y Trotsky (según el famoso artículo de Stalin de 1931 sobre la historia del bolchevismo, fue ella quien “inventó” la teoría de la revolución permanente) como a la supuesta continuidad perfecta entre las posiciones de Lenin en 1905 y las de 1917. Expone cómo, en último análisis, tanto Luxemburg como Lenin abrazaron, en 1917, la posición desarrollada por Trotsky desde 1905: revolución permanente en Rusia, posibilidad de que la revolución democrática transcreciera en revolución socialista dentro de un proceso ininterrumpido.

Al mismo tiempo, algunas de las formulaciones de Geras parecen infravalorar un tanto el alcance de la concepción

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 37.

de Rosa Luxemburg de la revolución de 1905. Escribe, por ejemplo: “Como se sabe, para Luxemburg, la revolución rusa era la precursora de las revoluciones proletarias en Occidente tan sólo en lo referente a las *formas* de la lucha de masas que había puesto en pie”.<sup>10</sup> En 1906, sin embargo, Rosa Luxemburg declaró, de modo totalmente explícito:

La actual revolución en Rusia va mucho más allá del *contenido* de todas las revoluciones anteriores [...] Se trata, pues, tanto en método como en contenido, de un tipo de revolución radicalmente nuevo. Democrático-burguesa en cuanto a forma, proletaria-socialista en esencia (*Wesen*), es también, en contenido y en método, una *forma de transición* entre las revoluciones burguesas del pasado y las revoluciones proletarias del futuro.<sup>11</sup>

Sin embargo, Geras tiene razón en insistir en que no fue sino hasta 1917 cuando Luxemburg (igual que Lenin) se liberó del dogma tradicional del marxismo ruso (“nuestra revolución es una revolución burguesa”).

Debemos añadir que este capítulo del libro de Geras incluye también una notable exposición del problema de la democracia burguesa (cuya persistencia como forma del poder capitalista fue subestimada por Rosa Luxemburg): sobre sus mecanismos de legitimación ideológica y de integración política, y sobre sus límites (¡Santiago, septiembre de 1973!). Esta cuestión ha sido insuficientemente estudiada por los marxistas revolucionarios, y las observaciones de Geras, partiendo de análisis de Trotsky y de Gramsci, son una útil y fructuosa contribución a un debate que

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 105 (Cursiva del autor)

<sup>11</sup> R. Luxemburg, *Gesammelte Werke*, Band 2, Berlín, 1974, pp. 8-9. (Cursiva del original)

se está haciendo cada vez más necesario y central en la Europa occidental de nuestros días.

La tercera sección del libro, dedicada a la teoría de Luxemburg de la huelga de masas, trata de disipar el persistente mito del “espontaneismo luxemburguista”. Aquello que habitualmente es designado con este término despectivo es, en esencia, una idea profundamente realista constantemente subrayada por Rosa Luxemburg: tan sólo mediante su participación *activa* en un proceso revolucionario real pueden las masas ser ganadas al socialismo. Tal como establece Geras en un pasaje clave: “Al requerir el socialismo, por su misma naturaleza, el control de las masas trabajadoras sobre la totalidad del proceso social, no era posible pensar que la vía del socialismo pudiera pasar al lado de la intervención directa y la participación activa de estas masas que se encontraban en unos movimientos de un alcance y un vigor sin precedentes”.<sup>12</sup>

Esto nos conduce directamente al último ensayo, “Poder burgués y democracia socialista: sobre la relación entre finalidades o medios”, en el que Geras analiza concretamente el folleto de Luxemburg sobre la revolución de octubre. Muestra, por un lado, la importancia de las críticas fraternas de Luxemburg, en 1918, a los bolcheviques en el poder: su tendencia a hacer de necesidad virtud y a erigir en principios unas medidas, tomadas en el ardor de la lucha, que recortaban la democracia proletaria. Pero al mismo tiempo demuestra que Rosa Luxemburg no contrapuso nunca una “democracia” abstracta a la necesidad de la revolución proletaria, de la violencia y la coerción en la lucha revolucionaria y en el ejercicio del poder obrero. Partiendo de los textos mismos de Luxemburg, Geras mantiene un impecable rigor lógico y político en su polémica contra las concepciones liberales, pacifistas o libertarias de la relación entre objetivos y medios, y contra la

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 123.

doctrina idealista y metafísica de la identidad del objetivo y el medio de alcanzarlo. La revolución socialista persigue, en último término, el establecimiento de un mundo sin violencia, pero eso no impide que se vea obligada a emplear la violencia para derribar la resistencia de las fuerzas reaccionarias y cumplir su finalidad histórica. Se trata de un proceso de lucha que “no puede rendir homenaje tan sólo a su *telos*. En alguna medida, pese a todo, inevitablemente, se ve también gobernado por la realidad cuya destrucción emprende. Está marcado, irremediabilmente, por su comienzo tanto como por su objetivo”.<sup>13</sup>

Sin embargo, algunas de las formulaciones de Geras sobre la relación entre objetivos y medios no son del todo satisfactorias. La siguiente sentencia, por ejemplo, es demasiado general: “el objetivo determina los medios, en el sentido de que los medios suelen elegirse tomando en cuenta su aptitud para producir los objetivos deseados”.<sup>14</sup> No aporta ninguna respuesta al problema planteado por los libertarios o los pacifistas, según los cuales los únicos medios capaces de producir el fin perseguido son aquellos que prefiguran el fin y son homogéneos respecto a él. Realmente, y sin caer en una metafísica idealista, me parece que esta concepción contiene un “núcleo racional”: existe una *relación dialéctica* entre el movimiento y el objetivo, una relación que no es de absoluta identidad ni de completa homogeneidad. La revolución no es “pura libertad”, pero sí posee una gigantesca dimensión liberadora y democrática; no es pacífica, pero la violencia queda retenida dentro de unos límites y sólo se emplea contra una minoría. En el pasaje que hemos citado del capítulo sobre la huelga de masas, Geras habla del íntimo vínculo entre la “naturaleza misma del socialismo” y “la vía al socialismo”, implicando ambas el control directo y la participación de

---

13 *Ibíd.*, p. 164.

14 *Ibíd.*, p. 145.

las masas en el proceso social o, en otras palabras, la democracia obrera. Es precisamente esta concepción dialéctica de la relación entre objetivos y medios la que permite refutar tanto el moralismo abstracto de los anarcopacifistas como el pensamiento básicamente jesuítico de los stalinistas y demás discípulos de Maquiavelo. Esta concepción se encuentra en el corazón mismo del pensamiento de Rosa Luxemburg, y es por esto que, tal como señala Geras, es “un recurso que no puede ser cooptado para el servicio de las organizaciones burocráticas que huyen de la democracia proletaria como de la peste”.<sup>15</sup>

Pese a la aparente diversidad de los cuatro ensayos, el libro de Geras está marcado por una profunda unidad, la que le da una lectura rigurosa y al mismo tiempo militante de la obra de Rosa Luxemburg. Es un texto que restaura la coherencia de Luxemburg como marxista, y que revela su asombrosa vitalidad actual como necesaria e insustituible fuente de inspiración para cualquier teoría genuinamente revolucionaria.

---

15 *Ibid.*, p. 131.

### 3. IDEOLOGIA REVOLUCIONARIA Y MESIANISMO MISTICO EN EL JOVEN LUKÁCS (1918-1919)

En el marco de nuestra discusión sobre la articulación entre las formas de simbolismo religioso y determinadas corrientes socialistas revolucionarias, pienso que el pensamiento de Lukács constituye un ejemplo particularmente chocante. Pero sólo puede entenderse en el marco más amplio del renacimiento religioso y místico en los medios intelectuales de Europa central en el cambio de siglo.

El sociólogo alemán Paul Honigsheim, amigo y discípulo de Max Weber, testigo notablemente lúcido de este período, escribía al respecto (con evidente irritación):

Era una época en que la religión empezaba a estar de moda —en los salones y en los cafés—, en que se leía a los místicos con toda naturalidad, y en que se simpatizaba de modo muy espontáneo con el catolicismo; una época en la que resultaba de buen tono echar una mirada despectiva sobre el siglo XVIII —para luego lanzar invectivas a destajo contra el liberalismo.<sup>1</sup>

En realidad, el retorno a la religión del pasado, y en particular al catolicismo y/o a la mística de la Edad Media, es uno de los aspectos de un movimiento cultural global de cuestionamiento del racionalismo moderno, de la sociedad industrial urbana, de la cuantificación y mercantilización de las relaciones sociales; movimiento que no deja de tener relación con el *romanticismo anticapitalista* de comienzos de siglo en Alemania (Adam Müller, Novalis, etc.). Pero a finales del siglo XIX y comienzos del XX, fue sobre todo en los medios intelectuales (y en particular los universitarios) donde se desarrolló esta corriente neorro-

---

1 P. Honigsheim, "Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg", en *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 5, Jahrg. Heft 3, 1926, p. 284.

mántica, que ahora adquiriría una dimensión trágica, unas veces resignada, otras desesperada. Su tema recurrente es la oposición entre *cultura* y *civilización*: así como *Kultur* define un universo de valores religiosos, espirituales, éticos y estéticos tradicionales, considerados típicamente germánicos, *Zivilisation* designa el progreso material, industrial y técnico moderno, de supuesto origen anglofrancés. Esta problemática, desarrollada por científicos sociales (Alfred Weber, Troeltsch, Simmel), escritores (Paul Ernst, Thomas Mann, Stephan George) y filósofos (Oswald Spengler), se articula con la doctrina, sistematizada por el fundador de la sociología alemana, Ferdinand Tönnies, de la dualidad entre la *Gemeinschaft*, la comunidad “orgánica”, tradicional, basada en relaciones humanas directas y personales, y la *Gesellschaft*, las formas sociales modernas, artificiales, racionales, constituidas por vínculos formales e impersonales entre los individuos.

Para entender las raíces sociales de este fenómeno cultural, hay que recordar que Alemania conoció, durante aquel período, un proceso de industrialización acelerado e intensivo, sin precedentes en la historia moderna. Bastará con señalar que, en cuanto a producción de acero, tras haber estado detrás de Francia y muy lejos por detrás de Inglaterra en 1860, producía, en 1910, más que Francia e Inglaterra juntas. Este desarrollo vertiginoso de la industria capitalista trastocará brutalmente el conjunto de la vida social y cultural del país, resquebrajando y disolviendo el modo de vida y las tradiciones de las capas precapitalistas. El anticapitalismo romántico es la reacción de algunos sectores significativos de estas capas, en particular entre la *intelligentsia*, contra el nuevo orden social y su escala de valores. El mandarinato universitario, que gozaba, en la Alemania tradicional, de una posición particularmente privilegiada (debido, entre otras razones, al papel de las universidades como vía de acceso a la burocracia



cia estatal prusiana), se vera condenado a la decadencia con el advenimiento de la era industrial; los mandarines, traumatizados por la dominación aplastante del capital y de la mercancía, reaccionarán “con una intensidad tan desesperada que el espectro de una era moderna ‘sin alma’ planea en todo lo que dijeron o escribieron sobre el tema que fuera”.<sup>2</sup>

Esta *Weltanschauung* neorromántica —que comporta, naturalmente, múltiples variantes, tendencias y matices— escapa a las clasificaciones habituales; ¿es de “izquierda” o de “derecha”, “reaccionaria” o “revolucionaria”? Se trata, en nuestra opinión, de un fenómeno de *hermafroditismo ideológico*, admirablemente representado por Thomas Mann en el personaje de Naphta, el jesuíta comunista de *La montaña mágica*, en el cual, por lo demás, varios investigadores ven una personificación literaria de Lukács (cosa que sólo es muy parcialmente cierta).

Max Weber subrayó en distintas ocasiones que el capitalismo y la sociedad industrial se caracterizan por un desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) por medio del cual los sentimientos y los valores supremos se ven remplazados por el frío cálculo racional de las pérdidas y ganancias. El retorno a la religión y la pasión por el misticismo son formas de rebelión contra esta *Entzauberung*, y tentativas desesperadas de restablecer en el universo cultural este “encantamiento” desplazado por las máquinas y los libros de contabilidad.

El círculo Max Weber de Heidelberg, que reunía regularmente a un grupo de amigos en casa del sociólogo, fue uno de los más significativos centros de difusión de las ideas neorrománticas y de la nueva religiosidad de los medios universitarios.

---

2 F. Ringer, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 3.

Entre los asistentes encontramos a sociólogos como Tönnies, Sombart, Simmel, Alfred Weber, Robert Michels, Paul Honigsheim; a filósofos neokantianos como Windelband, Emil Lask, etc. Es interesante, desde el punto de vista de la problemática religiosa, señalar la presencia en el círculo de Ernst Troeltsch, sociólogo de las religiones, de tendencia socialcristiana; de Nikolai von Bubnov, profesor de historia del misticismo en Heidelberg y autor de trabajos sobre la filosofía religiosa y sobre Dostoievski en particular; y del escritor Feodor Stepan, que había introducido entre el público alemán la obra del pensador místico ruso Vladimir Soloviev. El propio Max Weber había manifestado siempre un profundo interés por la sociología de las religiones, tal como atestiguan sus trabajos sobre el antiguo judaísmo, sobre la ética protestante, sobre las religiones orientales, etc. Por otra parte, le apasionaba Dostoievski, y, según testimonio de Paul Honigsheim, no hubo una sola reunión del círculo que se reunía en casa de Weber en la que no se mencionara el nombre de Dostoievski.<sup>3</sup> La atracción de todo el grupo por el pensamiento religioso era una de las formas de manifestación de su repulsión frente al universo racional y *seelenlos* (despojado de alma) del capitalismo occidental y de la sociedad industrial moderna.

Los dos pensadores del círculo Max Weber de Heidelberg que manifestaban de forma más exaltada, teñida de mesianismo y de escatología, este estado de espíritu general, eran dos jóvenes filósofos aún desconocidos en la época: Ernst Bloch y Georg Lukács. Emil Lask había hecho sobre ellos un epigrama irónico que resumía perfectamente su común visión del mundo: “¿Cómo se llaman los cuatro evangelistas? Matías, Marcos, Lukács y Bloch”.<sup>4</sup> Todos los testimonios coinciden en señalar este

---

3 P. Honigsheim, *On Max Weber*, Free Press, New York, 1966, p. 85.

4 K. Jaspers, “Heidelberger Ermnerungen”, *Heulelberger Jahrbücher* 5, 1961, p. 5.

aspecto; Paul Honigsheim los describe en los siguientes términos: “Ernst Bloch, el apocalíptico judío catolizante, con su adepto de entonces, Lukács”.<sup>5</sup> Marianne Weber, la mujer del sociólogo, en sus memorias, describe a Lukács como un joven “agitado por esperanzas escatológicas en la venida de un nuevo Mesías”, que consideraba “un orden social basado en la fraternidad como la condición previa para la salvación”.<sup>6</sup>

El problema de la relación entre el socialismo y la religión se encuentra, pues, en el centro de las preocupaciones del joven Lukács; la religión, o, mejor dicho, un determinado “espíritu religioso”, parece incluso convertirse para él en un criterio decisivo que permite medir con su vara el socialismo. En un artículo de 1910, escrito en Budapest, poco antes de su partida hacia Heidelberg, escribía: “La única esperanza podría estar en el proletariado, en el socialismo [...] (pero) parece que el socialismo no posee el poder religioso que es capaz de llenar el alma entera; poder que caracteriza al cristianismo primitivo”.<sup>7</sup> Sin embargo, tres años más tarde, subraya, en una carta a Félix Berteaux: “La última fuerza cultural actuante en Alemania, el socialismo naturalista-materialista, debe su influencia a los elementos religiosos constitutivos de su visión del mundo [...]”.<sup>8</sup> El juicio es contradictorio entre ambas afirmaciones, pero la problemática es estrictamente la misma, y el valor o la carencia de valor ético del socialismo

---

5 P. Honigsheim, “Der Max-Weber-Kreiss...”, *cit.*, p. 284.

6 M. Weber, *Max Weber Einen Lebensbild*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1926, p. 474. [Existe traducción al español, *Max Weber. Una biografía*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1995]

7 G. Lukács, “Eszetikai Kultura”, 1910, en *Művészet es tarsdalom*, Gondolat, Budapest, 1969, p. 71.

8 G. Lukács, Carta a Félix Berteaux, marzo de 1913, en *L’Homme et la Société*, núms. 43-44, junio 1977, p. 55.

dependen de su vinculación o no con una determinada forma de religiosidad.

En una notable y penetrante comparación entre las visiones del mundo religiosa y socialista, Lucien Goldmann ponía de relieve su fundamento común: la referencia a valores transindividuales (que las opone al racionalismo individualista de tipo cartesiano): “esta trascendencia respecto al individuo puede ser tanto la de un dios superhumano como la de la comunidad humana, uno y otra, al mismo tiempo, externos al individuo. Pero el racionalismo los había suprimido a ambos, a *Dios y a la comunidad*”.<sup>9</sup>

La aspiración de Lukács parece ser la de fusionar a Dios y a la comunidad en un colectivismo religioso que sea la negación más total de la sociedad burguesa moderna, individualista y basada en el egoísmo racionalista/calculador. Por otra parte, a sus ojos, tan sólo una colectividad de este tipo es capaz de producir una cultura y un arte auténticos, orgánicos, profundos. Según Max Weber, que frecuentemente debatía con él estas cuestiones, “Una cosa se hizo evidente para Lukács cuando contempló las pinturas de Cimabué [...] que la cultura no puede existir más que en confrontación con valores colectivistas”.<sup>10</sup> Un pasaje de la primera gran obra de Lukács (*Historia del drama moderno*, 1911) desarrolla precisamente esta tesis, y esboza, al respecto, un paralelismo sorprendente entre el socialismo y el catolicismo, como movimientos colectivistas creadores de *Kultur*:

El sistema del socialismo y su visión del mundo, el marxismo, constituyen una síntesis; la síntesis más despiadada y

---

9 L. Goldmann, *Le Dieu Caché, étude sur la vision tragique dans les “Pensées” de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955, p. 40. [Existe traducción al español, *El hombre y lo absoluto*, Planeta Agostini, Barcelona, 1986]

10 Cit. en *On Max Weber*, cit.

rigurosa, quizá, desde el catolicismo de la Edad Media. Sólo podrá expresarla, cuando llegue el momento de darle una expresión artística, una forma tan severa y rigurosa como el arte auténtico de este último (pienso en Giotto, en Dante), y no el arte puramente individual, que lleva el individualismo hasta sus matices más extremos, producido por los tiempos actuales.<sup>11</sup>

La *Kultur*, la *Gemeinschaft*, la religión y el socialismo se nos muestran, de este modo, en la visión del mundo del joven Lukács, como vasos comunicantes, como sustancias espirituales asociadas por una afinidad electiva, que se oponen radicalmente al mundo llano, trivial, *entzaubert* de la sociedad burguesa. El ligamen entre la crítica ético-cultural del capitalismo y la nostalgia de la Iglesia medieval aparece ya, muy explícitamente, en el romanticismo alemán de comienzos de siglo, especialmente en Novalis. No cabe duda de que Lukács se sentía cercano a esta problemática; en 1907-1908 había redactado el plan de una obra titulada *Die Romantik des XIX Jahrhunderts*, y había tomado abundantes notas sobre Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, etc.<sup>12</sup>

Sería erróneo concluir que Lukács se sintiera espiritualmente unido a la Iglesia católica o a cualquier religión determinada. Le atraen tanto los místicos cristianos de la Edad Media como la filosofía religiosa rusa moderna, la religión hindú como el misticismo judío. El objeto de su búsqueda es una cierta forma de espiritualidad más que una Iglesia o un dogma religioso en el sentido estricto; se

---

11 G. Lukács, *A Modern drama története*, Franklin, Budapest, 1911, vol. II, pp. 156-57, citado por F. Feher, "Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács", en *Die Seele und das Leben*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 27.

12 Cf. G. Markus, "Lukács 'erste' Aesthetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács", en *Die Seele...*, p. 195.

trata de una estructura significativa compleja y contradictoria, que no deja de parecerse a lo que él mismo designa como “religión atea”.

Por la misma época (1911), empieza a escribirse con Martin Buber y a sacar extractos de sus obras sobre el clasicismo (*La leyenda del Baalschem e Historias del Rabí Naehmann*); en una de estas cartas a Buber, Lukács confiesa que la lectura de su libro sobre el Baalschem ha sido “inolvidable” (hemos podido consultar estas cartas en el Archivo Lukács de Budapest). No es casual que Lukács vaya a interesarse por Buber —la correspondencia entre ambos se mantendrá hasta 1921—, ya que en el pensamiento de éste encontramos, precisamente, un intento de combinar un socialismo comunitario inspirado en los utópicos del siglo XIX con un renacimiento religioso-místico. El poeta húngaro Bela Balasz, que era, por entonces, el mejor amigo de Lukács, escribe, al respecto, en su diario íntimo (en 1914): “La grande y nueva filosofía de Gyuri. El Mesianismo [...] Gyuri ha descubierto en él al judío. La secta chasídica. Baal Schem”.<sup>13</sup> Sería superficial, sin embargo, considerar este interés de Lukács como signo de una verdadera “conversión” al judaísmo. En 1911, escribirá un artículo sobre el misticismo judío en la revista húngara *Szellem* (“Espíritu”) en el que insiste en la profunda afinidad entre el Baal Schem, los Vedas, el Maestro Eckhart y Böhme.<sup>14</sup> Lo que le interesa del chasidismo no es su aspecto específicamente judío, sino su dimensión mística universal.

Por lo demás, en el mismo momento en que escribe este artículo, llena cuadernos enteros de notas sobre las obras de los místicos cristianos S. Frank, el Maestro Eckhart, Dionisio el Areopagita, etc. (Cuadernos «F» y «C» en el Archivo Lukács de Budapest); es también probable que al

---

13 B. Balasz, “Notes from a Diary (1911-1921)”, en *New Hungarian Quarterly*, n° 47, 1972, p. 173.

14 G. Lukács, “Zsido Miszticizmus”, en *Szellem*, n° 2, 1911, pp. 256-57.

mismo tiempo esté estudiando la religión hindú, especialmente el misticismo brahmánico, del que se encuentran señales en sus escritos.

Uno de los elementos comunes que busca Lukács en estas distintas corrientes místicas es, sin duda, su rechazo radical del mundo, y la tentativa de trascenderlo mediante un milagro. Su diálogo literario *Von der Armut am Geiste* (“De la pobreza del espíritu”), de 1912, traduce esta aspiración intensa y desesperada; el personaje central del diálogo (que acaba suicidándose) proclama apasionadamente su asco por una existencia mediocre: “ya no puedo soportar la falta de claridad y de honestidad [...] de la vida ordinaria”. La claridad y la honestidad de una vida auténtica no pueden existir más que por la Bondad (*Güte*), que es un don de la gracia: “La Bondad es milagro, gracia, redención”. Esta gracia, sin embargo, está reservada a los pobres de espíritu —tema al que vuelve Lukács tanto en el Maestro Eckhart (véase su sermón *Beati pauperes spiritu*) como en la doctrina de la gracia (*bhakti*) del misticismo hindú—, de los que el príncipe Mischkin (el “idiota” de Dostoievski) es, a sus ojos, el más chocante y puro de los ejemplos.<sup>15</sup>

En realidad, la referencia decisiva para el pensamiento religioso de Lukács no es el misticismo católico, judío o hindú, sino, en mucha mayor medida (como para todo el círculo Max Weber), la espiritualidad *rusa* y, especialmente, Dostoievski. Bloch y él estaban, en esa época, literalmente fascinados por la literatura y la filosofía religiosas, y su reino colectivista-religioso sobre la tierra lo concebían como “una vida en el espíritu de Dostoievski”.<sup>16</sup> Sólo puede entenderse esta atracción eslavófila en ellos, igual que en los demás miembros del círculo, refiriéndola a su

---

15 G. Lukács, “Von der Armut am Geiset. Ein Gespräch und ein Brief”, *Neue Blätter*, zweiten folge, Heft 5-6, Berlin, 1912, p. 83.

16 Testimonio de Paul Honigsheim, *On Max Weber*, p. 91.

repulsión ante el mundo individualista y *seelenlos* de la sociedad industrial de Europa occidental.

En una reseña de un libro del místico ruso Soloviev, escrita en 1916, Lukács subraya, en una referencia transparente a Tolstoi y Dostoievski, que

los escritores de importancia histórica mundial de Rusia pretenden superar el “individualismo europeo” (con la anarquía, la desesperación, la ausencia de dios que de él resulta), sobreponerse a él desde lo más profundo de uno mismo, y colocar, en la fortaleza conquistada, un hombre nuevo y, con él, un mundo nuevo.<sup>17</sup>

Pero será sobre todo Dostoievski el que apasionará a Lukács, en la medida en que en él el misticismo eslavófilo, la “religiosidad atea” y el rechazo tajante de la civilización capitalista moderna alcanzan su paroxismo.

Durante los años de la primera guerra mundial, Lukács iniciará la redacción de una gran obra ético-filosófica sobre Dostoievski, de la que sólo podrá concluir la introducción, publicada en 1916 bajo el título de *La teoría de la novela*. No se habla de Dostoievski más que en los últimos párrafos de esta obra, y en ellos se le presenta como el profeta de un mundo nuevo, como anunciador de una nueva época de la historia mundial. El plan original del libro sobre Dostoievski y el cuaderno de notas preparatorio que Lukács había redactado en 1915-17 (ambos descubiertos recientemente en Heidelberg) contienen una serie de observaciones sobre la relación entre “La luz por venir (la aurora que comienza)”, la mística rusa y Dostoievski. El carácter mesiánico de su lectura del escritor ruso se manifiesta aún más claramente en un artículo de Lukács de 1916, relativo a un drama de su amigo Paul Ernst:

---

17 G. Lukács, “W. Solovjeff, Ausgewählte” Werke, Band II, Jena 1916”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLII, 1916-17, p. 978.



¿Y si pese a todo existiera un Dios? ¿Y si tan sólo hubiera muerto un solo Dios, mientras que otro, de un nuevo género, estuviera por venir? ¿Y si la oscuridad de nuestra carencia de objetivo no fuera más que la oscuridad de la noche entre el crepúsculo de un Dios y la aurora de otro? [...] ¿No habrá en nuestro abandono un grito de dolor y de nostalgia hacia el Dios por venir? Y, en este caso, ¿no será más esencial la luz aún débil que se nos muestra a lo lejos que el resplandor engañoso del héroe?... De esta dualidad han surgido los héroes de Dostoievski: junto a Nikolai Stavrogin, el príncipe Mischkin, junto a Iván Karamazov su hermano Alíoscha.<sup>18</sup>

En *La teoría de la novela*, Lukács define la época contemporánea con la célebre expresión de Fichte: “la época del pecado consumado” (*das Zeitalter des vollendeten Sündhaftigkeit*, que puede también traducirse por “la era de la perfecta culpabilidad”). Vuelve a esta cuestión en el cuaderno de notas sobre Dostoievski para preguntarse si semejante período no será una etapa necesaria de decadencia suprema antes de la redención; cita, al respecto, una observación del historiador marxista Max Beer, en su *Historia del socialismo*, sobre el mesianismo judío en los años que precedieron el advenimiento de Jesús (es decir, después de la caída del Templo y de la ocupación de Judea por los romanos): para los judíos, son el sufrimiento y la opresión totales las que convierten en evidente la llegada del Mesías.<sup>19</sup>

Naturalmente, esta religiosidad místico-mesiánica de Lukács tenía poco en común con la religión en el sentido habitual de la palabra; podía, en última instancia, presentarse bajo la imagen del *ateísmo*. Uno de los pasajes

---

18 G. Lukács, “Ariadne auf Naxos”, 1916, en *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*, Verlag Lechte, Emsdetten, 1974, p. 56.

19 G. Lukács, *Dostojewski-Notizen* MS inédito, p. 12. [Existe traducción al español, *Dostoyevski*, Biblioteca de Caracteres Literarios, Murcia, 2000]

más reveladores de este cuaderno de notas sobre (o relativo a) Dostoievski es aquél en que compara el ateísmo ruso, humanamente auténtico y profundamente *religioso*, con el ateísmo europeo occidental, “pervertido (egoísta) y mecánico (Niels Lyhne)”. Ahora bien, para él, el ejemplo más chocante y fascinante de este “ateísmo religioso” es el terrorista ruso Kaliayev, el poeta y militante narodnik que ejecutó, en 1905, sobreponiéndose a sus escrúpulos morales y a sus dilemas éticos, al gran duque Sergio, gobernador general de Moscú. En una de las notas del cuaderno, señala: “Habría que describir [...] al nuevo Dios, silencioso y necesitado de nuestra ayuda, y a sus creyentes (Kaliayev), que se consideran ateos. ¿No existen acaso tres niveles de ateísmo: 1) Niels Lyhne; 2) Iván Karamazov; 3) Kaliayev?”.<sup>20</sup> El escritor ruso Boris Savinkov, uno de los ideólogos del terrorismo populista, describe a Kaliayev en los siguientes términos:

Para los que le conocen íntimamente, tanto su amor a la revolución como su amor al arte están iluminados por una sola y misma llama: por un sentimiento religioso, un sentimiento inconsciente y tímido, pero robusto y profundo [...] Y lo que veía en esta acción (terrorista) no sólo era la mejor forma de lucha política, sino también un sacrificio moral, quizás, incluso, un sacrificio religioso.<sup>21</sup>

Es probable que Lukács descubriera la figura de Kaliayev hacia 1915, gracias a la lectura de la novela de Savinkov (publicada bajo el seudónimo de “Ropschin”) *El caballo amarillo* (1913), que se presenta en forma de diario

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>21</sup> B. Savinkov, *Souvenirs d'un terroriste*, Payot, París, 1931, p. 60. [Existe traducción al español, *Memorias de un terrorista*, Editorial Renacimiento, Buenos Aires, 1946] Savinkov subraya, al mismo tiempo, que Kaliayev no tenía nada en común con la religión establecida y que en el momento de su ejecución rechazó los auxilios de un pope.

del terrorista que ejecutó al gobernador general de Moscú. Es interesante observar que esta obra fue escrita bajo la influencia directa de Zinaida N. Gippius, escritora simbolista-religiosa, simpatizante del terrorismo narodniki y mujer del filósofo religioso-revolucionario Merezhkovski. El propio Merezhkovski saludará la obra de Savinkov como “el libro más ruso después de Tolstoi y Dostoievski”, y subrayará su importancia para comprender “la significación religioso-mística del problema de la violencia para el movimiento de liberación ruso”; la referencia a Dostoievski no es casual: para Merezhkovski, el personaje del *starets* Zósimo de *Los hermanos Karamazov* es una prefiguración del socialrrevolucionario narodnik.<sup>22</sup>

El apasionado interés de Lukács por Ropschin-Savinkov se transparenta en su correspondencia con Paul Ernst. En una carta del 28/3/1915, se menciona *El caballo amarillo* como un libro “que sería para mí muy importante leer (por la sicología del terrorismo ruso, sobre el que pienso escribir mucho, en relación con Dostoievski)”. Unas semanas más tarde (14/4/1915), le cuenta a Paul Ernst que su mujer (Jelena Andrejewna Grabenko, de origen ruso, que había participado en la lucha de los narodniki) le traducía los pasajes principales de la obra, que le parece un documento significativo del “problema ético del terrorismo”, y recomienda a su amigo la lectura de otro libro del mismo autor, *Lo que no ha sido* (1913). Paul Ernst leerá, efectivamente, esta obra, y escribirá una reseña de ella en la que manifiesta su desconfianza ante la cultura rusa; pero concluye con la siguiente afirmación, típica de la actitud de determinados intelectuales alemanes (y llevada a su cima mesiánica por Lukács): “En el torbellino caótico que es hoy el pueblo ruso, se ve ya que de Rusia vendrá un día una

---

<sup>22</sup>Véase al respecto J. Scherrer, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen (1901-1971)*, Ost-Europa Institut an der Freien Universität Berlin, Berlín, 1973, pp. 182-83.

nueva religión”. Sin embargo, es mucho más reticente que Lukács, y considera que la problemática del terrorismo, aun cuando tenga una cierta justificación en las condiciones rusas, tiene algo de “mórbido” (carta a Lukács del 28 de abril de 1915). En su respuesta, Lukács asume la defensa de los terroristas y de los revolucionarios en general, y justifica éticamente su comportamiento:

Veo, pues, en Ropschin [...] no un fenómeno mórbido, sino una nueva forma del viejo conflicto entre la primera ética (los deberes respecto a las instituciones) y la segunda ética (el imperativo del alma). El orden de las prioridades encierra siempre complejidades dialécticas específicas en el caso de los hombres políticos y de los revolucionarios, cuya alma no está vuelta hacia sí misma sino hacia la humanidad. En este caso, el alma debe sacrificarse para salvar el alma: en base a una moralidad mística, hay que convertirse en un despiadado *Realpolitiker*, y hay que violar el mandamiento absoluto [...] “No matarás”. En su última esencia, se trata, en el fondo, de un problema viejísimo, que quizá la Judith de Hebbel expresa del modo más riguroso: “Y si Dios ha interpuesto un pecado entre yo y mi acto, ¿quién soy yo para sustraerme a él?”.<sup>23</sup>

Se trata, una vez más, de la oposición entre el individualismo moral (burgués) y una ética colectivista-religiosa, de la que Rusia, desde la espiritualidad mística de Dostoievski hasta el “ateísmo” de Káliayev, es, a sus ojos, la expresión más coherente. En una de las notas de su cuaderno sobre Dostoievski, Lukács esboza una comparación entre tres culturas espirituales: “1) *La India*: Individualidad y desaparición. 2) *Alemania*: la propia alma —en relación con Dios. 3) *Rusia*: la propia alma —en la comunidad, deseada y creada por Dios, de las demás almas”.<sup>24</sup>

---

23 Cf. *Paul Ernst und Georg Lukács*, pp. 64-74.

24 *Dostojewski-Notizen*, p. 143.

En resumen: el itinerario mesiánico de Lukács durante los años 1910-1917 parte de la consideración de que la época contemporánea —y especialmente la guerra mundial, con su cortejo de horrores— es *das Zeitalter des vollendeten Sundhaftigkeit*. Esta decadencia suprema anuncia, para él, el próximo advenimiento de un nuevo Dios, la aurora de un mundo distinto, de una comunidad mística entre los hombres, un retorno al paraíso perdido o a la edad de oro cantada por los poetas épicos griegos (en la conclusión de *La teoría de la novela*, Lukács se pregunta si Dostoievski no será el Homero que anuncia este nuevo mundo épico), partiendo de Rusia y, especialmente, de sus mártires sacrificiales, los terroristas ateos-religiosos. En estas condiciones, no es nada sorprendente que la revolución rusa de octubre de 1917 se le muestre como el cumplimiento de esta ardiente esperanza mesiánica y como el comienzo del fin del “período del pecado consumado”.

Existe un testimonio crucial sobre la primera reacción de Lukács ante la revolución de octubre: en un texto escrito a finales de 1917, Paul Ernst le atribuye la siguiente declaración:

Herr von Lukács ha llamado la atención sobre la revolución rusa y sobre las grandes ideas que gracias a ella se hacen realidad. La revolución rusa [...] realiza los primeros pasos para llevar a la humanidad más allá del orden social burgués de la mecanización y la burocratización, del militarismo y el imperialismo, hacia un mundo libre, en el que de nuevo reina el Espíritu y en el que el Alma puede, al menos, vivir.<sup>25</sup>

Esta afirmación expresa, con una precisión cristalina, el mesianismo de Lukács, compuesto de una combina-

---

25 P. Ernst, “Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács”, 1917, en *Paul Ernst und Georg Lukács*, p. 138.

ción *sui generis* de la crítica cultural neorromántica del capitalismo con una espiritualidad semirreligiosa y con una aspiración revolucionaria orientada al cambio social. Añadamos que incluso un conservador y un nacionalista alemán como Paul Ernst se verá atraído, en un primer momento, por el impulso de Octubre de 1917, al que considera, de modo parecido a Lukács, como continuación de la filosofía ético-social de Dostoievski; en 1918, escribirá: “Los bolcheviques quieren llevar a cabo hoy aquello que Dostoievski quería escribir a través de Alíóscha”.<sup>26</sup> Pero será sobre todo en Ernst Bloch donde se encuentre una interpretación tan intensamente mesiánica como la de Lukács de la revolución rusa. En *Geist der Utopie*, escrito en 1917, Bloch saluda “al consejo de obreros y soldados” que tiene por misión destruir “la economía monetaria y la moral del comerciante, el coronamiento de todo lo perverso del hombre”, y ve en el a “pretorianos que, ahora, en la revolución rusa, por primera vez instauran a Cristo como emperador”.<sup>27</sup>

Dostoievski escribía, en *Los hermanos Karamazov*, que el socialismo es “la torre de Babel que se levanta [...] para hacer que el cielo baje sobre la tierra”. En una conferencia que Lukács pronuncia en 1918, se reclama de la herencia ética de los anabaptistas, cuyo imperativo categórico era “hacer bajar de inmediato el reino de Dios sobre la tierra”, y se proclama partidario de una “revolución permanente contra lo existente como existente, como algo que no alcanza su ideal ético”.<sup>28</sup> El concepto de “revolución” está ahí

---

26 P. Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur*, p. 340.

27 E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1918, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971, pp. 298-99. Este pasaje se encuentra en un capítulo titulado, significativamente: “Karl Marx, der Tod und die Apokalypse”.

28 G. Lukács, “A konservatív es progresszív Idealizmus vitája”, *Huszadik-Szazad*, 1918.

todavía lejos de ser puramente social o político, conserva una carga ético-religiosa, milenarista, dostoevskiana.

En el curso del año 1918, el mesianismo de Lukács se “politiza” y se desplaza de una cultura o nación predestinada (Rusia) a una *clase social*, el proletariado. En un artículo escrito a finales de 1918, *El bolchevismo como problema moral*, considera al proletariado “portador de la redención social de la humanidad”, e incluso como “*clase mesías de la historia del mundo*”.<sup>29</sup> Habría que añadir que semejante estado de espíritu, sacrificial, mesiánico y apocalíptico, estaba presente, en aquel momento histórico privilegiado —en que parecía hundirse definitivamente el viejo mundo y anunciarse la aurora de una nueva era (1917-19)—, incluso en revolucionarios marxistas ortodoxos, como los comunistas espartaquistas alemanes de 1919. En el texto programático *¿Qué quiere la Liga de Espartaco?*, de diciembre de 1918 (justo en el momento en que aparecía el artículo de Lukács arriba mencionado), Rosa Luxemburg escribía: “La revolución proletaria no puede acceder a una total lucidez y madurez más que ascendiendo, paso a paso, peldaño a peldaño, el amargo Gólgota de sus propias experiencias [...]”; los enemigos del proletariado desean la muerte de la Liga Spartakus, que es la conciencia socialista de la revolución: “¡Crucificadla! Gritan los capitalistas, que tiemblan por sus cajas fuertes. ¡Crucificadla! Gritan los Judas-Scheidemann, que han vendido a los obreros a la burguesía y tiemblan por sus treinta denarios de dominación política”.<sup>30</sup> En cuanto a Karl Liebknecht, en su último escrito, “¡Pese a todo!”, escrito en enero de 1919, después del aplastamiento de la Comuna de Berlín, la vi-

---

29 G. Lukács, “A bolsevizmus mint erkölcsi problema”, *Szabat Gondolat*, 1918. Subrayado nuestro.

30 R. Luxemburg, *¿Qué quiere la liga de Espartaco?*, en *Textes*, Ed. Sociales, París, 1970, p. 238. [Existe traducción al español, *¿Qué quiere la Liga Espartaco?*, La Minga, Buenos Aires, 2009]

sión apocalíptica del futuro es explícita: “[...] se acerca le día de la redención. El día del juicio para los Ebert-Scheidemann-Noske y para los capitalistas [...] Los truenos [...] despertarán a las tropas de proletarios como lo harían las trompetas del Juicio Final, y los cuerpos de los combatientes asesinados resucitarán para pedir cuentas a los malditos”.<sup>31</sup> ¿Son simples metáforas literarias, o auténtico *pathos* mesiánico?<sup>32</sup> Sea lo que sea, la utilización de un simbolismo de este tipo es significativa de una cierta atmósfera espiritual y moral.

La identificación de Lukács con la lucha del proletariado, clase mesías de la historia, no es aún una aceptación del bolchevismo. El artículo de 1918 expresa algunas reservas importantes respecto a los revolucionarios rusos: ¿Cómo puede cumplirse la redención de la humanidad mediante la violencia y el terror? ¿Puede el bien surgir del mal? ¿Es posible “expulsar a Satán valiéndose de Belcebú”?<sup>33</sup> Este dilema moral lo resolverá Lukács unas semanas más tarde, adhiriéndose (en diciembre de 1918) al partido comunista húngaro, acto repentino que a sus amigos les pareció una especie de *conversión religiosa*.<sup>34</sup> Da explicaciones de ello en su primer artículo comunista, “Táctica y ética”, de enero de 1919, invocando, precisamente, la ética de la

---

31 En G. Badia, *Les Spartakistes*, Julliard París 1966 pp. 249-50. [Existe traducción al español, *Los espartaquistas*, Maldoror, Barcelona, 1971]

32 André Prudhommeaux, en un estudio sobre la revolución espartaquista de 1919, pretende que “la nueva religión” mesiánica de estos primeros comunistas superaba, con su identidad dramática, “los rigores imperativos del profetismo judío y los del cristianismo de las primeras Iglesias [...]” (A. Prudhommeaux, “La tragédie de Spartacus”, en *Spartacus et la Commune de Berlin*, 1918-19 Ed. Spartacus París, 1949, p. 115.)

33 G. Lukács, “A bolsevizmus...”, *op. cit.*, p. 311.

34 Según la poetisa húngara Anna Lesznai, “su conversión tiene lugar entre dos domingos: Saúl se convierte en Pablo”. Citado por D. Kettler, “Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-19”, *Telos* n° 10, 1971, pp. 68-69.



violencia en Kaliayev y en su ideólogo, Savinkov, que le atormentaba desde 1915:

Ropschin (Boris Savinkov), el jefe de los grupos terroristas durante la revolución de 1904-1906 [...] no ve la justificación del acto terrorista —esto es imposible—, sino su profunda raíz moral en el hecho de que éste sacrifique por sus hermanos no sólo la vida, sino también su pureza, su moral, su alma [...] Para expresar este pensamiento de la más alta de las tragedias humanas con las palabras, incomparablemente hermosas, de la Judith de Hebbel: "Y si Dios ha interpuesto un pecado entre yo y mi acto, ¿quién soy yo para sustraerme a él?"<sup>35</sup>

Encontramos en Ernst Bloch un itinerario sorprendentemente similar, especialmente en su *Thomas Münzer* (1921):

En determinadas épocas, el mal adquiere tales proporciones que tolerándolo [...] se lo acrecienta, se lo refuerza, o, es más, se lo provoca [...] En conflictos de esta especie, el que tolera el mal es por lo menos igual de culpable que el que reacciona efectivamente contra él; si este último corre el peligro de perder su alma poniendo la violencia al servicio de la piedad, al servicio del amor, puede al menos preguntarse aún, de modo auténticamente cristiano: "¿Qué importa la salvación de mi alma?"<sup>36</sup>

En aquel momento, sin embargo, los caminos de los dos amigos apocalípticos-dostoievskianos de Heidelberg empiezan a divergir: así como Bloch sigue refiriéndose a unas fuentes religiosas místicas, mesiánicas y heréticas —en

---

35 G. Lukács, "Taktik und Ethik", 1919, en *Werke*, Luchterland, Berlín, 1968, Band 2, pp. 52-53.

36 E. Bloch, *Thomas Münzer*, 1921, Julliard, 1964, p. 169. [Existe traducción al español, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2002]

*Thomas Münzer* se reclama de “la inmensa tradición” que abarca a los cátaros, los valdenses, los albigenses, Eckhart, los husitas, Münzer, los baptistas, Sebastián Frank, etc., Lukács, por su parte, exiliado en Viena, se convierte en uno de los principales dirigentes del partido comunista húngaro, y la problemática religiosa desaparece paulatinamente de su obra. Y cuando Lukács publica, en Moscú, diez años más tarde, una violenta diatriba contra el “reaccionario” Dostoiévski<sup>37</sup> (que Bloch jamás le perdonará), la ruptura ideológica entre ellos quedará consumada.

---

37 Se trata del artículo “Über den Dostojewski Nachlass”, *Moskauer Rundschau*, marzo de 1931. Véase al respecto nuestra entrevista con Ernst Bloch (1974), en anexo a nuestra obra *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, PUF, París, 1977, p. 295 [Existe una traducción al español, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukács 1909-19129)*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978]. La versión de Lukács sobre su divergencia es un tanto distinta, y, significativamente, sitúa en el centro del conflicto la cuestión del misticismo de Bloch; en conversaciones con sus discípulos, en Budapest (especialmente con György Markus), durante sus últimos años de vida, Lukács dio a entender que las relaciones entre ambos se enfriaron en los años 20, a partir de un escrito de Bloch sobre la filosofía de la religión de Hegel, impregnado de un “misticismo intolerable” (testimonio de G. Markus al autor). Es posible que Lukács se refiriera a la edición ampliada de *Geist der Utopie*, de 1923, en la que Bloch critica a Hegel refiriéndose al místico alemán Franz von Baader (*Geist der Utopie*, 1923, Suhrkamp, 1973, p. 231)

#### 4. LA DIALÉCTICA ENTRE CIENCIA SOCIAL E IDEOLOGÍA EN ROSA LUXEMBURG

¿Cómo puede el marxismo ser al mismo tiempo una doctrina revolucionaria, que expresa el punto de vista o la ideología de una clase social, y una teoría científica que aspira a la verdad objetiva? Esta pregunta epistemológica decisiva sigue, todavía hoy, suscitando debates en el seno del pensamiento marxista, siendo el ejemplo más reciente la polémica en torno a las tesis de Althusser.

Nos parece que Rosa Luxemburg aporta a este debate una contribución importante, que se caracteriza por un rigor y una coherencia profunda y que nunca se ha puesto suficientemente de manifiesto.

Para comprender la posición de Rosa Luxemburg, resulta necesario ante todo situarla en relación con la de sus contemporáneos en el seno de la socialdemocracia alemana, especialmente con la de su principal adversario político y científico: Eduard Bernstein.

El fundamento metodológico del pensamiento de Bernstein es una combinación notablemente articulada entre Kant y Comte. Se trata para él de disolver y de descomponer el socialismo científico —síntesis dialéctica entre ciencia y revolución— en una ética “socialista” inspirada en los Principios Eternos de la Justicia y en el Imperativo Categórico de Kant, de un lado, y en una ciencia económica y social empírica, neutra y positivista, de otro. Así se separan los juicios de valor (éticos) de los juicios fácticos (científico-positivos), que habrían estado confundidos en Marx. Será partiendo de esta teoría de la ciencia como Bernstein criticará el carácter *tendencioso* y *partidista* del pensamiento de Marx; según su opinión, habría en la obra de Marx análisis que estarían “exentos de prejuicios”, pero “desde el momento en que Marx aborda la cuestión del

objetivo final”, dejaría de ser científico para convertirse en “prisionero de una doctrina”.<sup>1</sup>

En el curso de una conferencia en 1901, Bernstein pondrá en duda la posibilidad misma de un socialismo científico, que le parece contener una contradicción, “la ciencia no podría ser tendenciosa. En tanto que conocimiento de aquello que es, no pertenece a ninguna clase ni a ningún partido”.<sup>2</sup> ¿Cómo podría, pues, el socialismo ser científico, siendo como es la expresión de un interés partidista, de un interés de clase?

En su polémica contra Bernstein y los neo-kantianos, Kautsky hará la defensa de Marx, pero acepta en realidad la problemática bernsteiniana de la separación entre la “ética” por un lado y la ciencia por otro. En su libro *Ética y concepción materialista de la historia*, de 1906, se sitúa, en última instancia, en un nivel metodológico muy próximo al de su adversario, a la vez que intenta lavar a Marx de la acusación de “tendenciosidad”: “incluso para un hombre como Marx, se hace sentir el efecto de un ideal moral en la búsqueda científica. Pero él siempre se esfuerza, y con razón, por excluirlo en la medida de lo posible. En la ciencia, efectivamente, el ideal moral se convierte en fuente de errores cuando pretende querer indicarle sus fines”.<sup>3</sup>

En realidad, tras este debate un tanto confuso en torno a lo “ético” y lo “ideal” se esconde un problema mucho más extenso e importante: el de la relación entre el punto de vista de una clase social, su visión del mundo, su “ideología” (en sentido amplio), y el conocimiento científico de la

---

1 E. Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Fontamara, Barcelona, 1975, p. 162.

2 E. Bernstein, *Wie ist der Wissenschaftlichen Sozialismus möglich?*, Verlag der sozialistischen Monatshefte, Berlín, 1901, pp. 20, 37.

3 K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la Historia*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1975, p. 135.

sociedad, y en particular el problema del vínculo epistemológico entre marxismo y proletariado.

Algunos años más tarde, tanto Kautsky como sus colegas austromarxistas harán explícita su posición sobre el particular, adoptando una posición fuertemente teñida de positivismo. Para Kautsky, en *La concepción materialista de la historia*, 1927, el marxismo, en tanto que “doctrina puramente científica, no está en ningún modo vinculado al proletariado”,<sup>4</sup> mientras que Max Adler proclama con tranquilidad que “el marxismo es, como toda ciencia, completamente apolítica, si por ello se entiende una ausencia de toma de postura de partido político”.<sup>5</sup>

Al revés que Kautsky, Rosa Luxemburg, en su crítica a Bernstein, pondrá en cuestión el fundamento mismo de su posición. En su folleto de 1899, *Reforma o revolución*, desarrolla una crítica radical del cientificismo pretendidamente no clasista y por encima de los partidos:

Bernstein no quiere oír ni hablar de ninguna “ciencia de partido”, o, mejor dicho, de una ciencia de clase, así como tampoco de un liberalismo de clase o de una moral de clase. Se cree que representa una ciencia general humana abstracta, un liberalismo abstracto, una moral abstracta. Pero como la sociedad real está constituida por clases, con intereses, aspiraciones, y concepciones diametralmente opuestos, resulta de momento pura fantasía, puro autoengaño, hablar de una ciencia general humana en cuestiones sociales, hablar de un liberalismo abstracto, de una moral abstracta. Lo que Bernstein tiene por su ciencia, democracia y moral universalmente humanas, no es sino la ciencia, la democra-

---

4 K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Dietz, Berlín, 1927, II, p. 681.

5 M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1930, Europa Vetiat, Wien, 1964, p. 23.

cia y la moral dominantes, es decir, la ciencia burguesa, la democracia burguesa, la moral *burguesa*.<sup>6</sup>

Así pues, para Rosa Luxemburg, no sólo las ideologías morales y políticas, sino también las ciencias sociales están inevitablemente comprometidas en la lucha de clases. La ciencia de la sociedad está necesariamente vinculada al punto de vista y a los intereses de una clase social, y solamente en un futuro, en una sociedad sin clases, podrá pensarse en una ciencia social no partidista, “universalmente humana”. En la medida en que distingue las ciencias de la sociedad de las ciencias de la naturaleza, Rosa Luxemburg se libera, de un lado, de la hipoteca positivista y, de otro, evita la trampa de una exagerada ideologización de las ciencias naturales.

Esta afirmación no es para ella una simple cuestión de principio; en su *Introducción a la Economía Política* muestra cómo, en una ciencia social concreta, “los caminos del conocimiento burgués y los del conocimiento proletario se dividen” en torno a todas las cuestiones, incluidas aquellas que a primera vista puedan parecer abstractas e indiferentes para las luchas sociales.<sup>7</sup>

Esto no quiere decir que los “caminos del conocimiento burgués” no puedan desembocar en resultados científicos importantes. Rosa Luxemburg insiste en el valor de los descubrimientos científicos de los fundadores de la economía política (Quesnay, Boisguillebert, Adam Smith, Ricardo), quienes se atrevieron a mostrar el capitalismo en su “desnudez clásica”, y ella opone esta “verdadera ciencia” de los grandes antepasados a la “masa amorfa” de los epí-

---

6 R. Luxemburg, “¿Reforma social o revolución?”, en *Escritos Políticos*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 128.

7 R. Luxemburg, *Introducción a la Economía Política*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1974, p. 49.

gonos burgueses contemporáneos.<sup>8</sup> Partiendo de los análisis de Marx en *Teorías de la Plusvalía* sobre la historia de la ciencia económica, muestra la estrecha relación entre ésta y la historia social real, la historia de la lucha de clases: “Dentro de un paralelismo estricto con sus transformaciones *políticas*, la burguesía tampoco es portadora en la economía política de la investigación científica más que cuando lucha contra la sociedad feudal; desde el momento en que se vuelve contra la clase obrera en ascenso, cae inmediatamente en la vulgaridad y en la apología”.<sup>9</sup>

Por otra parte, la relación de Marx con sus predecesores es aprehendida por Rosa Luxemburg como un vínculo complejo y contradictorio, de continuidad y ruptura al mismo tiempo; no se trata de un “corte epistemológico” entre un pensamiento puramente ideológico (“los clásicos” y “la ciencia” de Marx (ver Althusser)), sino de una *superación* de los límites de la ciencia burguesa por medio de “los portavoces del proletariado moderno” que han “fabricado sus armas mortales” a partir de los descubrimientos científicos de Smith y Ricardo.<sup>10</sup> Dicho de otro modo: “las leyes de la anarquía capitalista y de su futuro ocaso desarrolladas por Marx no son sino una continuación de la economía política creada por los sabios burgueses, pero una continuación que, en sus resultados finales, se contrapone del modo más agudo a los puntos de partida de aquélla”.<sup>11</sup> Esta *continuidad* parcial entre Marx y la economía política burguesa introduce implícitamente un problema clave para la epistemología marxista: la autonomía relativa de la ciencia de la sociedad con respecto de las clases sociales. Volveremos sobre ello.

---

8 *Ibíd.*, pp. 59-60.

9 R. Luxemburg, “Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx”, 8.1.1905, en *Gesammelte Werke*, 1/2, Dietz, Berlín, 1970, p. 472.

10 R. Luxemburg, *Introducción a la Economía Política*, *op. Cit.*, p. 59.

11 *Ibíd.*

¿Por qué el marxismo ha podido realizar esta *Aufhebung* (conservación-negación-superación) de la ciencia burguesa?

El pensamiento de Marx representa “en el terreno de la filosofía, de la historia y de la economía, el punto de vista histórico del proletariado”; los marxistas son, en última instancia, los “ideólogos de la clase obrera”.<sup>12</sup>

El término *ideología* en Rosa Luxemburg (al igual que en Lenin) no es, como para el joven Marx de *La ideología alemana*, sinónimo de imagen invertida y falsa de la realidad, sino que designa simplemente *una forma de pensamiento vinculado en su estructura significativa, al punto de vista de una clase social*; por consiguiente, no es contradictorio ni con *ciencia*, ni con *conocimiento verdadero*.

Según Rosa Luxemburg, “un vínculo particular existe entre la economía política como ciencia y el proletariado moderno como clase revolucionaria”. Precisamente porque Marx se sitúa en el punto de vista del proletariado revolucionario y de su ideología socialista, porque se encuentra en “un observatorio más elevado” (*höheren Warte*), puede, en su análisis científico del capitalismo, “aprehender los límites de las formas económicas burguesas”.<sup>13</sup> Esta metáfora topológica de Rosa Luxemburg es, según nuestra opinión, particularmente afortunada; permite entender la diferencia existente entre la ciencia de Marx y la de los economistas burgueses no como una división entre la pura luz científica y las tinieblas ideológicas, sino como dos observatorios, dos promontorios, dos montañas *elevadas de forma desigual* con respecto al mismo paisaje, cada cual con su área de visibilidad, con su horizonte, donde la más alta, evidentemente, es capaz de abarcar más con

---

12 R. Luxemburg, “Karl Marx”, 1903, y “Stillstand und Fortschritt des Marxismus”, 1903, en *Gesammelte Werke*, 1/2, pp. 367, 375.

13 R. Luxemburg, “Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx”, 1905, en *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 469.



su mirada y de superar los límites de los niveles inferiores. Esta metáfora permite también dar cuenta de la posibilidad, para un economista burgués, de descubrir un cierto número de verdades científicas dentro del área de visibilidad definida por su horizonte ideológico, dentro del espacio teórico estructurado por su punto de vista de clase (consciente o no). La ciencia económica no es, pues, en absoluto *reductible* a su zócalo social e ideológico, sino que este último determina los *límites* del conocimiento situado en una determinada perspectiva de clase.

Esta imagen de Rosa Luxemburg abre, además, el camino a una comprensión de las condiciones históricas concretas que explican el advenimiento del marxismo y su lugar en el desarrollo de la ciencia económica: no el “Fiat Lux” milagroso de un genio individual, sino la expresión científica de un nuevo punto de vista, el del proletariado moderno, que provoca la irrupción de un “observatorio más elevado”, y que crea la posibilidad objetiva de un conocimiento más amplio y más avanzado de la realidad social.

Es obvio que queda por demostrar *por qué* el punto de vista del proletariado pone una superioridad epistemológica, por qué el marxismo se sitúa a un nivel superior de comprensión científica. En su polémica con Bernstein, Rosa Luxemburg aporta algunos elementos esenciales para una respuesta coherente a esta pregunta:

1) La diferencia entre Marx y Ricardo o Smith no se evidencia sólo en las respuestas a preguntas comunes, sino en un nivel bastante más profundo: las *preguntas*, los *problemas* mismos, son nuevos en Marx.

2) Lo que permite a Marx plantear estas cuestiones nuevas y así “descifrar los jeroglíficos” de la economía capitalista, es su posición *historicista*, su percepción de los *límites* históricos del capitalismo, su superación de la posición naturalista y eternista de los clásicos.

3) Precisamente porque se sitúa en una perspectiva socialista-proletaria Marx ha podido dar cuenta de este carácter transitorio y perecedero del capital, invisible en el campo teórico burgués.

4) Lejos de ser contradictoria con el conocimiento de la verdad, la ideología socialista, el punto de vista de clase del proletariado, favorece la comprensión científica de la sociedad. El socialismo científico resulta de la indisoluble unidad dialéctica entre ambas dimensiones:

¿Cuál fue la llave mágica de Marx, la que le abrió precisamente los secretos más íntimos de todos los fenómenos capitalistas, con la que pudo resolver con facilidad rayana en el juego problemas cuya existencia ni siquiera pudieron intuir los grandes espíritus de la economía burguesa clásica, como Smith y Ricardo? Pues no fue otra sino la concepción de la economía capitalista en su conjunto como fenómeno histórico, y no sólo hacia atrás, como en el mejor de los casos lo entendió la economía clásica, sino también hacia adelante, no sólo en relación con el pasado económico feudal, sino también en relación con el *futuro socialista* [...] Precisamente y no sólo por haberse enfrentado Marx desde un principio en tanto que socialista, es decir, *partiendo de un punto de vista histórico*, a la economía capitalista pudo descifrar sus jeroglíficos, y por haber hecho de la perspectiva socialista punto de partida del análisis económico de la sociedad burguesa pudo, viceversa, fundamentar científicamente el socialismo.<sup>14</sup>

Partiendo de estas reflexiones de Rosa Luxemburg se podría esbozar un paralelismo entre la superioridad de la economía política clásica en relación con las doctrinas económicas feudales, por un lado, y la de Marx sobre los economistas burgueses, por otro: en ambos casos el pun-

---

14 R. Luxemburg, "¿Reforma social o revolución?", en *Escritos Políticos*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 102.

to de vista de la clase revolucionaria (la burguesía en el siglo XVIII y principios del XIX, el proletariado a partir de mediados del XIX) ha favorecido un conocimiento más profundo y más científico de las relaciones económicas y sociales, superando las concepciones conservadoras y ahistóricas de los ideólogos del orden establecido.

Es necesario, sin embargo, señalar que para Rosa Luxemburg la relación entre proletariado y ciencia presenta una característica muy particular, que le es específica como clase revolucionaria: “Dado que [...] el esclarecimiento en torno a las leyes del desarrollo fue necesario para la lucha de clases proletaria, ésta ha fertilizado (*befruchtend gewirk*) la ciencia social, y el monumento de esta cultura espiritual es [...] la doctrina de Marx”.<sup>15</sup> Por desgracia, Rosa Luxemburg no desarrolla esta idea, que nos parece muy rica e importante, y que permite precisamente aprehender la naturaleza única de la relación entre clase obrera y verdad científica: contrariamente a la burguesía revolucionaria, llevada al poder por el desarrollo “espontáneo” del capitalismo, el proletariado sólo puede triunfar en su lucha a través de una *acción consciente* que implique el conocimiento objetivo de la realidad social.<sup>16</sup>

Desde Max Weber, la ciencia social burguesa ha acusado siempre al marxismo de no haberse aplicado a sí mismo, de no analizar su propio status epistemológico, de no utilizar sobre sí mismo los mordaces instrumentos teóricos que le sirven para desenmascarar a sus adversarios: el materialismo histórico, la teoría de las ideologías de clase, etc.

---

15 R. Luxemburg, “Stillstand und Fortschritt im Marxismus”, en *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 367. Rosa Luxemburg insiste en el hecho de que esta actividad creadora del proletariado se ejerce solamente en el ámbito de las ciencias sociales.

16 G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pp. 44-45.

Un tal reproche no está totalmente desprovisto de fundamento en relación con ciertas corrientes marxistas, representadas por Kautsky y otros partidarios de un marxismo “puramente científico”, sino “apolítico” (Max Adler), pero deja ciertamente de tener sentido en relación con Rosa Luxemburg, quien pone explícitamente en evidencia las condiciones sociales e históricas del marxismo y se propone precisamente aplicar el método marxista a la obra de Marx. Así, después de haber insistido acerca de la historicidad de todos los problemas sociales, económicos, políticos e ideológicos, está abocada a plantear el problema de los *límites históricos del marxismo mismo*; los pensadores burgueses, describe con ironía, buscan en vano desde hace mucho tiempo una forma de superar el marxismo, y no comprenden que el único y verdadero medio se encuentra en el seno de la doctrina marxista misma: “Histórica hasta el final, no pretende tener más que una validez limitada en el tiempo. Dialéctica hasta el final, lleva en sí misma el germen cierto de su propia superación”. La teoría de Marx corresponde concretamente a un período determinado del desarrollo económico y político: el paso del capitalismo al socialismo en la historia de la humanidad.<sup>17</sup> Solamente cuando esta etapa se haya superado, cuando el comunismo sea realidad, y las clases sociales hayan desaparecido, se podrá ir más allá del horizonte intelectual representado por el marxismo.

Es interesante recordar, en este contexto, el párrafo de *Reforma o revolución* en el que Rosa Luxemburg afirma, contra Bernstein, que una ciencia general humana en cuestiones sociales es “*de momento* pura fantasía, puro autoengaño”.<sup>18</sup> La expresión “de momento” sugiere la posibilidad, en una sociedad sin clases, de una ciencia social

---

17 R. Luxemburg, “Karl Marx”, 1903, en *Gesammelte Werke*, 1/2, p. 377.

18 R. Luxemburg, “¿Reforma social o revolución?”, en *Escritos Políticos*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 128. (Subrayado M. L.)

sin referencias ideológicas y sin punto de vista de clase. En esta ciencia de la sociedad comunista, el problema de la objetividad del conocimiento se planteará en términos radicalmente nuevos.

Esta tesis de la historicidad del marxismo será retomada más tarde por otros pensadores marxistas, especialmente por Lukács y Gramsci. En sus *Quaderni del Carcere*, Gramsci subraya que la filosofía de la praxis “se concibe a si misma historicísticamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico”.<sup>19</sup> Resulta difícil saber si Gramsci fue directamente inspirado por los escritos de Rosa Luxemburg, pero la similitud de ambas problemáticas es innegable.

En realidad, sólo partiendo de esta concepción de si mismo puede el materialismo histórico llegar a ser un método de explicación coherente de las formas de la ideología, del pensamiento y del conocimiento social, un método que no admita excepción y no se sitúe a sí mismo al margen de la totalidad histórico-social. Toda otra concepción no puede desembocar (como en el caso de los estructural-marxopositivistas) sino en el desplazamiento de la ciencia de la sociedad en general y del marxismo en particular fuera del proceso histórico y del movimiento social global.

---

19 A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Lautaro, 1958, p. 98.



## 5. LUKÁCS Y ROSA LUXEMBURG: LA TEORÍA DEL PARTIDO

El diálogo con el pensamiento de Rosa Luxemburg ocupa un lugar central en la obra de Lukács entre 1917 y 1923. La afinidad metodológica de uno y otra es innegable, y, más allá de las divergencias reales (y de las polémicas de Lukács), se desprende una problemática común cuyo eje fundamental es la cuestión de la relación partido/masas, o, por emplear la terminología de la época, “la cuestión organizativa”.

Lukács empezó a leer las obras de Rosa Luxemburg hacia 1917. Habiendo condenado siempre las corrientes oficiales de la socialdemocracia, tanto en versiones “ortodoxas” (Kautsky) como revisionistas, encontrará, en algunos de los escritos de Rosa, un eco de su ideología ético-revolucionaria (radicalmente anticapitalista, antiparlamentaria y antiburguesa). Por otra parte, las tesis de Rosa Luxemburg sobre los movimientos espontáneos de las masas y sobre los límites de las estructuras organizativas se combinarán, en él, con las ideas sindicalistas revolucionarias que ha tomado de Erwin Szabo. Su ideología, en los años 1919-28, es considerablemente confusa, con una fusión inestable y explosiva de Marx, Hegel, Fichte, Dostoievski, Sorel y Rosa Luxemburg. Tan sólo hacia 1921-22 quedará superada esta transición ideológica, y Lukács se situará sólidamente en el terreno del materialismo histórico.

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács analiza el pensamiento de Rosa Luxemburg en tres capítulos: “Rosa Luxemburg como marxista” (enero de 1921); “Observaciones críticas acerca de la Crítica de la revolución rusa de Rosa Luxemburg” (enero de 1922); y “Observaciones de método acerca del problema de la organización” (septiembre de 1922). Como veremos, entre el primer ensayo y los otros dos se produce un cambio considerable en el pensamiento

de Lukács respecto a Rosa, cambio que trataremos de explicar a través de su marco histórico concreto.

En el capítulo “Rosa Luxemburg como marxista”, Lukács toma en consideración, sobre todo, los escritos económicos de Rosa Luxemburg (especialmente *La acumulación de capital*), en sus aspectos metodológico y político-social, y los defiende apasionadamente contra el “marxismo vulgar” de sus críticos (Otto Bauer, etc.). Lukács, partiendo de la tesis central de *La acumulación de capital*, es decir, la de que una acumulación capitalista ilimitada es imposible, deduce de ella “la certidumbre teórica de la revolución social que se aproxima”. Esta problemática de la revolución socialista inevitable (por razones económicas) es característica en los escritos de Rosa Luxemburg anteriores a 1914. Con la catástrofe del movimiento obrero provocada por la guerra, Luxemburg formulará la cuestión, en el folleto de *Junius*, en unos términos más abiertos y más dialécticos: la crisis económica y política del capitalismo puede llevar al socialismo o a la barbarie. La revolución social no es una “certidumbre teórica” *a priori*, sino una *posibilidad objetiva*. Como veremos, la posición de Lukács al respecto evolucionará también en esta dirección a partir de 1921.

La idea de un vínculo decisivo entre crisis económica y explosión revolucionaria se manifiesta en Lukács bajo la forma de la siguiente tesis, que atribuye a Rosa Luxemburg.

[...] el lado práctico, activo, de la conciencia de clase, su verdadera esencia, no puede ser visible según su auténtica fisonomía más que si el proceso histórico exige imperiosamente su vigencia, más que si una crisis aguda de la economía lo mueve a la acción. En otro caso, y de acuerdo con la crisis



permanente latente del capitalismo, él mismo es teórico y latente.<sup>1</sup>

Lukács termina esta observación con la siguiente nota: “Rosa Luxemburg, *Huelga de masas*”. Sin embargo, la tesis de Luxemburg en esta obra es notablemente distinta: para ella, no es la *crisis económica*, sino que es la *praxis revolucionaria política* la que transforma la conciencia latente en conciencia activa: “En la revolución, cuando la masa misma comparece en la escena política, la conciencia de clase se hace práctica, activa”.<sup>2</sup>

Encontramos, pues, en Lukács una inflexión de las tesis de Luxemburg en un sentido profundamente “economista”. Esto se manifiesta igualmente en el siguiente pasaje del ensayo, en el que atribuye a Luxemburg una teoría económica de la espontaneidad que él aprueba sin reservas:

No es casual que precisamente Rosa Luxemburg, la cual reconoció antes que muchos otros y con mayor claridad la naturaleza espontánea de las acciones revolucionarias de las masas (con lo cual, por supuesto, no hizo sino subrayar otro aspecto de la afirmación, ya estudiada, de que esas acciones se producen necesariamente por la necesidad del proceso económico), haya puesto también en claro, antes que muchos otros, la función del partido en la revolución.<sup>3</sup>

Este pasaje exige varias observaciones:

---

1 G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 44.

2 R. Luxemburg, Massenstreik, Partei und Gewerkschaften, en *Politische Schriften*, Reclam, Leipzig, 1970, p. 194 [Existe traducción al español, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Pasado y Presente, Córdoba, 1970]

3 G. Lukács, *Historia...*, *op. cit.*, p. 45.

a) Para Rosa Luxemburg, la espontaneidad revolucionaria no era necesariamente producto de un “proceso económico”. En *Huelga de masas, partido y sindicatos*, pone de relieve cómo la revuelta espontánea y masiva de los obreros de Petrogrado empezó como acto de solidaridad (con los obreros despedidos por pertenecer a un sindicato) que se transformó, tras la matanza llevada a cabo por las tropas del zar, en “un acto de declaración de guerra revolucionaria contra el absolutismo”.<sup>4</sup>

b) La teoría según la cual las acciones de masas son esencialmente espontáneas sí pertenece, efectivamente, a Luxemburg. Falta saber quiénes son esos “muchos otros” que no han comprendido este carácter espontáneo ni el papel del partido en la revolución. ¿Se trata quizá de Lenin? En este ensayo, sólo se cita a Lenin una vez, como autor de *El estado y la revolución*. Más bien parece que la referencia sea sobre todo a Kautsky, Bebel, etc.; pero de cualquier modo queda claro que Lukács se identifica mucho más con la teoría luxemburguista del partido que con el leninismo.

Esta identificación se hace sentir especialmente en esta observación: “Rosa Luxemburg ha visto tempranamente que la organización es más consecuencia que presupuesto del proceso revolucionario [...]”.<sup>5</sup> Lukács deduce de esta tesis, típicamente “luxemburguista”, otra que quizá va más allá de la letra de los escritos de Rosa: “De las consignas adecuadas nacen orgánicamente los presupuestos y las posibilidades incluso de la organización técnica del proletariado combatiente”.<sup>6</sup>

Como veremos, estas concepciones organizativas, en su mayor parte, serán criticadas explícitamente en los otros

---

4 R. Luxemburg, *op. cit.*, pp. 149, 152.

5 G. Lukács, *op. cit.*, p. 45.

6 *Ibid.*, p. 46.

dos ensayos del libro, en los que se discute la teoría del partido de Rosa. En una curiosa nota a pie de página, escrita en 1922, que sigue inmediatamente a la observación sobre el papel del partido en la revolución, Lukács se distancia de las tesis de Rosa: “Sobre las limitaciones de su concepción cfr. los artículos ‘Observaciones críticas...’, etc., y ‘Observaciones de método acerca del problema de la organización’. Aquí nos limitamos a exponer el punto de vista de Rosa Luxemburg”.<sup>7</sup> Ahora bien, lejos de “limitarse a exponer”, Lukács sostiene sin reservas y vigorosamente el punto de vista de Rosa Luxemburg, la cual “reconoció antes que muchos otros y con mayor claridad” el espontaneísmo de los movimientos de masas, el papel del partido, la concepción de la organización-producto, etc.

Sabemos que varios de los ensayos de *Historia y conciencia de clase* fueron profundamente remodelados en función del cambio de opinión de Lukács acerca de distintos problemas políticos y metodológicos. El problema que se plantea es, pues, el siguiente: ¿Por qué Lukács, tras haber cambiado radicalmente su posición en relación a la teoría del partido de Rosa Luxemburg, no consideró oportuno remodelar el ensayo “Rosa Luxemburg como marxista”? Es más: ¿Por qué, al menos, no añadió una nota autocrítica, explicando que, en 1922, había superado sus opiniones de enero de 1921?; ¿Por qué pretende, contra toda evidencia, que su ensayo no es más que una “exposición” neutra del punto de vista de Rosa Luxemburg? Confesamos no tener una respuesta clara a estas preguntas. Quedémonos en que *Historia y conciencia de clase* contiene, en cuanto a la teoría del partido de Rosa Luxemburg, dos posiciones contradictorias, cosa que resulta más bien extraña en una obra que se caracteriza, en términos generales, por una notable coherencia.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 45.



En 1921 se publica en Viena una edición húngara de *Huelga de masas* (1906), de Rosa Luxemburg, con una introducción de Lukács. Es muy probable que este ensayo fuera escrito en la misma época que el ensayo “Rosa Luxemburg como marxista”, ya que en él se defienden posiciones totalmente análogas: una adhesión calurosa y sin reservas al conjunto de la obra económica y política de Rosa Luxemburg. Las concepciones organizativas de Lukács, o, mejor dicho, su “lectura” de las tesis de Rosa Luxemburg, se desarrollan en torno a la huelga de masas. Según Lukács, esta huelga se desarrolla “necesariamente de modo consecutivo al desarrollo económico”, y no es en absoluto una acción momentánea, organizada, preparada por anticipado. Por consiguiente, “la organización no es una premisa [...] sino la consecuencia de la huelga de masas, y, de este modo, de la revolución. La expresión del *Manifiesto Comunista* según la cual el proletariado se organiza, en clase por la revolución ha quedado claramente confirmada por la revolución rusa”.<sup>8</sup> El término de “revolución rusa” designa, en este texto, exclusivamente la revolución de 1905-1907 (que constituye el objeto del folleto de Rosa Luxemburg). Es significativo que el ensayo de Lukács no mencione en ningún momento la revolución de octubre, que es difícilmente explicable si se pasa por el tamiz de su interpretación socioeconómica.

Respecto a la cuestión clave del “espontaneísmo”, las posiciones expresadas en la introducción de Lukács corresponden, en lo esencial, a las del folleto de Rosa Luxemburg, del que se erige en defensor coherente y sistemático.

---

8 G. Lukács, Introducción a Rosa Luxemburg, *Támegstrajk*, Verlag der Arbeiter-Buchhandlung, Viena, 1921, pp. 3-9. Incluido en los apéndices del presente volumen.

El cambio de actitud de Lukács respecto a las concepciones organizativas de Luxemburg no se produce en 1922, sino mucho antes, unos pocos meses después del ensayo de enero de 1921 (“Rosa Luxemburg como marxista”). En dos artículos publicados en la revista *Die Internationale* (órgano teórico del PC alemán) hacia mayo-junio de 1921, Lukács critica, por primera vez, estas concepciones, en nombre de la teoría leninista del partido.

El marco histórico de esta polémica es la Acción de Marzo de 1921, tentativa fracasada del partido comunista alemán de desencadenar una ofensiva general a partir de una huelga en la región minera de Mansfeld. La Acción es criticada como aventurera por un ala del partido (Clara Zetkin, Paul Levi, que acaba siendo expulsado), y defendida ardorosamente por la mayoría del comité central (Ruth Fischer, Maslow, etc.). Lukács se pronuncia sin reservas en favor de la posición de los dirigentes del PC alemán, y critica severamente, en sus dos artículos, las posiciones tácticas defendidas por la minoría. Ahora bien, dado que Clara Zetkin se ampara en determinados textos de Rosa Luxemburg (y en especial en *Huelga de masas*) para caracterizar de “putschista” la táctica de la dirección del partido, Lukács descubre, de repente, que ha dejado de estar de acuerdo con las concepciones luxemburguistas.

En el primer artículo, “Espontaneidad de las masas, actividad del partido”,<sup>9</sup> afirma rotundamente que el debate en el seno del PC alemán no es más que un rebrote de la vieja confrontación entre Rosa y Lenin en 1904 en torno a los problemas organizativos del partido ruso.<sup>10</sup> No niega el valor de las tesis de Luxemburg acerca de la acción de masas, pero afirma que se trata de concepciones que

---

9 G. Lukács, “Espontaneidad de las masas, actividad del partido”, en *Die Internationale*, 3 de junio de 1921.

10 G. Lukács, “Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei”, en *Werke* 2, Luchterland Verlag, Neuwied, 1968, p. 135.

corresponden a la fase de la revolución burguesa. En la fase aguda de la revolución proletaria, la relación entre el partido y las masas no es ya aquella de la que hablaba Rosa Luxemburg en 1906: simple “aceleración” de un movimiento espontáneo que se cumple, en último análisis, independientemente del partido y de su iniciativa. Esta concepción del partido (Rosa-Zetkin) presupone un desarrollo “necesario e irresistible” (*zwangsläufig*) de la acción revolucionaria, en función de “leyes naturales” que el partido debe conocer y utilizar “precisamente del mismo modo que en la técnica se utilizan las leyes de la naturaleza correctamente estudiadas por las ciencias naturales”.<sup>11</sup>

Ahora bien, según Lukács, las “leyes naturales” de la economía sólo producen la *crisis*, y no su solución socialista; ésta depende de la acción consciente del proletariado. Si el proletariado se ve paralizado por el revisionismo, por la ideología menchevique en su seno, la crisis puede desembocar en “la caída común de las clases en lucha, la recaída en un estado de barbarie”.<sup>12</sup> La fórmula de “caída común de las clases en lucha” está tomada del *Manifiesto comunista*; la alternativa histórica entre socialismo y barbarie fue formulada precisamente por Rosa Luxemburg, en su folleto de *Junius* (1915). Por consiguiente, la crítica de Lukács sólo es válida, en cierta medida, para los escritos de Rosa de 1906, o, en general, de antes de 1914. En realidad, el propio Lukács conoció una evolución política semejante a la de Rosa Luxemburg, pasando de un cierto fatalismo revolucionario a una visión más dialéctica de la revolución socialista como posibilidad histórica. De este modo, lejos de romper con el luxemburguismo en este punto, Lukács no hace más que pasar de las posiciones de Rosa en 1906 a las de la misma Rosa en 1915.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 136-37.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 139.

¿A qué se debe este brusco viraje de Lukács en abril-mayo de 1921? En Rosa Luxemburg, estuvo provocado por una catástrofe histórica mundial, la capitulación del movimiento obrero organizado ante el chovinismo burgués. En el caso de Lukács fue, evidentemente, el fracaso de la Acción de Marzo lo que le inspiró la necesidad de una revisión teórica y le llevó a abandonar ese “fatalismo optimista” que aún encontramos en su ensayo de enero de 1921. Viéndolo de lejos, este acontecimiento parece relativamente secundario; pero en la época fue un hecho capital, que desencadenó un debate encarnizado, no sólo en Alemania, sino también en la URSS y en toda Europa, llegando hasta el punto de convertirse en tema central del segundo congreso de la Internacional Comunista. Podemos preguntarnos, de cualquier modo, por qué fue precisamente el fracaso de la Acción de Marzo, y no, por ejemplo, la derrota de la Comuna húngara de 1919, el motivo inmediato del viraje de Lukács. ¿Tal vez porque Alemania estaba considerada por Lukács (igual que por Lenin) como el país clave para el destino de la revolución europea y mundial?

En el segundo artículo, “Cuestiones organizativas de la iniciativa revolucionaria”<sup>13</sup> Lukács sigue defendiendo la táctica de la dirección del PC alemán. Explica el fracaso de la Acción de Marzo por la falta de disciplina (en un sentido espiritual, ideológico-moral, y no administrativo) y de centralización del partido comunista. En este contexto, Lukács vuelve a la carga contra las concepciones organizativas de Rosa Luxemburg: su principal error, en 1904, fue no comprender el verdadero sentido de las proposiciones de Lenin; al rechazar el centralismo y la disciplina del modelo bolchevique, tenía ante los ojos la estructura de los viejos partidos socialdemócratas de Europa central. Rosa

---

13 G. Lukács, “Organisatorischen Fragen der revolutionären initiative”, en *Werke*, 2, Luchterland Verlag, Neuwied, 1968.

no vio el punto nodal de la nueva concepción organizativa: las exigencias elevadas que implica el militantismo, las rigurosas exigencias éticas a cada miembro, en términos de compromiso total de su persona con el partido.<sup>14</sup>

Estos dos ensayos constituyen, pues, el momento de adhesión de Lukács a la teoría leninista del partido y de ruptura con las concepciones organizativas de Rosa Luxemburg. Es perfectamente característico de Lukács el que sea precisamente la dimensión ética de las tesis leninistas la que le sirva de “punto de junción”.

Lo paradójal del asunto es que Lukács se adhiera al leninismo (desde el punto de vista organizativo) por medio de una defensa incondicional de la Acción de Marzo de 1921 y de una crítica a las concepciones de Clara Zetkin, que él caracteriza como luxemburguistas. Ahora bien, Lenin, por su parte, había criticado severamente el aventurerismo de la dirección del PC alemán en la Acción de Marzo, y estaba más bien de acuerdo con Clara Zetkin.

¿Habrá que deducir de ello que el leninismo de Lukács no era el de Lenin? Pensamos, más bien, que, más allá del *quid pro quo* de 1921, Lukács se sitúa, efectivamente, a partir de la Acción de Marzo, en el terreno de las concepciones organizativas del bolchevismo. Dicho esto, se da en él, evidentemente, una determinada interpretación de Lenin, que será desarrollada, junto con la polémica contra Rosa Luxemburg, en *Historia y conciencia de clase*.

En el curso del año 1921, Lukács escribe los dos últimos capítulos de *Historia y conciencia de clase*. En uno de ellos, polemiza directamente con el texto de Rosa Luxemburg sobre la revolución rusa (publicado en 1922 por el ex dirigente del PC alemán, expulsado, Paul Levi); el otro es un debate metodológico sobre el problema del partido, y en él se analizan críticamente las tesis de Rosa Luxemburg.

---

14 G. Lukács, “Organisatorischen Fragen der revolutionären initiative”, en *Werke*, 2, p. 150.



Pueden estudiarse estos dos textos como un conjunto relativamente homogéneo.

Lukács no ha renunciado, en 1922, a su adhesión sin reservas a las teorías económicas de Rosa Luxemburg. En el prólogo de *Historia y conciencia de clase* (fecha-do en “Navidades de 1922”), proclama categóricamente que Rosa Luxemburg fue “la única discípula de Marx que ha desarrollado ulteriormente la obra de la vida de éste tanto en el sentido *económico-material* cuanto en el *económico-metódico*”.<sup>15</sup>

Sin embargo, ya no deduce de ellas una “certidumbre teórica de la revolución social que se avecina”; piensa, ahora, que el socialismo es una posibilidad objetiva que no se desprende inevitablemente de la crisis del capitalismo. Si el proletariado revolucionario no logra derribar a la burguesía, las contradicciones del capitalismo pueden conducir a la barbarie.

Será en relación a las cuestiones organizativas que Lukács revisará profundamente sus concepciones luxemburguistas de 1921. Esto no significa en absoluto un rechazo total y dogmático, sino un juicio crítico matizado que trata de integrar determinadas ideas fecundas de Rosa Luxemburg en un marco fundamentalmente leninista.

Ante todo, Lukács sigue pensando que Rosa Luxemburg ha tenido “la visión más clara” de las acciones de masas en general y de la revolución de 1905 en particular: “[...] ve muy agudamente la limitación de la idea organizativa por entonces corriente en su falsa relación con la masa”.<sup>16</sup> De acuerdo con este contexto, está claro que, para Lukács, “la concepción tradicional” es la de los partidos de Europa occidental, en especial de Alemania, antes de 1914.

En otro pasaje, Lukács elogia nuevamente “su correcta polémica contra las formas de organización mecánicas del

---

15 G. Lukács, *Historia...*, cit., p. XLIV.

16 *Ibid.*, p. 310.

movimiento obrero —ejemplo, en la cuestión de las relaciones entre el partido y el sindicato, entre las masas organizadas y las sin organizar”.<sup>17</sup> Según parece, pues, la crítica de Rosa de las concepciones rígidas y burocráticas de la socialdemocracia alemana, y su insistencia en el potencial revolucionario de las masas proletarias, son consideradas por Lukács como un logro de la teoría marxista moderna del partido. Va incluso más lejos, y hace suya la tesis luxemburguista de que la tarea del partido no es, en el movimiento de masas, la dirección táctica, sino, ante todo, la dirección política tesis que caracteriza como “un gran paso hacia el claro reconocimiento del problema de la organización”.<sup>18</sup>

Sin embargo, en el curso de su polémica “correcta” contra los burócratas, Rosa Luxemburg ha llegado, según Lukács, a una “sobrestimación de los movimientos espontáneos de las masas”;<sup>19</sup> no comprendió que “la conciencia de clase del proletariado no se desarrolla en paralelismo con la crisis económica objetiva”.<sup>20</sup>

Pensamos que esta crítica de Lukács descansa en un cierto malentendido: Lukács sigue creyendo, en 1922, que la espontaneidad de las masas no es más que el resultado de una crisis económica: según él, “la espontaneidad de un movimiento no es sino la expresión subjetiva, de psicología de las masas, de su determinación total por la leyes económicas”.<sup>21</sup>

Ahora bien, esta tesis “economicista” no es, en absoluto, tal como hemos visto, la de Rosa Luxemburg. Lukács piensa que la espontaneidad tiene límites porque es sim-

---

17 *Ibid.*, p. 315.

18 *Ibid.*, p. 311.

19 *Ibid.*, p. 315.

20 *Ibid.*, p. 317.

21 *Ibid.*, p. 320.

plemente el resultado inmediato de la crisis económica; y critica a Rosa Luxemburg por no haber comprendido estos límites. Sin embargo, para Rosa la espontaneidad no es necesariamente resultado directo de una crisis económica; tiene una dimensión *política* esencial, tanto en sus causas como en sus consecuencias al nivel de la conciencia de clase. En otros términos: la crítica de Lukács no es pertinente: si es que hay una sobrestimación de la espontaneidad de las masas en Rosa Luxemburg, dicha sobrestimación no se basa en las premisas que le atribuye Lukács.

Hay también otra crítica de Lukács que nos parece discutible: según él, Rosa Luxemburg partía de la idea de que “la clase obrera entrará en la revolución en bloque, revolucionaria y unitaria”;<sup>22</sup> e ignoraba el hecho capital de que “grandes sectores del proletariado se quedan intelectualmente bajo la influencia de la burguesía”;<sup>23</sup> en una palabra, según Lukács, subestimaba la “terrible *crisis ideológica* interior del proletariado mismo”. Lukács menciona, en este contexto, *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Sin embargo, si bien, en cierta medida, esta crítica es válida en lo que respecta al folleto de 1906, no lo es, en cambio, en absoluto en lo que respecta a *La crisis de la socialdemocracia* (el folleto de *Junius* de 1915), cuyo tema central es precisamente esta “terrible crisis ideológica” del movimiento obrero. En realidad, todos los escritos de Rosa Luxemburg, a partir de agosto de 1914, parten del hecho abrumador de la sumisión ideológica de amplios sectores del proletariado a la ideología burguesa, chovinista y militarista hasta 1918, y parlamentaria en el período noviembre de 1918-enero de 1919.

En, por lo menos, un punto importante, la crítica de Rosa Luxemburg por Lukács es al mismo tiempo una autocrítica de sus propias posiciones en el ensayo de 1921: nos

---

22 *Ibíd.*, p. 298.

23 *Ibíd.*, p. 317.

referimos a la tesis luxemburguista según la cual la organización es “una cosa que crece orgánicamente [...] un producto histórico de la lucha de clases”, tesis que Lukács rechaza en 1922 como unilateral. Dicho esto, incluso en este caso el juicio de Lukács es matizado: “Rosa Luxemburg ha percibido muy acertadamente que ‘la organización tiene que nacer como producto de la lucha’. Sin duda ha sobrestimado el carácter orgánico de ese proceso, y subestimado la importancia del elemento consciente y conscientemente organizador”.<sup>24</sup>

Pero la crítica más decisiva, la que constituye, según Lukács, el nudo central del debate con Lenin, es la de que Rosa concebía la batalla política contra el oportunismo como una “divergencia de opinión” sin consecuencias organizativas. “La contraposición entre Lenin y Rosa Luxemburg se centraba, en sustancia, en torno a la cuestión de si la lucha contra el oportunismo, en la cual estaban básicamente de acuerdo y políticamente unidos, era una lucha *intelectual dentro* del partido revolucionario del proletariado o si esa lucha tenía que decidirse en el plano de la *organización*”.<sup>25</sup>

Esta crítica de Lukács es significativa, pero está formulada en unos términos demasiado vagos para rendir justicia a las posiciones de Rosa Luxemburg. Para que fuera pertinente, tendría que dejar precisado *de qué partido* se trata, y *en qué período*.

En lo que respecta al partido socialdemócrata ruso, nos parece, en efecto, innegable que Rosa Luxemburg no entendió, en 1904, las implicaciones organizativas inevitables del combate entre el ala revolucionaria y el ala menchevique; en relación al partido socialdemócrata alemán, es probable, también, que, después de 1904, Rosa y la “izquierda radical” alemana no comprendieran sino relativa-

24 *Ibíd.*, p. 330.

25 *Ibíd.*, p. 296.

mente tarde la necesidad de una ruptura organizativa con el oportunismo. Sin embargo, en el período de anteguerra en Alemania, nadie, ni, en especial, Lenin, había pensado que hubiera que escindirse de Kautsky y la dirección centrista-oportunista de la socialdemocracia. En cambio, Rosa Luxemburg había comprendido mucho antes que los bolcheviques el carácter reformista, en último análisis, del “centro ortodoxo” del SPD.

No es aquí el lugar para examinar en detalle la teoría del partido de Lukács. Subrayaremos tan sólo que, partiendo de una discusión crítica de las tesis de Rosa Luxemburg, e integrando una cierta problemática luxemburguista, Lukács construyó, en *Historia y conciencia de clase*, una versión particular de la teoría leninista del partido.

Según Lukács, la organización debe basarse en una “interacción entre espontaneidad y reglamentación consciente”;<sup>26</sup> el partido tiene que escapar al dilema de oportunismo o terrorismo: no debe ser ni una secta que actúe por la masa “inconsciente”, en lugar de ella y en calidad de representante suya, ni debe ser una organización reformista que se adapte pasivamente a los deseos momentáneos de la masa.<sup>27</sup>

Las ideas de Lukács acerca de la estructura interna del partido también tienen un origen a la vez leninista y luxemburguista. Lukács subraya, con Lenin, la necesidad absoluta de la centralización, la disciplina, y, sobre todo, el compromiso total de cada miembro, con toda su personalidad, toda su existencia, en la vida del partido.<sup>28</sup> Cree, con Rosa, en la necesidad de abolir “la contraposición cruda y sin transiciones entre dirigente y masa, heredada de

---

26 *Ibid.*, p. 335.

27 *Ibid.*, p. 341-342.

28 *Ibid.*, p. 351.

la estructura de los partidos burgueses”.<sup>29</sup> No sólo estas dos exigencias no le parecen contradictorias, sino que las ve unidas dialécticamente:

Precisamente porque toda decisión del partido tiene que realizarse en las acciones de todos sus miembros, porque a toda instrucción tienen que seguir acciones de los miembros en las cuales éstos ponen en juego toda su existencia física y moral, los miembros están en situación de y están incluso obligados a empezar inmediatamente su crítica, a formular inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc.<sup>30</sup>

En nuestra opinión, esta “síntesis” tan *sui generis* entre las concepciones organizativas de Lenin y las de Rosa Luxemburg sólo fue posible porque uno y otra son menos contradictorios de lo que habitualmente se piensa.

---

29 *Id.*, p. 352.

30 *Id.*, p. 351.

## 6. GOLDMANN Y LUKÁCS: LA VISIÓN DEL MUNDO TRÁGICA

Fue en Suiza, hacia 1944, donde Goldmann descubrió “por casualidad” las obras de juventud de Lukács, y especialmente *Historia y conciencia de clase* (1923) (el término “por casualidad” lo emplea el propio Goldmann<sup>1</sup>); estas obras, según su propia expresión, lo “trastornaron”. Tal como observa S. Nair: “En una época en que la barbarie nazi estaba en la cúspide de su gloria, en que el stalinismo práctico y teórico reinaba por completo en el movimiento obrero y sobre la teoría marxista, es de subrayar hasta qué punto la obra de Lukács, redescubierta, tenía que aportar frescor revolucionario y claridad teórica a aquellos que rechazaban la barbarie y el dogmatismo”.<sup>2</sup> Queda por explicar, sin embargo, porque, más allá de la casualidad objetiva del descubrimiento, fue Goldmann prácticamente el único, a lo largo de un prolongado período, que reconoció la importancia capital de una obra olvidada, desconocida, maldecida por todas las ortodoxias y de la que su mismo autor había renegado explícitamente. Los dos aspectos de la cuestión —el desconocimiento y el reconocimiento, la pérdida y el hallazgo— exigen una explicación sociológica que aún no podemos aportar.

Goldmann, con su descubrimiento, salvó del olvido y *desarrolló creativamente* un método y un itinerario que constituyen el punto más alto alcanzado por el pensamiento marxista en el siglo XX. Su deslumbramiento y su entusiasmo se manifiestan en su tesis de doctorado sobre Kant (1945), en la que constantemente se cita y se menciona a Lukács como a un igual de Hegel, Kant o Marx.

---

1 Cf. *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, PUF, París, 1948, p. 22. [Existe traducción al español, *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad, mundo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998]

2 S. Nair y M. Löwy, *Goldmann*, Seghers, París, 1973, p. 12.

En un apéndice a su tesis, Goldmann esboza un primer análisis de la visión trágica del mundo en *El alma y las formas* (1910) de Lukács, pero su interés está puesto principalmente en *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Define, con una precisión notable, la significación global del gran opus de 1923 y su lugar en la evolución filosófica del joven Lukács:

Podría caracterizarse la relación entre esta obra y *El alma y las formas* como la superación de la tragedia. Se trata del camino desde Kant hasta Hegel y Marx. El libro, que presenta una riqueza increíble y una increíble densidad de material y de pensamiento, no sólo contiene innumerables análisis políticos, sociológicos e histórico-culturales (*geistes-geschichtlichen*), sino también, y sobre todo, una filosofía de la existencia humanista, optimista y llena de esperanza, que supera la metafísica de la tragedia mediante una *aufhebung* en el sentido hegeliano.<sup>3</sup>

Ahora bien, esta filosofía humanista, este optimismo y esta esperanza son, precisamente, las características centrales de la primera obra de Goldmann; al mismo tiempo que estudia la visión del mundo trágico<sup>4</sup> en Kant, su tesis

---

3 L. Goldmann, *Mensch Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich, 1945, p 246. En la edición francesa, Goldmann suprimió este apéndice, porque “no tenía vinculación directa con el pensamiento de Kant ni por consiguiente, con el tema propiamente dicho del libro”. (Kant 1948, p. 21.) ¿Fue realmente ésta la sola razón?

4 Entiéndase aquí y en lo sucesivo, “Visión del mundo como mundo trágico”. El autor establece una diferencia, a nivel de redacción entre “visión trágica del mundo” (“visión tragique du monde”) y “visión del mundo trágico” (“visión du monde tragique”). Ambas fórmulas podrían admitir idéntica traducción, por ser “tragique” tanto la forma del masculino como del femenino. Hemos preferido, sin embargo, mantener la diferencia, tanto porque existe en la redacción original como por existir una ambivalencia en la expresión “visión del mundo trágico” que puede también entenderse como “visión del mundo de la tragedia” y, por extensión, como “visión del mundo del arte”. (N. del T.)



privilegia (como indica el título mismo) la *comunidad humana del futuro*, de la que Kant es precursor. Más que la conciencia (trágica) de los límites, lo que Goldmann pone en evidencia en Kant es “el extraordinario esfuerzo por encontrar una cualquiera posibilidad de superarlos” en la comunidad, el esfuerzo por “acercarse a algo más alto que supere al individuo, por asirlo, por encontrar al menos razones para esperarlo, aun cuando no parezca todavía posible alcanzarlo en la existencia concreta y real”.<sup>5</sup>

Pensamos que esta “lectura” de Kant (y de Lukács) por Goldmann no puede entenderse más que en el contexto de los años 1944-45, cuando para numerosos intelectuales de izquierda la derrota del nazismo parecía tener que abrir un nuevo capítulo de la historia de la humanidad, cuando parecía estar a la orden del día el advenimiento del socialismo en Europa, cuando los “mañanas risueños” parecían estar al alcance de la mano para el movimiento obrero. Es comprensible que, en aquella coyuntura histórico-social, Goldmann, sin ignorar la dimensión trágica de la obra de Lukács y de la de Kant, se viera más atraído por su perspectiva de un futuro humanista-comunitario. Es importante señalar que el humanismo del que se reclama Goldmann es, tal como lo proclama en un artículo de 1947, “El humanismo materialista y dialéctico”, basado en la siguiente premisa política: “El proletariado es una clase que tiende a la abolición de la opresión y a la realización de una sociedad sin clases”.<sup>6</sup> Esta premisa, es decir, la de que el proletariado es *potencialmente revolucionario* y encarna, como clase universal, los intereses de la huma-

---

5 L. Goldmann, *Kant...*, p. 25.

6 L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Gallimard, París, 1959, p. 22. [Existe traducción al español, *Investigaciones dialécticas*, Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962]

nidad entera, será cuestionada por Goldmann, como veremos más adelante, a finales de los años 50.

En 1948, aquella coyuntura había desaparecido. Se estaba en el comienzo de la guerra fría, de las graves derrotas del proletariado en Francia, Italia y Grecia, de la ruptura entre la URSS y Tito. Goldmann constata la nueva situación con nostalgia y lucidez en su prefacio, de 1948, a la edición francesa de *Kant*:

Debemos confesar que [...] en lo que se refiere al futuro inmediato no se han cumplido nuestras esperanzas. En lugar de un mundo mejorado, de una comunidad mejor, se amontonan nuevas nubes. La eventualidad de una nueva guerra ha entrado en el orden normal de las cosas [...] En medio de esta depresión y de esta inquietud, evidentemente no se dan condiciones favorables para una filosofía del optimismo y la esperanza.

Esto no significa en absoluto que Goldmann se adhiera a lo que llama “las filosofías nihilistas y desesperadas”: en nombre de Hegel y de Marx, sigue “creyendo en la victoria final del hombre y de la razón”, pero su interés por la problemática de la visión del mundo trágico ha aumentando.

En 1949-50 se celebran grandes procesos stalinistas, son ejecutados, en nombre del “socialismo”, los “titistas” Slansky y Rajk, las potencias imperialistas intensifican la guerra de Corea y la guerra de Indochina. Es en estos momentos cuando Goldmann publica su artículo “György Lukács, ensayista”, que tiene por principal objeto la visión del mundo trágico en *El alma y las formas*.

Examinemos brevemente el contenido de esta obra y la interpretación de Goldmann sobre ella. De entrada, *Die Seele und die Formen* es una obra cuya profunda significación filosófica y moral no se capta de inmediato: la mayor parte de los ensayos que contiene parecen ser puramente estéticos, y se refieren, en parte, a autores contemporá-

neos menores, casi desconocidos hoy. Sólo puede entenderse el sentido de la obra si se parte de una indicación de Lukács en el primer capítulo, en la que define la ironía del ensayista: “Entiendo aquí por ironía el hecho de que el crítico habla siempre de los problemas últimos de la vida, pero siempre en un tono que permite que se crea que no se trata más que de cuadros y libros, de bonitos adornos no esenciales de la vida; y que tampoco se trata de la más profunda interioridad, sino de una hermosa e inútil superficie”.<sup>7</sup> En otros términos, los ensayos de *El alma y las formas* deben leerse como escritos que se refieren a los *problemas últimos de la vida*; la estética está íntimamente articulada, en este caso —igual que en muchas otras obras de crítica literaria de Lukács—, con una problemática *ética*, con una toma de posición moral en relación a la vida y a la sociedad capitalista de su tiempo.

Goldmann comprende perfectamente las implicaciones ideológicas de la obra, pero se sorprende de que Lukács “elija ejemplos muy poco representativos y oscuros”.<sup>8</sup> En realidad, la mayoría de los autores elegidos por Lukács (Novalis, Kierkegaard, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst) son *representativos* respecto a una determinada tendencia ideológico-cultural, y están directa o indirectamente vinculados a una corriente determinada: el romanticismo anticapitalista. No es casual que Thomas Mann salude con entusiasmo la obra de Lukács en *Consideraciones de un apolítico* (1918), aquella de sus obras que más influida está por el anticapitalismo romántico.

La lectura que realiza Goldmann de *El alma y las formas* (en su artículo de 1950 y en distintos escritos posteriores) nos parece notablemente clarificadora. Según Goldmann la clave de la obra la constituye el último ensayo, “Meta-

---

7 G. Lukács, *L'Âme et les formes*, Gallimard, París, 1974, p. 22.

8 L. Goldmann, “Georges Lukács essayiste”, 1950, en *Recherches dialectiques*, p. 249.

física de la tragedia”, dedicado a Paul Ernst, en el que se expresa la visión del mundo trágico del propio Lukács, su rechazo radical y coherente del mundo. La mayor parte de los ensayos anteriores son, en realidad, el análisis de distintas formas de rechazo que le parecen, en última instancia, no auténticas e insuficientemente radicales. La única excepción es el primer capítulo, “Ensayo sobre el ensayo”, que introduce una disonancia en el rigor kantiano-trágico de la obra.<sup>9</sup>

Una de estas formas imperfectas viene representada por Kierkegaard. Tal como subraya Goldmann, lo que Lukács reprocha al filósofo danés es el pretender reconciliar, mediante un gesto (la ruptura de su compromiso con Reginé Olsen), la vida empírica con la vida verdadera. Ahora bien, esta conciliación constituye, según Lukács, una ilusión, una inconsciencia que es el perfecto contrario de la grandeza trágica.<sup>10</sup>

Podría añadirse que Lukács le hace el mismo reproche a Novalis: es precisamente la ausencia de separación “nítida y definitiva” entre la poesía y la vida lo que constituye, según Lukács, la mayor debilidad de la *Lebenskunst* romántica. Novalis y los románticos quieren poetizar la vida: “Las leyes más íntimas y profundas de la poesía se convertían ahí en imperativos de la vida”. Sin comprender el abismo infranqueable entre el universo unívoco y diáfano de las formas poéticas y el universo equívoco y ambiguo de la realidad empírica, “habían creado un mundo homogéneo, unitario y orgánico, y lo habían identificado con el mundo real”.<sup>11</sup>

---

9 *Ibid.*, p. 251, y “L’Esthétique du jeune Lukács”, 1961, en *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 1970. p. 231. [Existe traducción al español, *Marxismo y ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975]

10 L. Goldmann, *Georges Lukács, essayiste, op. cit.*, p. 231.

11 G. Lukács, *L’Ame et les formes, op. cit.*, pp. 86-87.

Para la crítica de estas dos tentativas de conciliación entre la vida auténtica y la vida empírica, Lukács emplea dos hermosas imágenes casi idénticas: Kierkegaard quiso “construir con aire un palacio de cristal”, mientras que los románticos trataron de “construir una torre de Babel espiritual que por cimientos hubiera tenido tan sólo aire”.<sup>12</sup> Esta metáfora subraya, precisamente, la contradicción entre la claridad y el rigor (“cristal”) del universo de las formas, que tiende a lo absoluto (“torre de Babel”), y la inconsistencia amorfa (“aire”) de la materia prima que se pretende utilizar: la vida empírica.

Contra toda ilusión de compromiso o de fusión entre estos dos universos, Lukács, en el ensayo sobre Paul Ernst, se identifica con la *Weltanschauung* trágica; es decir, como subraya Goldmann, el rechazo total del mundo empírico y la aspiración a otra vida, regida por la búsqueda de lo absoluto y la espera del milagro.<sup>13</sup>

Pensamos, pues, que Goldmann tenía razón al considerar el último ensayo de *Die Seele und die Formen* como aquel que desarrolla la posición propia de Lukács, posición trágica para la cual, como Goldmann pone de relieve,

la única actitud auténtica es aquella que, regida por la categoría del “todo o nada”, rechaza el más y el menos, los grados, las transiciones. Para el hombre consciente de su condición no hay más que dos extremos, lo auténtico y lo inauténtico, lo cierto y lo falso, lo justo y lo injusto, el valor y el no-valor, sin ningún término medio. Ahora bien, este hombre se encuentra frente a un mundo en el que nunca encuentra ningún valor absoluto; todo en él es relativo, y, como tal, inexistente y totalmente desprovisto de valor.<sup>14</sup>

---

12 *Ibid.*, pp. 55, 78.

13 L. Goldmann, *Georges Lukács essayiste*, pp. 248-251, y *Kierkegaard vivant*, Gallimard, París, 196, p. 131.

14 L. Goldmann. *Kierkegaard...*, *op. cit.*, pp. 130-31.

¿Se trata del mundo en general o de *un* mundo histórico determinado, el de la sociedad capitalista moderna? Pese al carácter ahistórico y ético-metafísico de su itinerario, Lukács deja filtrarse, en un pasaje del ensayo, la dimensión actual de sus preocupaciones: “Y puesto que la naturaleza y el destino nunca han estado tan espantosamente carentes de alma como hoy [...] podemos, nuevamente, esperar una tragedia”.<sup>15</sup>

¿Por qué esta visión del mundo trágico aparece en Lukács en 1910, es decir, en plena “*belle époque*”, en un período de relativa estabilidad social y política? Goldmann, en calidad de sociólogo de la cultura, se vio forzosamente conducido a plantearse esta pregunta y a tratar de responderla. La explicación que propone es la siguiente:

*El alma y las formas*, publicado en 1910, en pleno auge de la seguridad burguesa, ya reflejaba lo que había de profundamente deshecho, resquebrajado, detrás de aquella fachada aparentemente intacta. Anunciaba la catástrofe que se preparaba y acercaba a pasos de gigante. En 1914, la “seguridad” se desmoronó [...] En 1910, la sociedad burguesa vivía en pleno optimismo y con plena confianza en el presente [...] De hecho, en 1910, aunque muy pocos se dieran cuenta, aquel período estaba llegando a su fin, y grietas invisibles cuarteaban un edificio cuya fachada parecía estar todavía intacta.<sup>16</sup>

Según Goldmann, Lukács estaba totalmente aislado, respecto a su medio, en esta intuición de la crisis inmi-

---

15 G. Lukács, , *L'Ame...*, *op. cit.*, p. 249.

16 L. Goldmann, *Recherches...*, *cit.*, p. 253. Véase igualmente “Introduction aux premiers écrits de Lukács”, apéndice de G. Lukács, *Théorie du roman*, Gonthier, coll. Médiations 1963. pp. 164 165. [Existe traducción al español de este último texto de Goldmann en, *Teoría de la novela*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966]

nente de la sociedad burguesa: “En este punto, el redescubrimiento por Lukács de la visión trágica representa una ruptura total con los maestros del mundo universitario. Ni a Husserl ni a Diltthey, ni a los neokantianos de Heideberg se les había pasado por la cabeza la eventualidad de la catástrofe que se preparaba”.<sup>17</sup>

En nuestra opinión, lo que sucede es *todo lo contrario*: lo que desespera a Lukács es precisamente esta inmutabilidad de la sociedad capitalista que él odiaba, sociedad en la que los valores estético-filosóficos idealistas y absolutos a los que estaba atado eran irrealizables. El conflicto entre los valores auténticos y el mundo (capitalista) inauténtico es un conflicto trágico por insoluble, en la medida en que Lukács no percibe ninguna fuerza social capaz de transformar el mundo y realizar los valores. El conflicto adquiere por consiguiente, un carácter eterno, ahistórico, inmutable, o, en una palabra, *metafísico* (tal como indica el título mismo del ensayo...).

Lejos de desprenderse de una previsión de la crisis del sistema establecido, de la guerra mundial, etc., la visión trágica de Lukács es más bien resultado de un sentimiento de rebeldía impotente ante el desarrollo triunfante del capitalismo y de su poder (aparentemente) inquebrantable. Encontramos este mismo estado de espíritu, en aquejado histórico, incluso en medios revolucionarios. Victor Serge describe, en sus memorias, su actitud y la de sus amigos anarquistas hacia 1913, como “desesperada” y “furiosa”, debido a que “el mundo de aquellos tiempos tenía una estructura acabada, aparentemente tan duradera que no se veía la posibilidad de ningún cambio real”.<sup>18</sup>

---

17L. Goldmann, *Introduction aux...*, *op. cit.*, p. 165.

18V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Ed. Du Senil, París, 1951, p. 51. [Existe traducción al español, *Memorias de mundos desaparecidos (1901-1941)*, Siglo XXI Editores, México D. F., 2002]

Por otra parte, la visión del mundo de Lukács no representaba una ruptura total con los maestros del mundo, universitario. Pensamos, por el contrario, que no puede entenderse más que en sus relaciones con las tendencias que se desarrollan en los ambientes académicos y literarios alemanes a los que Lukács se sentía ligado, antes, incluso, de su primer viaje a Alemania (1909).

La universidad alemana se había convertido, hacia el cambio de siglo, en un foco ideológico de anticapitalismo romántico. Hasta finales del siglo XIX, los universitarios habían ocupado una situación extraordinariamente privilegiada e influyente, en la medida en que la educación superior constituía un factor central en el sistema de estratificación de la Alemania imperial. Esta preeminencia de la intelectualidad correspondía a una etapa concreta del desarrollo de la formación social alemana: aquella en que el modo de producción feudal estaba perdiendo su dominación sin que el capitalismo industrial hubiera todavía establecido su hegemonía definitiva. La forma de Estado que en Alemania correspondía a esta transición socioeconómica era una monarquía tradicional fuertemente burocratizada; cosa que favorecía el poder sociocultural de los mandarines: en efecto, los profesores universitarios controlaban todo el sistema de calificaciones, aprendizaje, exámenes, selección, etc., necesario para el reclutamiento del personal burocrático, y se encontraban, de este modo, en una posición estratégica respecto a la estructura administrativa del Estado.<sup>19</sup>

Las profundas transformaciones sufridas por la formación socioeconómica alemana a finales de siglo minarán seriamente los cimientos del poder de los mandarines.

---

19 Cf. M. Weber, *Essays in Sociology*, ed. Gerth and Mills, Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres, 1967; y F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins - The German Academic Community*, Harvard University Press Cambridge, 1969.



Entre 1870 y 1914, Alemania se transformó en una nación altamente industrializada. Como es lógico, este auge repentino y aplastante del capitalismo industrial afecta la situación económica, el modo de vida y los valores socio-culturales de las capas precapitalistas en su conjunto, y la de los mandarines universitarios en particular. No sólo los valores culturales tradicionales se ven marginados, degradados, sepultados por el valor de cambio, por el universo mercantil y sus criterios puramente cuantitativos, sino que el feudo mismo de la élite académica, la universidad alemana, queda progresivamente sometida a los imperativos del modo de producción capitalista.<sup>20</sup>

Los mandarines, profundamente traumatizados por el impacto social y cultural de la abrupta dominación del capitalismo, reaccionarán desarrollando, a finales de siglo, nueva versión del anticapitalismo romántico, cuyo *leit motiv* central es la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*. Mientras *Kultur* define una esfera caracterizada por valores éticos estéticos y políticos, un estilo de vida personal, un universo espiritual “interior”, “natural”, “orgánico”, típicamente alemán, *Zivilisation*, en cambio, designa el progreso materia, técnico-económico, “externo”, “mecánico”, “artificial”, de origen anglofrancés. Esta contradicción adquiere en ellos el carácter de un conflicto *trágico* e insoluble, en la medida en que comprenden la inevitabilidad del advenimiento del capitalismo y la imposibilidad de un retorno al pasado “orgánico”.

De este modo, en el cambio de siglo aparecen determinados elementos de una visión del mundo trágico, en formas y grados distintos, en muchos sociólogos y universitarios

---

20 Véase el notable análisis de Max Weber relativo a la “americanización” de las universidades alemanas en su conferencia de 1919 “Wissenschaft als Beruf”, trad. francesa en M. Weber, *Le Savant et le politique*, U.G.E., 1963, pp. 56-57. [Existe traducción al español, *El sabio y la política*, Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1966]

alemanes. Surgen la nostalgia de la *Gemeinschaft* de Tönnies el pesimismo social de Weber, la problemática de la tragedia de la cultura de Simmel, la visión de la historia como caída permanente de los valores de Max Scheler, y el tema de la decadencia cultural en autores tan diversos como Alfred Weber, Werner Sombart y Oswald Spengler.<sup>21</sup> Una orientación parecida, aunque, naturalmente, bajo otras formas, la encontramos también en determinado número de escritores y poetas del mismo período: Theodor Storm, Stephan George, Thomas Mann, Paul Ernst, Ernst Toller. Podría añadirse también una corriente “socialista utópica”: Ernst Bloch, Gustav Landauer, Martin Buber, etc.

En nuestra opinión, no puede entenderse el pensamiento de Lukács sin vincularlo a esta corriente sociocultural alemana con la que estuvo en contacto directo gracias a sus estudios en Berlín con Simmel (1909-1910). Dicho esto, la visión trágica del mundo de Lukács en *El alma y las formas* es mucho más radical y rigurosa que la de los medios académicos y literarios alemanes. Su anticapitalismo, aunque teñido de una dimensión romántica, era mucho más extremado y virulento que el de un Simmel o un Tönnies (cosa que debe relacionarse con la problemática de la *intelligentsia* húngara, que no podemos desarrollar aquí), y, por consiguiente, su oposición (trágica) al mundo empírico y cotidiano era mucho más consecuente.

En *El Dios oculto*, Goldmann utilizó *El alma y las formas* para descifrar *Los pensamientos*, e inversamente, las paradojas de Pascal para comprender las antinomias del joven Lukács, por medio de una iluminación recíproca de la que se desprende, con toda su riqueza o coherencia, la visión del mundo trágico.

---

21 Cf. K. Lenk “Das tragische Bewusstsein in der Deutschen Soziologie”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 Jahrgang, Colonia, 1964.

El interés de la obra capital de Goldmann no reside tan sólo en su descubrimiento de la unidad ideológica del universo de Pascal y Racine. Supera la tradicional “historia de las ideas” —con su explicación de las escuelas, etc., a través de “influencias”—, y despliega un notable análisis marxista que sigue hoy siendo ejemplar— de la fundamentación social de la visión del mundo trágico en el siglo XVII, de su relación con la totalidad histórico-social y, especialmente, con las clases sociales. Pocas veces ha podido una investigación marxista, en el siglo XX, demostrar tan perfectamente la superioridad metodológica del materialismo histórico en el conocimiento de una obra; tras decenas de años de empobrecimiento y de vulgarización dogmática, *El Dios oculto* apareció como prueba concreta e indiscutible de la fecundidad del marxismo como método científico riguroso en el terreno de la sociología de la cultura.

*El Dios oculto* representa, también, bajo otro ángulo, algo nuevo y atrevido: el rechazo de la concepción lineal y trivialmente evolucionista de la historia del pensamiento, según la cual la visión trágico-religiosa del mundo de Pascal no podía ser otra cosa que una reacción tardía y conservadora contra el racionalismo cartesiano de la burguesía en ascenso. Goldmann muestra, por el contrario, el interés filosófico de la obra de Pascal, y descubre, precisamente en su crítica del cartesianismo, los primeros elementos de una visión dialéctica. La epistemología de los *Pensamientos* representa en varios aspectos, “el viraje decisivo del atomismo racionalista y empirista hacia el pensamiento dialéctico”.<sup>22</sup>

En este punto puede comprobarse la superioridad de Goldmann, que se sitúa en la continuidad metodológica del joven Lukács, sobre los escritos del “viejo Lukács” sobre Pascal, que reducen al autor de los *Pensamientos* a

---

22 L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard París 1955, p. 280.

precursor del irracionalismo moderno, y, en particular, de...¡Schopenhauer! En *La destrucción de la razón* —obra fuertemente teñida de stalinismo—, Lukács no ve en Pascal mas que una “tendencia a retroceder ante el progreso social y científico”, una “especie de oposición romántica”, una crítica de la sociedad capitalista en vías de constitución “desde un punto de vista derechista” (sic).<sup>23</sup> (El joven Lukács había sido acusado por sus detractores de ser el “Naphta” de *La montaña mágica* de Thomas Mann; pasajes como éste sitúan al viejo Lukács más bien en los feudos del racionalismo liberal y francmasón de un Settembrini...)

El interés de Goldmann por Pascal parte de 1948. En el prefacio de este año a la edición francesa de Kant escribe esta observación significativa: “Muy a menudo, allí donde escribimos ‘Kant fue el primero...’, hubiéramos podido escribir Blaise Pascal”.<sup>24</sup> Sin embargo, Pascal y la visión trágica del mundo no se encuentran todavía en el centro de las preocupaciones de Goldmann: su trabajo futuro se anuncia en estos términos: “Por publicar del mismo autor. *Estudios sobre el pensamiento dialéctico y su historia: Pascal, Goethe, Marx*”.

Dicho en otros términos: en 1948, el objeto privilegiado de su estudio era el *pensamiento dialéctico*, y Pascal solo era contemplado como precursor de éste. Fue posteriormente, hacia 1949-50, cuando Pascal, Racine, el jansenismo y la visión del mundo trágico absorbieron por completo el interés de Goldmann. No puede considerarse que el abandono del proyecto Pascal-Goethe-Marx en beneficio del trabajo Pascal-Racine se desprenda “naturalmente” de la misma dinámica de la investigación. En nuestra opinión, no pue-

---

23 G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín, 1953. [Existe traducción al español, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling a Hitler*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1959]

24 L. Goldmann, *Kant*, *op. cit.*, p. 21.

de explicarse más que por un desplazamiento de las preocupaciones de Goldmann, desplazamiento que, a su vez, debe explicarse por las condiciones históricas de los años 1949-53: grandes procesos stalinianos, ruptura del movimiento obrero entre un stalinismo sectario y furibundo y una socialdemocracia derechista y ferozmente anticomunista, ausencia o dispersión de las corrientes revolucionarias, guerra fría internacional, guerras imperialistas en Asia, etc. Por lo demás, el ligamen entre esta coyuntura y su orientación hacia la obra de Pascal lo reconoce Goldmann en un pasaje revelador de *El Dios oculto*:

Una vez más, las fuerzas sociales que permitieron, en el siglo XIX, superar la tragedia en el pensamiento dialéctico y revolucionario han logrado, mediante una evolución que no podemos analizar aquí, subordinar lo humano, los valores a la eficacia; una vez más los pensadores más honestos se ven obligados a constatar la ruptura que aterraba ya a Pascal entre la fuerza y la justicia, entre la esperanza y la condición humana. Es, por lo demás, esta situación la que ha suscitado, no sólo la conciencia aguda de la ambigüedad del mundo y del carácter inauténtico de la vida cotidiana, sino también el interés renovado por los pensadores y los escritores trágicos del pasado.<sup>25</sup>

Evidentemente, de lo que se trata es del stalinismo, ese fenómeno sobre el que Goldmann escribía en 1957, después del XX Congreso: “Los intelectuales socialistas han soportado, en el mundo entero, durante muchos años, al stalinismo como una fatalidad *trágica e ineluctable*”.<sup>26</sup>

En *El Dios oculto*, Goldmann menciona a Sartre y a Merleau-Ponty como pensadores que, en las “condiciones históricas y sociales” actuales (1952), manifiestan “una agu-

---

25 L. Goldmann, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 70. (En una nota a pie de página, precisa: “Estas líneas fueron escritas en 1952”)

26 L. Goldmann, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 279. (Subrayado M. L.)

da conciencia de la ambigüedad del mundo”. Podríamos añadir naturalmente, a Camus y a otros. ¿Cuál será la actitud de los intelectuales socialistas ante esta “fatalidad trágica” llamada stalinismo? Goldmann describe con los siguientes términos las distintas posiciones en el seno del movimiento jansenista del siglo XVII:

Acomodarse —de mala gana- con el mal y la mentira; luchar por la verdad y el bien en un mundo en que tienen un espacio, reducido, indudablemente, pero real; confesar el bien y la verdad a la cara de un mundo radicalmente malo, incapaz de otra cosa que de perseguirlos y proscribirlos; callar ante un mundo incapaz siquiera de oír la palabra de un cristiano [...].<sup>27</sup>

Es innecesario insistir en la analogía: las condiciones de 1949-52 no son comparables con las del siglo XVII. Pero en los pensadores socialistas de este período encontramos un abanico de posiciones, complejas y matizadas, ante la degeneración del movimiento comunista: desde la aceptación, de mala gana, del mal y la mentira inevitables y necesarios en la lucha revolucionaria y predicados por Sartre en *El diablo y el buen Dios* (1952), preludio inmediato de su acercamiento al PCF, hasta el silencio político de Merleau-Ponty entre 1950 y 1955, pasando por *El hombre rebelde* (1951) de Camus, que grita al mundo su verdad absoluta y se niega a cualquier compromiso (Goldmann escribió un análisis sobresaliente de *El diablo y el buen Dios*, subrayando que, contrariamente a Hugo, el héroe de *Las manos sucias*, Goetz, el personaje central de la nueva obra “encuentra su camino renunciando a la moral y comportándose como político, aceptando el compromiso real, con todas las mentiras, los compromisos e incluso los homicidios que ello implica. La elección de Goetz correspon-

---

27 L. Goldmann, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 336.

día, por lo menos, al que el propio Sartre había efectuado en la vida y la política reales, comprometiéndose en una alianza bastante estrecha con los comunistas”.<sup>28</sup>

Fue en este marco histórico e intelectual que se publicó *El Dios oculto*. La visión del mundo de Goldmann no es, sin embargo, ni trágica ni existencialista. Pese a su interés apasionado y a su simpatía humana e intelectual por Pascal, Goldmann se sitúa en una perspectiva muy distinta: la de la *dialéctica marxista*. Entre ellos se da, sin embargo, una convergencia importante, incluso decisiva: *la apuesta*. Goldmann no concibe ya la comunidad socialista como un futuro inminente e irresistible: ha perdido definitivamente sus ilusiones de 1944-45. Para él, la visión dialéctica del mundo se basa ahora en una apuesta por el triunfo del socialismo, “en la alternativa que se presenta a la humanidad de elección entre el socialismo y la barbarie”.<sup>29</sup> Esta apuesta comporta, como la de Pascal, *un riesgo, la posibilidad de fracaso, la esperanza en el éxito*. La diferencia capital es, naturalmente, el carácter inmanente, material e histórico del objeto de la apuesta dialéctica, que es una apuesta hecha sobre el *futuro*, dimensión completamente ausente del pensamiento trágico, que sólo conoce el *presente* y la *eternidad*.

Goldmann no vacila en emplear el término de fe para designar este enfoque: “La fe marxista es una fe en el futuro histórico que los hombres realizan por sí mismos, o, más precisamente, que debemos realizar mediante nuestra actividad; es una ‘apuesta’ sobre el éxito de nuestras acciones”.<sup>30</sup>

Durante este período (1952-53), en los momentos cumbre de la guerra fría, con el movimiento obrero profun-

---

28 L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Antropos, París, 1970, p. 252.

29 L. Goldmann, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 336.

30 *Ibid.*, p. 99.

damente dividido entre el más ciego de los stalinismos y la más atlantista de las socialdemocracias, toda corriente marxista no dogmática que se situara en una perspectiva revolucionaria quedaba trágicamente aislada. No resulta sorprendente que la categoría de “fe” —que, en nuestra opinión, es una dimensión esencial del pensamiento dialéctico— se manifieste en esos momentos con particular intensidad. Resulta interesante comparar estos pasajes de *El Dios oculto* con un artículo escrito, *exactamente en los mismos momentos*, por un eminente pensador y dirigente marxista, Ernest Mandel, que escribía, en 1952: “El trotskismo es, ante todo, la convicción, *la fe inquebrantable* en la capacidad del proletariado de todos los países de tomar su suerte en sus propias manos. Lo que más distingue al trotskismo de todas las demás corrientes del movimiento obrero es esta convicción”.<sup>31</sup> Mandel añade que esta fe no es “irracional o mística”, sino que “se basa en una profunda comprensión de la estructura de nuestra sociedad industrial”.

Goldmann no era trotskista, pero su obra se situaba en aquella época en una perspectiva marxista-humanista auténticamente revolucionaria, desde la que rechazaba tanto los compromisos reformistas con la sociedad burguesa como la mentira institucionalizada del stalinismo, perspectiva que en aquellos momentos, parecía estar desesperadamente alejada de la realidad y ser trágicamente impotente. Es en este texto en el que puede entenderse no la adhesión, sino el interés la comprensión (*Verstehen*), la afinidad que siente ante las angustias y los dilemas de la visión del mundo trágico de un Pascal, de un Racine, o del joven Lukács.

Es muy revelador contrastar, en cuanto a esto, *El Dios oculto* con otra obra marxista sobre el mismo tema, publi-

---

31 E. Germain, “La victoire de León Trotsky”, *Quatrième Internationale*, vol. 10, n. 5 5-19, oct. 1952, p. 18. (Subrayado nuestro)



cada en la misma época: el *Pascal* de Henri Lefebvre, cuyo primer tomo se publica en 1949, y el segundo en 1954. Mas allá de una serie de divergencias teóricas y sociológicas entre los dos autores (que entraran en polémica en distinta ocasiones), la diferencia esencial de sus obras se sitúa a un nivel mucho más profundo. Bastará, para ilustrarlo, con citar los últimos párrafos de la obra —por lo demás muy interesante— de Henri Lefebvre:

En verdad, no “somos” ya unos blancos para él (Pascal). La historia avanza, y el va situándose en el horizonte de una época que se aleja: un tanto seco y abstracto, un tanto inhumano, demasiado austero, pero “bello”. El intenso interés suscitado por su tragedia suscita una contrapartida crítica. La angustia de la alienación pascaliana se nos hace, poco a poco, extraña. Se aleja como angustia metafísica: el espectro de Hamlet, el de Pascal nos estremecen, pero no creemos en los espectros. Ahora, para nosotros, esta angustia ya *tiene fecha*.<sup>32</sup>

Henri Lefebvre era demasiado lúcido e inteligente para aceptar por entero la mitología staliniana; sin embargo, en su condición de militante del PCF, se situaba, en lo esencial, en el marco del optimismo oficial del movimiento comunista: la URSS edifica el socialismo, el PCF es el gran partido de la clase obrera, etc. La angustia de Pascal no puede, para él, dejar de ser “extraña” ni de “tener fecha”, mientras que para Goldmann es *vivida y actual*... En otros términos: las distintas opciones políticas de Lefebvre y de Goldmann (dentro del movimiento obrero) constituyen uno de los condicionamientos decisivos en la aproximación divergente de la visión trágica del mundo y de la obra de Pascal.

Otra aproximación significativa es la que podemos establecer entre Goldmann y Bloch, cuya doctrina consiste

---

32 H. Lefebvre, *Pascal*, Ángel, París, 1954, t. II, p. 240.

en una reinterpretación del marxismo totalmente centrada en el “principio esperanza” (*Das Prinzip Hoffnung* es el título de la célebre obra de Ernst Bloch, cuyo primer volumen aparece en 1954). En un comunicado, en 1954, al primer coloquio de filosofía de Royaumont, Goldmann escribía:

Es importante señalar que en una obra reciente de un pensador marxista, Ernst Bloch, el autor sitúa en el centro de sus desarrollos —a modo de resumen de lo que el marxismo tiene de esencial— la fórmula *docta spes*, sabia esperanza, esperanza consciente de sus razones para esperar [...] ¿No pretendió también Pascal establecer la existencia de razones válidas y demostrativas para esperar, incluso —y precisamente— para la más crítica y rigurosa de las conciencias, para la conciencia que se niega a toda ilusión?<sup>33</sup>

Es evidente que, para Goldmann, el marxismo mismo es una esperanza crítica y sin ilusiones, y que la visión de Bloch es cercana a él en la medida en que para Bloch (pese a sus ligámenes con el movimiento comunista oficial) el socialismo se manifiesta como algo futuro, *Novum*, aún no existente. (Goldmann subraya repetidas veces la afinidad del conjunto de la obra de Bloch con la problemática de *El alma y las formas*.<sup>34</sup> Vemos, de este modo, esbozarse una red temática que conduce de Pascal al Lukács de 1910, a Bloch, y al propio Goldmann)

\* \* \*

---

33 L. Goldmann, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 190.

34 L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 1970, pp. 260-261.

Resulta interesante comparar la superación de la visión trágica de Lukács con la evolución de Goldmann después de 1955.

*La teoría de la novela* (publicada en 1916) constituye, para Lukács, el primer paso más allá de la *Weltanschauung* trágica y en dirección a la dialéctica histórica. En ella encontramos la esperanza, e incluso el presentimiento, de un cambio del mundo, apenas dos años antes de la revolución rusa. En el último capítulo de la obra, Lukács habla de Tolstoi y de Dostoievski como de precursores de una “nueva época de la historia mundial”, como de anunciadores del “comienzo de una nueva era”. No podemos analizar aquí las condiciones en que pudo tener lugar esta intuición genial de Lukács. Señalemos, de paso, que Goldmann, que caracteriza, con razón, *La teoría de la novela* como “un libro dialéctico hegeliano” que “afirma la categoría de la esperanza realista”,<sup>35</sup> cree descubrir este elemento de esperanza en “el individuo complejo y problemático” del que la novela es expresión literaria. Ahora bien, Lukács escribe claramente, en su obra de 1916, que la novela es “la forma que corresponde a la era de aquello que Fichte llama la perfecta culpabilidad, y esta forma seguirá dominando mientras el mundo siga estando sometido a esta constelación”.<sup>36</sup> La esperanza se sitúa, pues, para él, *más allá* de la novela de la época que expresa, en una nueva epopeya de la que la literatura rusa es un primer esbozo y en el mundo nuevo que ésta anuncia. Ahora bien, en sus análisis de *La teoría de la novela*, Goldmann no menciona en ningún momento el último capítulo, consagrado a Tolstoi y Dostoievski, y que es, en nuestra

---

35 Cf. L. Goldmann, *Introduction aux premiers écrits de Lukács*, op. cit., p. 170.

36 G. Lukács, *Théorie du roman*, cit., p. 155. [Existe traducción al español, *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Grijalbo, México D. F., 1970]

opinión, el que contiene la apertura hacia el futuro. Este singular “despiste” exige ser explicado sociológicamente...

La evolución político-ideológica de Goldmann después de 1955 será más compleja. En 1958, en su ensayo sobre la reificación, aún se proclaman abiertamente el papel revolucionario del proletariado, su capacidad de superar la conciencia reificada. Sin embargo, a partir de esta fecha, Goldmann irá poco a poco cuestionando, si no abandonando por completo, esta “fe”, esta premisa fundamental del marxismo.

Es difícil precisar el momento exacto de este viraje. Cuando llegué a Francia, a finales de 1961, asistí al seminario de Goldmann en la *Ecole pratique des Hautes Etudes*, que tenía por tema “El pensamiento filosófico del joven Marx”, pero que se refería, en realidad, a los problemas actuales de la teoría marxista. Ahora bien, uno de los temas que Goldmann desarrollaba en aquel momento era una nueva concepción de la historia del marxismo, que él dividía en dos tendencias principales:

a) La corriente que cree, igual que Marx, que el proletariado es una clase esencial o virtualmente revolucionaria: Rosa Luxemburg, Trotsky, Lukács en 1923;

b) La corriente que ha llegado a la conclusión de que el proletariado no es en sí mismo revolucionario y que ha desarrollado, partiendo de esta constatación común, conclusiones radicalmente divergentes: aceptación de la sociedad burguesa (Bernstein), o sustitución de la clase por el partido (Lenin).

Estas ideas aparecerán publicadas en un artículo de Goldmann en 1963,<sup>37</sup> pero Goldmann las exponía ya oral-

---

37 L. Goldmann, “Pour une approche marxiste des études sur le marxisme”, en *Annales*, enero-febrero de 1963. Es probable que el artículo fuera escrito en 1961-1962.

mente en 1961, y tenían para él una significación política *actual*. En una clase del 20 de noviembre de 1961, Goldmann planteó a los alumnos, y se planteó a sí mismo, la pregunta de si no se habrá integrado el proletariado a la sociedad burguesa, de si no habrá dejado de ser revolucionario; por consiguiente, “¿Abandonan quizá con razón Lenin y Bernstein las tesis de Marx por haber cambiado las condiciones? ¿Habremos alcanzado el final de la Historia? ¿Habrá dejado de ser posible toda dialéctica?”.<sup>38</sup> En nuestra opinión, esta problemática “revisionista” está situada en un contexto histórico muy concreto: la derrota aplastante del movimiento obrero que significa la toma del poder por De Gaulle en 1958, con apoyo de la SFIO y un respaldo electoral masivo, incluyendo a sectores de la clase obrera tradicionalmente influidos por el PCF. Fue en aquel período cuando se desarrollaron en Francia, con una cierta apariencia de credibilidad, las teorías sobre “la integración del proletariado” difundidas, desde hacía tiempo, por la sociología inglesa y americana.

Las dudas de Goldmann, acerca de la virtualidad revolucionaria del proletariado, coincidirán con la publicación de algo que él considerará un descubrimiento sociológico capital: los análisis de Serge Mallet sobre la “nueva clase obrera” (desarrollados en 1959-61) y la estrategia política que de ellos se desprendía: curso progresivo hacia el socialismo, mediante reformas en la gestión de la empresa, en base a luchas de los técnicos y los ingenieros.<sup>39</sup> Esta doctrina de conquista gradual del poder económico y social, de evolución paso a paso hacia la autogestión, este “reformismo revolucionario” cuyo portador histórico es, según se dice, la “nueva clase obrera” de las fábricas automatizadas, será, durante varios años, la trama de la

---

38 Apuntes tomados por mí en el curso de Goldmann en la E.P.H.E., cuadernos de 1962-63.

39 S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Ed. du Seuil, París, 1963.

reflexión política de Goldmann. (En sus últimos escritos, Goldmann empezaba a poner en duda, al menos en parte, esta estrategia, en función de los acontecimientos de mayo de 1968).<sup>40</sup>

Era, sin embargo, demasiado lúcido para no conocer las trampas de semejante itinerario: en un ensayo sobre Genet, en 1966, Goldmann señala que los pensadores socialistas que se reclaman, como él, del “reformismo revolucionario”,

saben que la nueva perspectiva que defienden implica un peligro considerable de compromiso y de integración al orden existente. Saben que el peligro de la corrupción está ligado a toda práctica reformista, sea cual sea su naturaleza, y que sólo es posible combatirlo, entre otras cosas, mediante el rechazo radical del menor compromiso psíquico o intelectual con la sociedad tecnocrática en vías de construcción.<sup>41</sup>

Pero lo más interesante de todo es que, en este ensayo, Goldmann descubre en la obra de Genet una visión del mundo de oposición radical a la sociedad capitalista, e incluso, por primera vez en el teatro francés de vanguardia, un héroe revolucionario positivo. Goldmann se ve obligado, no sin sorpresa, a plantearse un cierto número de preguntas: “El hecho de que un escritor haya podido escribir hoy esta obra, ¿es un simple accidente, se explica ante todo por la evolución intelectual de Genet, o se trata, por el contrario, de algo mucho más importante, del primer síntoma de un viraje histórico? [...] ¿Son acaso *Les paravents* un fenómeno aislado y accidental? ¿O son la primera

---

40 Cf. su prefacio a la recopilación *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, París, 1970.

41 L. Goldmann, “Le théâtre de Genet”, 1966, en *Structures mentales et création culturelle*, cit., p. 338. [Existe traducción al español, *El teatro de Jean Genet*, Monte Avila Editores, Caracas, 1968]

golondrina que anuncia la llegada de la primavera?”<sup>42</sup> El artículo está fechado en 1966: dos años más tarde llega la primavera de 1968...

Del mismo modo que Lukács había presentado, en 1916, en la obra de Tolstoi y Dostoievski, el advenimiento de la revolución rusa, Goldmann descubre en el teatro de Genet el signo anunciador de mayo del 68. Pese a las evidentes diferencias de método, la analogía del itinerario en ambos casos es innegable. No se trata, en ninguno de los dos casos, de ningún don profético y misterioso, sino de la capacidad de descubrir, por medio de la aplicación de la categoría de la totalidad, la relación existente entre las obras culturales y las corrientes subterráneas de la realidad social. En ambos casos, esos pensadores expresaban lo que Goldmann designa, en *El Dios oculto*, “las fuerzas sociales que han permitido al siglo XIX superar la tragedia con el pensamiento dialéctico y revolucionario”.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 339.





# APÉNDICES



## LA REVOLUCIÓN CONTRA 'EL CAPITAL'

**Antonio Gramsci (1891-1937)**

***Avanti*, 24 nov. 1918<sup>1</sup>**

La revolución de los bolcheviques se ha injertado definitivamente en la revolución general del pueblo ruso. Los maximalistas,<sup>2</sup> que hasta hace dos meses habían sido el fermento necesario para que los acontecimientos no se estancaran, para que no se detuviera la marcha hacia el futuro produciendo una forma definitiva de reajuste —reajuste que habría sido burgués—, se han hecho dueños del poder, han asentado su dictadura y están elaborando las formas socialistas en las que tendrá que acomodarse, por último, la revolución para seguir desarrollándose armoniosamente, sin choques demasiado violentos, partiendo de las grandes conquistas ya conseguidas.

La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos. (Por eso, en el fondo, importa poco saber más de lo que sabemos ahora) Es la revolución contra *El Capital*, de Carlos Marx. *El Capital*, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la Historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas

---

1 A. Gramsci, *Antología*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

2 Bolcheviques. Término usual en la época. (N. del T.)

realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído.

Y, sin embargo, también en estos acontecimientos hay una fatalidad, y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de *El Capital*, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son “marxistas”, y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas. Y ese pensamiento no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee.

Marx ha previsto lo previsible. No podía prever la guerra europea, o, por mejor decir, no podía prever que esta guerra habría durado lo que ha durado e iba a tener los efectos que ha tenido. No podía prever que en tres años de sufrimientos indecibles, de indecibles miserias, esta guerra iba a suscitar en Rusia la voluntad colectiva popular que ha suscitado. Una voluntad de esa naturaleza necesita *normalmente* para constituirse un largo proceso de infiltraciones capilares, una larga serie de experiencias de clase. Los hombres son perezosos, necesitan organizarse, exteriormente primero, en corporaciones y ligas, y luego

íntimamente, en el pensamiento, en las voluntades [...] <sup>3</sup> de una continuidad incesante y múltiple de estímulos exteriores. Por eso *normalmente* los cánones de crítica histórica del marxismo captan la realidad, la aferran en su red y la tornan evidente y distinta. *Normalmente* las dos clases del mundo capitalista producen la historia a través de la lucha de clases en constante intensificación. El proletariado siente su miseria actual, se encuentra constantemente sin asimilar por ella y presiona sobre la burguesía para mejorar sus condiciones. Lucha, obliga a la burguesía a mejorar la técnica de la producción, a conseguir que ésta sea más útil para que resulte posible la satisfacción de sus necesidades más urgentes. Es una afanosa carrera hacia el perfeccionamiento que acelera el ritmo de la producción e incrementa constantemente la suma de los bienes que servirán a la colectividad. En esa carrera caen muchos y dan más urgencia al deseo de los que se mantienen, y la masa está constantemente agitada, y va pasando de caos-pueblo a entidad de pensamiento cada vez más ordenado, y cada vez es más consciente de su potencia, de su capacidad de hacerse con la responsabilidad social, de convertirse en árbitro de sus propios destinos.

Eso ocurre normalmente. Cuando los hechos se repiten según cierto ritmo. Cuando la historia se desarrolla según momentos cada vez más complejos y más ricos en significación y valor, pero, a pesar de todo, semejantes. Mas en Rusia, la guerra ha servido para sacudir las voluntades. Estas, a causa de los sufrimientos acumulados en tres años, se han encontrado al unísono mucho más rápidamente. La carestía era acuciante, el hambre, la muerte de inanición podía aterrarnos a todos, aplastar de un golpe decenas de millones de hombres. Las voluntades se han puesto al unísono, primero mecánicamente y luego activamente, espiritualmente, a raíz de la primera revolución.

---

3 Laguna del texto italiano.

La predicación socialista ha puesto al pueblo ruso en contacto con las experiencias de los demás proletariados. La predicación socialista permite vivir dramáticamente en un instante la historia del proletariado, sus luchas contra el capitalismo, la larga serie de los esfuerzos que ha de realizar para emanciparse idealmente de los vínculos del servilismo que hacían de él algo abyecto, para convertirse así en consciencia nueva, en testimonio actual de un mundo por venir. La predicación socialista ha creado la voluntad social del pueblo ruso. ¿Por qué había de esperar que se renovase en Rusia la Historia de Inglaterra, que se formase en Rusia una burguesía, que se suscitara la lucha de clases y que llegara finalmente la catástrofe del mundo capitalista? El pueblo ruso ha pasado por todas esas experiencias con el pensamiento, aunque haya sido con el pensamiento de una minoría. Ha superado esas experiencias. Se sirve de ellas para afirmarse ahora, como se servirá de las experiencias capitalistas occidentales para ponerse en poco tiempo a la altura de la producción del mundo occidental. América del Norte está, desde el punto de vista capitalista, por delante de Inglaterra, precisamente porque en América del Norte los anglosajones han empezado de golpe en el estadio al que Inglaterra había llegado tras una larga evolución. El proletariado ruso, educado de un modo socialista, empezará su historia partiendo del estadio máximo de producción al que ha llegado la Inglaterra de hoy, porque, puesto que tiene que empezar, empezará por lo que en otros países está ya consumado, y de esa consumación recibirá el impulso para conseguir la madurez económica que, según Marx, es la condición necesaria del colectivismo. Los revolucionarios mismos crearán las condiciones necesarias para la realización *completa y plena* de su ideal. Las crearán en menos tiempo que el que habría necesitado el capitalismo. Las críticas que los socialistas dirigen al sistema burgués para poner de manifiesto

sus imperfecciones, su dispersión de la riqueza, servirán a los revolucionarios para hacerlo mejor, para evitar esas dispersiones, para no caer en aquellas deficiencias. Será al principio el colectivismo de la miseria, del sufrimiento. Pero esas mismas condiciones de miseria y de sufrimiento habrían sido heredadas por un régimen burgués. El capitalismo no podría hacer *inmediatamente* en Rusia más de lo que podrá hacer el colectivismo. Y hoy haría mucho menos que el colectivismo, porque tendría *en seguida* contra él un proletariado descontento, frenético, incapaz ya de soportar en beneficio de otros los dolores y las amargas que acarrearía la mala situación económica. Incluso desde un punto de vista humano absoluto tiene su justificación el socialismo en Rusia. El sufrimiento que seguirá a la paz no podrá ser soportado sino en cuanto los proletarios sientan que está en su voluntad, en su tenacidad en el trabajo, el suprimirlo en el menor tiempo posible.

Se tiene la impresión de qué los maximalistas han sido en este momento la expresión espontánea, *biológicamente* necesaria para que la humanidad rusa no cayera en la disgregación más horrible, para que la humanidad rusa, absorbiéndose en el trabajo gigantesco y autónomo de su propia regeneración, pueda sentir con menos crueldad los estímulos del lobo hambriento, para que Rusia no se convierta en una enorme carnicería de fieras que se desgarran unas a otras.





## SOCIALISMO O BARBARIE

**Rosa Luxemburg (1871-1919)**

**Fragmento de La crisis de la socialdemocracia ('Folleto de *Junius*'), 1915.<sup>1</sup>**

La dialéctica histórica se mueve precisamente por contradicciones y a cada necesidad sitúa también en el mundo su contrapartida. El dominio burgués de clase es indudablemente una necesidad histórica, pero también lo es el levantamiento de la clase obrera en contra de él; el capital es una necesidad histórica, pero también lo es su enterrador, el proletario socialista; el dominio mundial del imperialismo es una necesidad histórica, pero también lo es su abatimiento por parte de la Internacional proletaria. A cualquier nivel hay dos necesidades en lucha una con otra, pero la nuestra, la necesidad del socialismo, es la de más largo aliento. Nuestra necesidad alcanza su plenitud de derechos justo en el momento en que la otra, el dominio de clase burgués, termina de ser portadora del progreso histórico, en el momento en que se convierte en traba, en peligro para el desarrollo ulterior de la sociedad. Es justo esto lo que ha quedado desenmascarado por la guerra mundial actual con respecto a la sociedad capitalista.

El expansionismo imperialista del capitalismo, en tanto que expresión de su máxima madurez, de su último trayecto vital, muestra como tendencia económica hacer que todo el mundo pase a la producción capitalista, eliminar todas las formas de producción y de sociedad anticuadas, precapitalistas, convertir en capital todas las riquezas de la Tierra, todos los medios de producción, transformar las poblaciones trabajadoras de todas partes en esclavos asalariados. En África y Asia, desde las costas más al norte hasta el extremo meridional de América y en los mares

---

1 R. Luxemburg, *Escritos políticos*, Grijalbo, México, 1977.

del sur, todos los restos de organización social de comunismo primitivo, de relaciones de dominación feudales, de economías campesinas patriarcales, las antiquísimas producciones artesanas son destruidas por el capital, pueblos enteros son aniquilados, culturas antiquísimas son destrozadas y todo ello para poner en su lugar la búsqueda del beneficio en su forma más moderna. Esta brutal marcha triunfal del capital por todo el mundo, allanada y acompañada de toda clase de violencia, rapiña e infamia no dejaba de tener una parte de luz: sentaba al mismo tiempo las bases de su desaparición definitiva, engendraba el dominio capitalista a nivel mundial y a éste sólo puede seguir la revolución socialista mundial. Este es el único aspecto civilizatorio y progresivo de su llamada gran obra de civilización entre los pueblos primitivos. Para los economistas y políticos liberal-burgueses los ferrocarriles, las cerillas suecas, el alcantarillado de las calles y el establecimiento de tiendas es “progreso” y “civilización”. En sí mismas esas obras, injertadas en condiciones primitivas, no son ni civilización ni progreso, ya que son pagadas con la súbita ruina económica y cultural de los pueblos, que se ven sometidos al mismo tiempo a todo el horror y a todas las miserias de dos épocas: las relaciones de dominación tradicionales basadas en la economía natural y la más moderna y refinada explotación capitalista. Sólo en tanto que precondition material para la abolición del dominio del capital, para la supresión de la sociedad de clases en general, llevaban las obras de la marcha triunfal del capitalismo por el mundo, el sello del progreso en el más amplio sentido histórico. En este sentido, el imperialismo estaba trabajando, en último término, para nosotros.

La actual guerra mundial es un giro en su carrera. Ahora por primera vez las bestias feroces que se soltaban desde la Europa capitalista a todas las demás partes del mundo han hecho irrupción, de golpe, en medio de Europa. Un

grito de indignación recorrió el mundo cuando Bélgica, la pequeña y preciosa joya de la civilización europea, cuando los más venerables monumentos culturales del norte de Francia cayeron estrepitosamente hechos pedazos ante el asalto de una ciega fuerza de destrucción. El “mundo civilizado”, que ha contemplado impasible como ese mismo imperialismo ha condenado al más cruel de los fines a decenas de miles de héroes, como ha poblado el desierto de Kalahari con los gritos enloquecidos de los que morían de sed y con los estertores de los agonizantes, como en Putumayo una banda de caballeros de la industria europeos ha martirizado hasta la muerte en diez años a cuarenta mil seres humanos, como en China una cultura antiquísima se ha visto sometida entre el fuego y la muerte por la soldadesca europea a todos los horrores de la aniquilación y de la anarquía, como Persia se ahogaba impotente sometida al lazo cada vez más apretado del dominio por la fuerza de los extranjeros, como en Trípoli los árabes caían doblegados por el fuego y la espada ante el yugo del capital, como se destrozaba su cultura, su hábitat ese “mundo civilizado”— sólo hoy se ha empezado a dar cuenta de que la dentellada de la bestia imperialista produce la muerte, que su aliento es inicuo. Sólo se ha dado cuenta de ello cuando la bestia ha lanzado sus afiladas zarpas sobre el propio seno materno, sobre la civilización burguesa europea. E incluso este reconocimiento se hace en la forma distorsionada de la hipocresía burguesa según la cual cada pueblo no ve la infamia más que bajo el uniforme nacional de los demás. “¡Los bárbaros alemanes!”, como si todo pueblo dispuesto al asesinato organizado no se transformase en ese mismo momento en una horda de bárbaros. “¡La crueldad de los cosacos!”, ¡como si la guerra en sí no fuese la crueldad máxima, como si la glorificación de la carnicería humana como acto de heroísmo en una hoja socialista juvenil no fuese cosaquismo espiritual en estado puro!

Pero el desenfreno actual de la bestialidad imperialista por las llanuras de Europa tiene todavía un efecto para el que el “mundo civilizado” no tiene ojos indignados ni corazón dolorido: se trata de la *destrucción en masa del proletariado europeo*. Jamás una guerra ha exterminado en esta medida estratos enteros de población, nunca desde hace un siglo ha implicado en tal medida países enteros de Europa de grande y antigua cultura. Millones de vidas humanas son aniquiladas en los Vosgos, en las Ardenas, en Bélgica, en Polonia, en los Cárpatos, ante el Sava, millones de hombres se quedan inválidos. Pero de estos millones, nueve décimas son pueblo trabajador de la ciudad y del campo. Es nuestra fuerza, nuestra esperanza lo que en esos lugares sistemáticamente, como la hierba bajo la guadaña, se siega día a día. Son las mejores, las más inteligentes y educadas fuerzas del socialismo internacional, portadoras de la más sagrada tradición y del más osado heroísmo del movimiento obrero moderno, las tropas de vanguardia del proletariado mundial en su conjunto: los trabajadores de Inglaterra, de Francia, de Bélgica, de Alemania, de Rusia, y hoy están siendo reducidos al silencio y masacrados en masa. Estos obreros de los países capitalistas más avanzados de Europa son precisamente los que tienen la misión histórica de realizar la revolución socialista. Sólo de Europa, sólo de los países capitalistas más antiguos podrá partir, cuando la hora esté madura, la señal para la revolución social que liberará a la humanidad. Sólo los obreros ingleses, franceses, belgas, alemanes, rusos, italianos conjuntamente pueden encabezar el ejército de los explotados y oprimidos de los cinco continentes. Sólo ellos podrán, cuando llegue el momento, pedir cuentas y obtener satisfacción por los crímenes de siglos perpetrados por el capitalismo contra los pueblos primitivos, por su obra de aniquilación a lo largo y ancho de la Tierra. Pero para que el socialismo avance y venza es preciso contar

con un proletariado fuerte, combativo, educado; es preciso contar con masas cuya fuerza esté tanto en su número como en su preparación cultural. Y es justamente a estas masas a las que la guerra mundial diezma. La flor de la edad viril y de la fuerza juvenil de centenares de miles, cuya educación socialista era en Inglaterra y Francia, en Bélgica, Alemania y Rusia el producto de un trabajo de agitación y esclarecimiento de decenios, otros cientos de miles que mañana podrían ser ganados para el socialismo, caen y se pudren miserablemente en los campos de batalla. El fruto de los sacrificios y de los esfuerzos durante decenios de generaciones enteras es aniquilado en pocas semanas, las tropas de élite del proletariado internacional son golpeadas en sus raíces vitales.

La sangría de las matanzas de junio paralizó al movimiento obrero francés por una década y media. La sangría de la masacre de la Comuna volvió a deshacerlo por diez años más. Lo que está ocurriendo ahora es una carnicería en masa como nunca se ha visto que está reduciendo cada vez más a la población trabajadora adulta de todos los países civilizados avanzados de Europa a un conjunto de mujeres, viejos e inválidos: una sangría a causa de la cual el movimiento obrero europeo amenaza con acabar por desangrarse. Una guerra mundial como ésta más y las perspectivas del socialismo quedarán enterradas bajo los cascotes apilados por la barbarie imperialista. Esto es algo más que la inicua destrucción de Lovaina y de la catedral de Reims. Esto es un atentado no a la cultura burguesa del pasado sino a la civilización socialista del futuro, un golpe mortal dirigido contra la fuerza que lleva en sus entrañas el futuro de la humanidad y que es la única que puede salvar para una sociedad mejor los tesoros preciosos del pasado. Aquí el capitalismo revela su propio espectro de muerte, aquí traiciona que su derecho históri-

co a la existencia ha caducado, que su dominio ya no es ulteriormente compatible con el progreso de la humanidad.

Sin embargo, en esto la actual guerra mundial demuestra ser no sólo un inmenso asesinato, sino también el suicidio de la clase obrera europea. Son precisamente los soldados del socialismo, los proletarios de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de Rusia, de Bélgica los que por sí mismos desde hace meses se masacran mutuamente a cuenta del capital, los que se clavan el helado acero de muerte en el corazón, los que se precipitan juntos en la fosa en un abrazo mortal.

*“Deutschland, Deutschland über alles! ¡Viva la democracia! ¡Viva el zar y la esclavitud! ¡Decenas de miles de metros de tela de tienda de campaña garantizada según las ordenanzas! ¡Cien mil kilos de tocino, de sucedáneo de café, entrega inmediata!”*. Los dividendos suben, los proletarios caen. Y con cada uno de ellos cae un luchador del futuro, un soldado de la revolución, un salvador de la humanidad del yugo del capitalismo.

La locura sólo cesará, el sangriento espectro infernal sólo desaparecerá cuando los trabajadores de Alemania y Francia, de Inglaterra y Rusia acaben finalmente por despertarse de la borrachera, se den fraternalmente la mano y hagan callar tanto al coro bestial de los belicistas imperialistas como al sordo griterío de las hienas capitalistas con el poderoso grito de guerra del trabajo: ¡Proletarios de todos los países, uníos!

## **PREFACIO A “HUELGA DE MASAS, PARTIDO Y SINDICATOS”, DE ROSA LUXEMBURG**

**György Lukács (1885-1971)**

**Prefacio a la edición húngara de 1921**

Rosa Luxemburg no fue tan sólo una mártir de la revolución proletaria; toda su vida fue un gran combate para que el proletariado se hiciera revolucionario, para que la justa toma de conciencia de la situación de la lucha de clase, oscurecida consciente o inconscientemente, a los ojos de la clase obrera, por los oportunistas socialdemócratas, se introdujera en la conciencia del proletariado: para que la conciencia de clase así desarrollada se transformara en acción revolucionaria. De modo que Rosa Luxemburg libró las batallas más difíciles de su vida, ante todo, contra las corrientes derechistas y centristas del movimiento obrero de hoy. No es sorprendente que finalmente fueran los mercenarios de Ebert y Scheidemann los que la mataron: toda su vida se batió contra ellos, con las nobles armas de la ciencia y de la justicia; mientras que ellos trataron de imposibilitar su influencia sobre la clase obrera por medio de calumnias, intrigas y mentiras. Hasta que, finalmente, cuando todo esto fracasó, cuando Luxemburg avanzó en cabeza de las masas revolucionarias para ganar la lucha de la clase proletaria por la vía armada, la asesinaron.

Rosa Luxemburg era una verdadero dirigente del proletariado. Quizá, junto a Lenin, el único sucesor digno de Marx y de Engels. Pero como la revolución proletaria se diferencia fundamentalmente de la revolución burguesa —la del proletariado no es tan brillante como la de la burguesía, pero va más al fondo que ella, y, pese a que progresa más despacio, cambia más profundamente lo esencial de la sociedad—, de ahí se desprende que el dirigente de la revolución proletaria se diferencia profundamente del tipo

de dirigente de la revolución burguesa. Este dirigente no es ni un gran demagogo, ni un orador brillante y un agitador como Danton o como Lajos Kossuth; sino que será aquel que cultive más a fondo el *marxismo, la dialéctica revolucionaria*, la ciencia de la lucha de clases. Aquel que, con la ayuda del marxismo, sea capaz de analizar, de valorar y de juzgar correctamente todo acontecimiento de la vida cotidiana y sea, por consiguiente, capaz de mostrar la correcta vía de acción a la clase obrera.

Pero del hecho de que el juicio sobre la situación actual y la vía designada para la acción que de él se desprende sean correctos no se deduce que las grandes masas del proletariado puedan comprenderlos de inmediato ni que deban reaccionar en la dirección adecuada. Los oportunistas, al colocar en primer plano sus propios intereses, míopes y falseadores, han envenenado, durante décadas, las reflexiones y los sentimientos de la clase obrera. La han habituado a no mirar los acontecimientos desde el punto de vista de los *intereses de clase generales* del proletariado, y a que, en cambio, cada cual se preocupe ante todo de sus *intereses personales*, es decir, *aquellos que conciernen al oficio o a la fábrica en un sentido restringido*. Han conseguido, con ello, oscurecer la conciencia del proletariado, dirigir a la clase obrera en una dirección oportunista y pequeñoburguesa, y educarla en este sentido.

Fue contra este oportunismo pequeñoburgués contra el que Rosa Luxemburg libró los combates más difíciles de su vida. Como agitadora, como organizadora, como periodista del diario y como teórica, en las reuniones públicas, en los diarios, en los congresos, con armas distintas, pero siempre con igual fuerza, se batió en defensa del verdadero sentido del marxismo: por la *revolucionarización del proletariado*. Fue en esta batalla en la que Rosa Luxemburg se hizo grande, se convirtió en una verdadera mártir del proletariado; ella y sus compañeros de lucha.



La propia Rosa Luxemburg era un gigante del pensamiento porque no sólo presentaba, con instinto certero, los peligros que encerraba el oportunismo, sino que también analizó, con un profundo conocimiento marxista, todo acontecimiento del presente: ella fue la primera en ver, con una clarividencia profética, lo esencial de la historia, y todo lo que se desprende de este conocimiento para las acciones del proletariado. Si hoy observamos la obra y la vida de Rosa Luxemburg, no podemos dejar de constatar que fue ella la primera que percibió correctamente *el imperialismo* como última etapa del capitalismo, y las consecuencias necesarias de éste: *la guerra mundial y la revolución mundial*; ella fue la que descubrió la primera y única arma eficaz a emplear contra los peligros del imperialismo: *los movimientos de masas revolucionarios*.

El ascenso de la lucha de clases final entre el proletariado y la burguesía, el cómo, las condiciones, las posibilidades y las armas de esta lucha de clases, he ahí el contenido de la obra y la vida de Rosa Luxemburg. En los momentos en que el movimiento obrero europeo —y sobre todo alemán— se había hundido tan profundamente en el oportunismo que éste no sólo sabotaba las acciones de modo encubierto, sino que también podía manifestarse abiertamente, y teóricamente, Rosa Luxemburg fue la primera en imponer la teoría de la revolución proletaria contra la teoría del oportunismo. Es verdad que, entonces, en contra del creador de la teoría reformista, Bernstein, también Kaustky libró una batalla teórica. Pero esas dos especies de batalla estaban separadas una de otra como el cielo de la tierra. Kautsky puso en evidencia los errores teóricos y prácticos de Bernstein, pero desconfiaba, con una prudencia inconsciente, de remover el fondo del problema. Calificaba, sin embargo, a la teoría de Bernstein en su conjunto de “desviación teórica”, que no podía ni debía analizarse más que dentro del partido. Rosa Luxemburg

demostró, con una lógica decisiva y despiadada, que había que elegir. *Había que elegir entre seguir siendo o dejar de ser socialista*. Aquel que, como Bernstein, enseña que en el capitalismo la capacidad de adaptación aumenta cada vez más, paralelamente al desarrollo de la sociedad; y que, por consiguiente, la posibilidad de crisis económicas —si es que llegan a estallar—, así como su intensidad y su significación, decae cada vez más; aquel que pretende que la clase obrera no tiene posibilidad de tomar en sus manos el poder organizativo de la producción como no sea por medio de la lucha sindical y sin revolución; aquel que dice que la sociedad “se fusiona” pacíficamente con el socialismo, ése *ha dejado de ser socialista*, y ha abandonado el terreno teórico del socialismo revolucionario.

Rosa libró esta batalla todavía —en apariencia— junto a Kautsky y a otros; éstos criticaban “su tono” y no se identificaban con “sus exageraciones”, pero, “en el fondo”, según decían, estaban de acuerdo con ella. En efecto, la toma de posición oficial del partido significaba la condena del oportunismo abierto de Bernstein y otros. Pero aquello que Bernstein y otros perdían ahí, lo ganaban en la práctica. En vano declaraba el partido alemán que estaba en las posiciones del marxismo revolucionario. En la práctica, cuanto más se acercaba la crisis final del capitalismo, tanto más él se aproximaba a la posición de Bernstein, tanto más oportunista se hacía.

Contra este oportunismo, Rosa Luxemburg dio batalla en todos los terrenos —ahora ya sola, apoyada por unos pocos camaradas comprensivos y revolucionarios (Liebknecht, Mehring, Radek, Zetkin, etc.; algunos de ellos, como, por ejemplo, Pannekoek, no comprendían su toma de posición profunda). Al comienzo, Kautsky y los demás observaban los esfuerzos de Rosa Luxemburg con una objetividad “científica” elegante y “neutra”, y, luego, pasaron a serle abiertamente hostiles.

El contenido de la principal obra de su vida (*La acumulación del capital*, publicada en 1913) es el análisis del imperialismo como etapa última y nueva del desarrollo capitalista; supone un retorno al *verdadero* método de Marx, y un intento de comprender, apoyándose en su *espíritu*, el problema de los nuevos tiempos, que los oportunistas, basándose en la *letra* de Marx, no podían ni querían comprender. El problema de la acumulación del capital es, en efecto, un problema vital del desarrollo capitalista. Acumular significa acrecentar la producción capitalista gracias a una parte de la ganancia producida anualmente. Esta parte es igual a aquella que queda si, de la ganancia global de un año de la clase capitalista, se resta la parte consumida en las necesidades propias de esta clase. Con este resto, amplía y desarrolla sus fábricas. La acumulación es, pues, una cuestión de valorización económica de la ganancia que supera el consumo capitalista. La cuestión está en: *¿Quién comprará* estas mercancías producidas de un modo acelerado? Para todo obrero sensato, la teoría de Rosa Luxemburg resulta clara de inmediato: de la acumulación del capital se deriva necesariamente la tentativa del capital de extender el mercado de modo continuo e ininterrumpido. Dado que la capacidad de absorción del mercado interior es limitada, el capital se ve obligado a expandirse a escala internacional (de ahí el imperialismo). Pero como tarde o temprano tiene que llegarse a una situación en que todas las colonias y esferas de interés sean propiedad garantizada de determinados grupos de interés imperialistas-capitalistas, será inevitable el estallido de una batalla a vida o muerte entre estos grupos: *la guerra mundial*. La causa última de esta guerra está en el hecho de que todo grupo imperialista-capitalista quiere evitar la crisis definitiva a costa de otro; puesto que, para la producción capitalista creciente, no existe mercado lo bastante amplio. Dado que la guerra mundial no puede ser otra

cosa que una tentativa de evitar la crisis final, y que no resuelve en absoluto la crisis en sí misma, sino que siembra los gérmenes de nuevas guerras mundiales, resulta que la guerra mundial es, necesariamente, la crisis última del capitalismo y que, por lo tanto, tiene que conducir a la *revolución mundial*.

En contra de esta determinación extremadamente clara, la “ciencia” del oportunismo dio una batalla tan encarnizada que no encontramos otra igual en toda la historia del pensamiento socialista. La flor y nata de la “ciencia” del oportunismo, con Otto Bauer y Hilferding a la cabeza, trató de demostrar, con argumentos, con burlas y con datos estadísticos, no tan sólo que Rosa Luxemburg se equivocaba, sino también que veía un problema allí donde no había ninguno. El problema de la acumulación del capital, según ellos, no es tal problema: el capital crea por sí mismo su propio mercado. El imperialismo es un “fenómeno efímero”, las crisis tienen un carácter “transitorio”, y, por lo tanto, el capitalismo —desde el punto de vista económico— puede incluso ser eterno. Por lo menos, es seguro que no será él mismo el que cave su propia fosa a través de su desarrollo ilimitado y técnico.

Toda teoría de la lucha de clases tiene a su práctica por criterio verdadero. Así como los oportunistas, durante largos años, no quisieron reconocer la existencia del imperialismo y la necesaria aproximación de la guerra mundial consecuente a él, del mismo modo, cuando estalló la guerra mundial, no quisieron tampoco ver en ella el desencadenamiento de la crisis mundial, y aún menos extraer consecuencias relativas a su acción. Igual que en el caso del imperialismo, tomaron la guerra por un episodio, de tal carácter que, con la desaparición de éste, volvería una vez más la situación “normal”: el tiempo de la lucha sindical, de las elecciones parlamentarias, de los congresos internacionales. Evidentemente, en estas condiciones, la

Internacional de los oportunistas se hundió. Cosa que, por lo demás, ellos consideraron como un episodio. “La Internacional es un medio de paz, no de guerra”, decía el más sensato de ellos, Kautsky.

La lucha teórica y práctica de Rosa Luxemburg contra los oportunistas cosechaba en este terreno sus más difíciles y brillantes victorias. Pese a que se pasó en la cárcel la mayor parte de la guerra, fue ella la que, junto con Mehring, Liebknecht y Jogiches organizó la lucha ilegal contra la guerra. Crearon, con Mehring, la revista *Internacional*, y, más tarde, al ampliarse el grupo, publicaron ilegalmente las célebres cartas de Espartaco, y crearon la Liga de Espartaco. Ella fue la que, durante los primeros días, condujo a Liebknecht, que dudaba, por el buen camino; fue gracias a su clarividencia teórica que las dudas del más grande de los héroes de la lucha contra la guerra no duró más que unos pocos días. Ella fue la que sentó las bases teóricas de toda la lucha. En su magnífico folleto titulado *La crisis de la socialdemocracia*, esboza una vez más un cuadro grandioso del desarrollo del imperialismo, de la significación histórica y mundial de la guerra, de la tarea del proletariado respecto a su propia misión; tarea que la socialdemocracia no había podido ni querido cumplir. Y exigió la creación de un arma necesaria para la lucha del proletariado contra el capitalismo mundial: la formación de una Internacional nueva y revolucionaria.

Porque Rosa Luxemburg no olvidó nunca la práctica al lado de la teoría. Para ella, la más profunda y cierta de las teorías tan sólo era válida en la medida en que mostraba una nueva vía para la acción del proletariado, del mismo modo que la crítica no fue para ella más que un medio para el *descubrimiento de medios de lucha positivos*. Rosa Luxemburg observaba la aproximación de la revolución mundial con la misma clarividencia profética que el próximo peligro de la guerra mundial. La revolución rusa

de 1905-1907 despertó por un momento a la socialdemocracia europea de la pereza teórica. Bajo la influencia de la revolución rusa, incluso Kautsky y los demás creyeron que había llegado la época de la revolución, y tomaron por objeto de análisis el medio de lucha que se había manifestado allí, por primera vez y de modo brillante: *la huelga de masas*.

Sin embargo, entonces, como toda teoría oportunista abierta o enmascarada, ésta partió de bases falsas, llegando a resultados igualmente falsos y a la inacción. También ahí descubrió de modo decisivo la falsedad del punto de partida. Las dos corrientes oportunistas polemizaban en tomo a si era correcto (y cuándo lo era) utilizar la huelga de masas como medio de lucha. Rosa Luxemburg, en cambio, constató que la cuestión estaba incorrectamente planteada. Ya que no se trata de si se quiere o no, o para cuándo se quiere, la huelga de masas (en último análisis, la revolución), sino de qué posición adoptar ante la huelga de masas, que se desarrolla necesariamente como consecuencia del desarrollo económico: *¿Cómo conduciremos esta huelga de masas en la dirección de la revolución proletaria?*

Con esta concepción, cambia radicalmente la posición relativa al problema de la organización. De acuerdo con la vieja concepción de la socialdemocracia, la organización es una *premisa* de la revolución: tan sólo se puede pensar en la revolución cuando la clase obrera está ya organizada de tal modo que puede realizarla con éxito. En contra de esta toma de posición, es totalmente correcta la crítica de Engels de la teoría anarquista de la huelga, según la cual o bien las coyunturas políticas no permiten la evolución de la organización perfecta, y entonces la huelga general es *imposible*, o bien sí la permiten, y entonces el poder del proletariado es ya tal que la huelga general es ya *innútil*. Rosa Luxemburg rompe, ante todo, con el concepto

estricto y mecánico de la huelga general, de acuerdo con el cual ésta es una acción momentánea, bien preparada y putschista, cuyo objeto es la toma voluntaria del poder político o el de alcanzar otro objetivo político cualquiera. Demuestra, con abundante documentación histórica, que la huelga general es un *proceso*. La huelga no es un medio de la revolución, sino que es la *revolución misma*. No es la simple utilización del poder económico de la clase obrera para lograr determinados objetivos políticos, sino que *la huelga general es la unidad indivisible de la lucha económica y política*. Los movimientos de reivindicaciones salariales se convierten inevitablemente en luchas políticas. Además, las épocas revolucionarias se caracterizan precisamente por esta unidad indivisible. Por consiguiente, la organización no es una premisa (una condición), sino la *consecuencia* de la huelga general, y, por lo tanto, de la revolución. La consigna del *Manifiesto comunista* según la cual el proletariado *se organiza como clase* por la revolución ha sido claramente confirmada por la revolución rusa. Y con mayor razón cuanto que el proletariado como clase está lejos de ser idéntico a esas capas de la aristocracia obrera cuya organización es el único, o, mejor dicho, el principal objetivo del oportunismo. En cada país —y no tan sólo en la Rusia “atrasada”— hay amplias capas del proletariado (respecto a Alemania, Luxemburg enumera a los mineros, los obreros del textil, los obreros del campo) cuya organización no es posible *más que por la revolución*, por una vía revolucionaria. Y entonces esas capas “atrasadas”, infinitamente explotadas —precisamente porque no tienen por perder más que sus cadenas— se convierten, en la revolución, en combatientes, tan dignos de confianza, al menos, como los antiguos miembros de los sindicatos.

De este modo, puede verse bajo una nueva luz el *papel del partido en la revolución*. Rosa Luxemburg rechaza la toma de posición según la cual el papel del partido consis-

te en “hacer” la revolución, y que es idéntica en los oportunistas y en los putschistas, con un objetivo distinto, por lo menos. No por describir la huelga general revolucionaria como una *explosión elemental* que resulta del desarrollo económico viene a negar la significación del partido. Al contrario. Fue ella la primera —exceptuando a los rusos— en descubrir y situar en su lugar correcto el verdadero papel del partido en la revolución: *la dirección de los movimientos de masas desarrollados espontáneamente*.

Con este descubrimiento, Rosa Luxemburg regresa a la fuente inicial de la ciencia de la lucha de clases, ocultada durante tanto tiempo por la falsa ciencia del oportunismo: Marx. Marx define claramente, ya a comienzos de los años cincuenta, lo esencial de la revolución proletaria, en oposición a la revolución burguesa. Y entonces Rosa Luxemburg, su discípula autónoma, genial y fiel, le sigue en esta definición: la revolución proletaria no puede terminar con la toma del poder de estado, momentánea y lograda, sino que es un proceso largo y doloroso, lleno de altibajos. En contra de las preocupaciones oportunistas en cuanto a que la revolución proletaria llegue demasiado pronto y no encuentre “maduras” ni las condiciones económicas ni las del proletariado, Rosa Luxemburg demuestra, ya en los años noventa, que la revolución no puede llegar demasiado pronto, puesto que la simple existencia de las fuerzas revolucionarias del proletariado es ya *consecuencia* de la maduración de las condiciones económicas. Desde el punto de vista de la *conservación del poder*, en cambio, la revolución llega y tiene que llegar demasiado pronto. *Y ello porque la madurez revolucionaria no puede adquirirla el proletariado más que por la acción revolucionaria, más que en la revolución misma.*

Rosa Luxemburg, la fanática de la revolución, era una revolucionaria de mirada fanáticamente clara, liberada de toda ilusión. Cuando en noviembre de 1918 se abrieron



ante ella las puertas de la cárcel, cuando las masas rebeldas empezaron a organizarse bajo la bandera de Espartaco, Rosa Luxemburg no sobrestimó en ningún momento la evolución de la revolución alemana. Sabía perfectamente que las grandes masas del proletariado alemán no estaban verdaderamente revolucionarizadas, que la revolución política (burguesa) *empieza* apenas a transformarse en revolución económica (proletaria). Sabía perfectamente que la insurrección de enero provocada por Noske tenía que terminar en un fracaso, y que aquel enfrentamiento representaba tan sólo una batalla preparatoria para la revolución alemana. En el momento en que los proletarios conscientes entraron en lucha, Rosa Luxemburg tenía perfecta conciencia de que la lucha no tenía salida, pero sabía conscientemente que la victoria final se acercaba; y cayó bajo los golpes de los mercenarios de Noske como mártir y heroína verdadera.



## GYÖRGY LUKÁCS, EL ENSAYISTA (1950)

### Lucien Goldmann (1913-1970)

#### De investigaciones dialécticas<sup>1</sup>

György Lukács, cuya visita a París y cuya polémica con Jean-Paul Sartre dieron ocasión para que se le conociera en Francia, en los círculos intelectuales, es seguramente una de las figuras más interesantes y destacadas de la vida intelectual europea de los últimos cuarenta años.

Los límites de un artículo no permiten, desde luego, ni siquiera esbozar el conjunto de su obra y de su evolución. Haría falta para ello la totalidad de un volumen.

Nos conformaremos, pues, con mencionar aquí algunas de sus ideas relativas al problema de las Formas.<sup>2</sup> Subrayemos, no obstante, que éste sólo es un aspecto de su obra cuya riqueza está lejos de agotar.

## I

La primera obra de Lukács accesible a Europa occidental<sup>3</sup> es un volumen de ensayos intitulado *El alma y las formas*,<sup>4</sup> publicado en 1910 en Berlín. Este volumen nos parece marcar una etapa importante para el nacimiento de la filosofía existencialista moderna. Y esto pese a que Lukács mismo nunca haya sido “existencialista” en el sen-

---

1 L. Goldmann, *Investigaciones dialécticas*, Universidad Central de Filosofía, Caracas, 1962.

2 Para evitar cualquier malentendido nos apresuramos a mencionar que György Lukács reniega hoy de las obras que analizamos en este estudio.

3 Ya antes había publicado en húngaro un trabajo sobre la *Historia del drama moderno*.

4 Die Seele und die Formen, Berlín, 1910. [Existe traducción al español, *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Grijalbo, México D. F., 1970]

tido que un Heidegger, un Jaspers o un Sartre harán dar más tarde a esta palabra y que, en el trabajo del que hablamos, su posición sea esencialmente kantiana.

Nunca Lukács, ni en 1910 ni más tarde, admitió las respuestas que Kierkegaard, o Heidegger, Jaspers o Sartre, darían a los problemas filosóficos. Nunca aceptó ni la resignación, ni la desesperación, ni el individualismo. El elemento común que, a través de todas sus variaciones, domina su obra de 1910 a 1925 y hace de él un continuador auténtico de la filosofía clásica, *es la búsqueda de absoluto como única significación de la vida humana*, y que hoy reniega de él llamándolo la *Apocalipsis*.

¿Por qué entonces relacionar su nombre con una filosofía que afirma y acepta la imposibilidad para el hombre individual de alcanzar cualquier trascendencia?

En la historia de la filosofía no cuentan solamente las respuestas, ni siquiera cuentan en primer lugar: lo esencial es la manera de plantear los problemas. Toda época representativa, en la historia del pensamiento, comienza con el hecho de que ciertos problemas filosóficos se vuelven a sentir como urgentes y vivos en relación a la vida de los hombres.

El mérito real, el atractivo de la filosofía existencialista, no sólo consistían en la doctrinas positivas que ella traía. En una época en que la evolución de la realidad se había alejado hasta tal punto del pensamiento clásico de Descartes, Kant y Hegel que este pensamiento parecía haber perdido todo carácter humano y concreto, en que las filosofías de estos pensadores se habían convertido, bajo la pluma de los profesores del siglo XIX, en doctrinas puramente académicas, el existencialismo, por el hecho de expresar realmente el pensamiento de una clase *real* aunque en decadencia, estaba mucho más cerca de la vida y parecía volver a los problemas concretos de los hombres vivientes. En este sentido, *El alma y las formas* de Georg Lukács

constituye una etapa importante en el pensamiento europeo ya que Lukács, en pleno predominio del neokantismo universitario, vuelve a los problemas auténticos de Kant y, lo que es más importante, les da ya todo el contenido viviente que constituirá después el atractivo de la filosofía existencialista.

En *El alma y las formas*, Lukács es dominado por el problema de la vida auténtica opuesta a la vida concreta y cotidiana y por el de la limitación, de la muerte y de su significación para la vida del hombre. Además, sintiendo que aunque sus respuestas lo vinculaban a Kant, su manera de plantear los problemas lo llevaba a una peligrosa proximidad con Kierkegaard, Lukács consagra a éste, desde 1910, uno de los más importantes ensayos de la obra. No es necesario decir que este ensayo tiende más bien a delimitar que a acentuar los elementos comunes.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa es, evidentemente, la estética de Lukács que, para esa época, se relaciona con la estética clásica. El título mismo de la obra lo indica: *El alma y las formas*. Para Lukács, las formas literarias son la expresión de ciertos contenidos psíquicos y la tarea principal del ensayista, e incluso del crítico, es vincular cada forma al contenido psíquico que le corresponde e, inversamente, todo contenido psíquico a la única forma que puede expresarla exhaustivamente. En cuanto al escritor escogido para cada uno de estos estudios no es más que, evidentemente, una ocasión para un análisis que, generalmente, lo sobrepasa. Es por esta razón, por una modestia irónica de la que él mismo habla una vez, que Lukács escoge generalmente ejemplos muy poco representativos. El ensayo sobre la tragedia, por ejemplo, que contiene uno de los mejores análisis de la obra de Racine, está consagrado a un escritor oscuro y de segundo orden, a Paul Ernst; el que trata sobre el arte por el arte y la prosa realista burguesa, a Theodor Storm, etcétera.

Los ensayos principales nos parecen ser los que versan sobre el ensayo mismo, sobre el arte por el arte, sobre la poesía romántica, sobre Kierkegaard y sobre la tragedia. Nos conformaremos con analizar aquí el primero y el último, aunque sólo fuera por la importancia “existencial” que tienen, para esa época, para Lukács mismo.

El ensayo sobre el ensayo constituye la introducción del libro y explica al lector lo que es, para Lukács, su propia obra. Habla de la diferencia entre dos tipos de expresión: *El poeta y el platónico*.<sup>5</sup> Esta

dualidad separa también las formas de expresión. Aquí, la oposición es la de la imagen y la de la significación. Uno, crea imágenes; el otro, pone significaciones; para el primero, no hay sino cosas, para el segundo, solamente sus relaciones, sólo conceptos y valores. La poesía no conoce nada que esté más allá de las cosas; para ella cada cosa es seria, única e incompatible. Es por eso que ella tampoco conoce problemas. No se plantean problemas a las cosas sino sólo a sus relaciones, ya que aquí —como en los cuentos— cada problema se convierte en una cosa semejante a la que la ha despertado a la existencia. El heraldo está en el cruce de los caminos o en medio del combate, pero el cruce de los caminos y el combate no son destinos ante los cuales hay problemas y respuestas: son simple y literalmente combates y cruces de caminos. Y el heraldo sopla en su cuerno encantado. Y el milagro esperado aparece: una cosa que de nuevo ordena a las cosas. Sin embargo, en el ensayo auténtico y profundo no hay ni visiones de las cosas ni imágenes, sólo la transparencia, algo que ninguna imagen podría expresar.

Así, con el filósofo y el místico, y en oposición al poeta, el ensayista se aparta de las imágenes y permanece en el plano de las ideas. Pero, entre el filósofo y el ensayista, la

---

<sup>5</sup> En realidad, la distinción es entre el poeta, por una parte, y el platónico, el místico y el ensayista, por otra parte.

diferencia todavía es esencial. El filósofo y el místico tienen respuestas; el ensayista, sólo cuestiones:

hay vivencias (*Erlebnisse*) que ningún gesto podría expresar y que buscan no obstante una expresión; ya sabes en qué pienso y de qué clase son. Es la intelectualidad, el concepto como realidad efectiva e inmediata, como principio espontáneo de existencia, la visión del mundo en su pureza radical como acontecimiento psíquico, como fuerza motriz de la vida, la cuestión planteada de manera inmediata: ¿Qué es el hombre, qué la vida y el destino? Pero sólo la cuestión, pues, aquí, la respuesta no trae “solución” como la ciencia o, a alturas más puras, la filosofía.

Y porque el ensayo aporta más bien cuestiones que respuestas, una manera de sentir la vida y sus problemas que una doctrina que propagar, necesita todavía el contacto con las cosas para plantear los problemas, no de una manera abstracta y autónoma como los filósofos sino con ocasión de una realidad concreta. Y, desde luego, esta realidad debe ser la expresión más perfecta posible de una realidad psíquica, debe ser una “forma”.

Por eso, los ensayos hablan más frecuentemente de una obra de arte que de la vida real. Es más fácil plantear los problemas del destino, del amor y del deber a propósito de Fedra o de Berenice que a propósito de Pedro o de Juan. Sin embargo, los grandes ensayistas, Montaigne, Platón, son los que pueden plantear estos problemas a propósito de la vida real y no necesitan de estas formas ya depuradas como son las obras de arte.

“Por eso, los ensayos hablan de las formas. El ensayista es aquel que, en las formas, despeja el destino que vive el contenido psíquico que expresan las formas de una manera indirecta e inconsciente”. “Todo ensayo escribe, en letras de oro, al lado de su título: con la ocasión de [...]”.

A partir de este análisis, que podría resumirse diciendo que el ensayo es una forma que, con ocasión de otra forma concreta, plantea en el plano conceptual los últimos problemas de la filosofía y de la vida, Lukács despeja, alternativamente, las diferentes características del ensayo en tanto que forma literaria (entre las cuales se encuentra la autoironía retenida que ya hemos mencionado).

El volumen contiene toda una serie de ensayos sobre Rudolf Kassner y las relaciones del platonismo y de la poesía; Sören Kierkegaard —la forma que se rompe ante la vida; Novalis y la poesía romántica; Theodor Storm— el arte por el arte y la burguesía; Stephan George —la nueva soledad y su lirismo; Charles Louis Philippe— la aspiración y la forma. En cada uno de ellos, se trata de establecer la relación entre una forma literaria y cierto contenido psíquico, cierta manera de ver y de sentir la vida y el universo. Al hacerlo, Lukács formula, sin embargo, por todas partes, sus reservas, aunque de una manera generalmente oculta y apenas visible; ante estos contenidos psíquicos indica en trazos suaves y retenidos lo que, en ellos, le parece insuficiente y mórbido. De estas críticas reservadas y matizadas, que se agregan unas a otras, se perfila lentamente la propia posición de Lukács que él desarrolla finalmente en el último y más importante ensayo de la obra: “Paul Ernst —la metafísica de la tragedia”.

Este ensayo contiene ante todo una crítica vehemente de la vida empírica cotidiana, de la vida inauténtica, para emplear un lenguaje consagrado ulteriormente por Heidegger. A ésta, Lukács opone la vida que es necesariamente trágica porque el hombre no puede realizar lo absoluto y la única grandeza que le queda accesible reside en la conciencia de este límite y en la soledad radical que ocasiona.

La vida es una anarquía de claroscuro; en ella nada se realiza enteramente y nada avanza hasta sus últimas posibilidades, vías nuevas se mezclan siempre, aportando la confusión



al coro de las que ya resonaban. Todo se interpenetra sin pudor en una mezcla impura, todo es destruido y roto, nunca florece nada hasta la vida real [...] De todas las formas de existencia, la vida es la más irreal y la menos viviente. No puede ser descrita sino por negaciones, más o menos así: siempre sucede algo que perturba y estorba [...] La vida auténtica es siempre irreal, siempre imposible para la vida empírica. Algo se ilumina, aparece como un relámpago en los caminos triviales [...] el azar, el gran instante, el milagro [...] En la vida el hombre nunca aprende adonde llegan estas corrientes; allí donde nada se realiza, todo sigue siendo posible. Pero el milagro es la realización [...] El milagro es lo que determina y es determinado. Penetra de una manera imprevisible en la vida, por azar y sin relaciones con el resto y transforma implacablemente el conjunto en una cuenta clara y unívoca. Mas la tragedia “es un juego, un juego del hombre y de su destino, un juego cuyo espectador es Dios”. Y “ante un Dios, sólo el milagro es real”. Por eso, en la vida trágica “ya no hay ni relatividad, ni tránsitos, ni matices. La mirada de Dios quita a los acontecimientos lo que tienen de temporal y espacial. Ante él ya no hay diferencia entre la apariencia y la esencia, entre el fenómeno y la idea, entre el acontecimiento y el destino”.

Ese milagro puede producirse en cualquier ocasión. Pero “demasiado extraños entre sí para ser hostiles, se mantienen frente a frente: lo que descubre y lo descubierto, la ocasión y la revelación. Pues lo que se revela es extraño a la ocasión que lo ha producido, es más elevado y viene de otro mundo. El alma, al llegar a ser lo que ella es, mide con ojos extraños toda su existencia anterior”.

La expectación, la esperanza de ese milagro, se le aparecen a Lukács como el único sentido de la vida. “Esta vivencia (*Erlebnisse*) está oculta en cada acontecimiento de la vida como abismo amenazador, como puerta conducente a la sala del juez; ella es la relación con la idea cuyo acontecimiento no es sino el fenómeno, hasta la simple posibili-

dad de imaginar una relación semejante en medio de los confusos azares de la vida real. Y la fe afirma esta relación y transforma su posibilidad, que nunca se puede probar, en fundamento *a priori* de la existencia”.

La sabiduría del milagro trágico es la sabiduría de los límites. El milagro es siempre claridad, pero toda claridad separa e indica dos direcciones en el mundo. Todo fin es al mismo tiempo una llegada y una detención [...] Todo punto más elevado una cima y una frontera, el punto de encuentro entre la vida y la muerte. La vida terrestre es la más exclusivamente terrestre de todas las vidas. Por eso, sus límites siempre se confunden con la muerte. La vida real nunca alcanza este límite y no conoce la muerte sino como algo terrible, desprovisto de significación, que corta bruscamente su curso. El místico supera este límite y quita por eso mismo a la muerte todo valor para la realidad. Para la tragedia en cambio, la muerte —el límite en sí— constituye una realidad siempre inmanente [...] El hecho de vivir este límite constituye el despertar del alma a la conciencia, a la conciencia de sí: ella es porque es limitada y sólo en la medida en qué y por qué es limitada.

Agreguemos que a esta grandeza trágica, cargada de verdad, de conciencia y de acción, Lukács opone, punto por punto, a Kierkegaard, la forma rota ante la vida a la que no puede ni transformar ni dominar. El trágico alcanza la verdad más absoluta y sin reserva alguna. Kierkegaard, pese a que busca sinceramente la honestidad, crea y valoriza la mentira. Es el comediante que, enamorado de Regine Olsen, juega la comedia de la indiferencia; el último esfuerzo de una aspiración rota que, incapaz de alcanzar “el milagro determinado y determinante”, disimula su debilidad reemplazando la acción por el gesto. El ensayo de Lukács sobre Kierkegaard empieza por estas palabras: “El valor de un gesto para la vida”. Ve en Kierkegaard el que, en lugar de crear, por el acto, el milagro que transfor-

ma la vida empírica en vida real, trata, por un gesto, de reunir ambos sin renunciar a la primera. Esto no puede llevar sino a una autoilusión, una inconsciencia que es lo contrario de la grandeza trágica.<sup>6</sup>

## II

*El alma y las formas*, publicado en 1910, en plena expansión de la “seguridad” burguesa, reflejaba ya lo que había de profundamente resquebrajado, quebrantado, tras esta fachada aparentemente intacta. Anunciaba la catástrofe que se preparaba y aproximaba a pasos de gigante.

En 1914, la “seguridad” se desplomó. La guerra, para hablar como Lukács, reveló el trasmundo bárbaro que sostenía a esta civilización. Para los intelectuales que no se dejaban arrastrar por la corriente patriótera y tampoco tenían como guía una ideología revolucionaria precisa, el gran peligro y la gran tentación eran el nihilismo y la desesperación. Pronto, en Alemania principalmente, vendrán a ser las ideologías dominantes de la posguerra. Durante esta guerra de 1914-1918 es cuando Lukács escribe *Teoría de la novela* publicada solamente en 1920 cuando su autor, desde hace ya algún tiempo, ha superado sus posiciones.

Aunque de inspiración hegeliana, esta obra aparece a primera vista como una aplicación de los mismos principios a nuevos dominios. Pero ya sabemos que, para un ensayista, la elección de los temas, que no son sino “ocasiones”, nunca se debe al azar.

Al leer la *Teoría de la novela* nos damos cuenta repentinamente que, en *El alma y las formas*, Lukács había de-

---

6 No es necesario decir que aquí perfilamos reservas y críticas apenas esbozadas en un ensayo que intenta sobre todo comprender las “vivencias” de Kierkegaard y la manera como se expresaron en la vida y obra de éste. Pero, para comprender las “vivencias” de Lukács, estas reservas importan más que el resto del ensayo.

jado de lado las formas épicas. Y comprendemos también las razones de esta omisión. Cualquiera que sea el juicio negativo sobre la realidad, su no aceptación en los detalles y en su forma actual, la literatura épica implica siempre un elemento positivo en la relación del sujeto con el conjunto del universo.

En *El alma y las formas* se habían discutido principalmente las formas que permiten al hombre negar la realidad por la evasión, el refugio en el arte, por el gesto, por la repulsa trágica. Al abordar las formas épicas, Lukács se vuelve hacia las actitudes que dicen sí a la comunidad humana, pese a que destaca sin reserva el carácter bárbaro y negativo que esta comunidad toma en la realidad actual.

Esto indica el lugar de la obra en la evolución intelectual de György Lukács. En 1910, en plena seguridad aparente, había sentido y expresado el vacío y la insuficiencia de esta seguridad haciendo de la conciencia el valor supremo y anunciando las fallas, la catástrofe que sentía perfilarse. Entre 1914 y 1917, en la cima de la catástrofe aparente, afirma el valor de la *búsqueda* y de la *esperanza*, pero también, como todavía lo cree en esa época, el carácter necesariamente ilusorio de esta esperanza que no puede existir sino a expensas de la conciencia.

Desde este punto de vista estético, ese ensayo estudia las dos grandes épicas: la epopeya y la novela, y como forma transitoria entre ellas la *Divina Comedia* de Dante.

El estudio de la epopeya es el más débil de los análisis estéticos que contiene la obra premarxista de Lukács y esto se explica fácilmente. Sin haber vivido nunca la realidad psíquica que ella expresa, Lukács hace de la epopeya un ideal que él aprueba sin reservas. En esta época, es la única vez en que Lukács aborda, en sus análisis, una forma con la cual no tiene ninguna relación *inmediatamente vivida*, ni positiva como con la tragedia y la novela, ni negativa como con la poesía romántica, el gesto kierke-

gaardiano. Para él, la epopeya es una suerte de trasfondo que acentúa los contrastes, un ideal, lo absoluto arrojado en el pasado. Pero esto no basta para un análisis exhaustivo y válido de una forma literaria y por eso el suyo, pese a la exactitud del conjunto, guarda un acento general y abstracto.

Reprocha con razón a Winckelmann y Nietzsche que proyecten sus propias aspiraciones en la imagen que se hacen del arte griego y de la literatura griega (lo que no impide que Lukács haga la misma cosa). La epopeya es, para Lukács, la forma que expresa la adecuación absoluta y perfecta entre el hombre, por una parte, la comunidad y el universo, por la otra. Es el arte de una época ideal en la cual

la pasión no es sino el camino prescrito por la razón para llegar a la realización total de sí misma, o incluso en la locura habla por signos enigmáticos pero en la que uno puede poner al descubierto una fuerza trascendente condenada, por lo demás, al silencio. En estos tiempos no hay todavía interioridad pues todavía no hay exterior distinto para el alma. Partiendo a la búsqueda de aventuras y viviéndolas, el alma continúa ignorando el tormento real de la búsqueda y el peligro real del hallazgo: esta alma no se pone nunca a sí misma en juego. No sabe todavía que puede perderse y nunca piensa que debe buscarse. En esto consiste la época de la epopeya [...] Cuando todavía el alma no conoce abismo en ella misma que podría atraerla a saltar por el precipicio o empujarla hacia alturas sin camino, cuando la divinidad que administra el universo y distribuye los dones desconocidos e injustos del destino se erige ante el hombre, incomprendida pero conocida y próxima como el padre para los hijos, toda acción no es más que un traje ajustado para el alma. Existencia y destino, aventura y perfección, vida y sentido, son entonces conceptos idénticos. Pues la cuestión, cuya respuesta artística y creadora es la epopeya, se formula así: ¿Cómo puede la vida llegar a ser esencial? Y el

carácter inaccesible de Homero —y en un sentido estricto sólo sus poemas son epopeyas— proviene de que hubiera encontrado la respuesta antes de que la evolución del espíritu hiciera resonar la cuestión en la historia [...] Si se quiere, uno se acerca así al secreto de Grecia... El griego sólo conocía respuestas pero no cuestiones, sólo soluciones (aunque generalmente enigmáticas) pero no enigmas, sólo formas pero no caos.

Al mundo de la epopeya se opone, con la transición de la Edad Media y de la *Divina Comedia*, el mundo moderno el mundo de la ruptura entre el hombre y el universo social y cósmico, el mundo de la novela.

Tales límites enciellan necesariamente un mundo redondeado. Aun si más allá del círculo trazado por las imágenes estrelladas de la significación actual, alrededor del universo vivido y formado, se siente la existencia de fuerzas amenazadoras e incomprensibles estas no pueden suprimir la presencia de la significación; pueden destruir la vida pero nunca embrollar la existencia, pueden echar sombras negras sobre el universo de las formas pero también ellas serán incorporadas como contrastes acentuados de una manera más aguda. El círculo en el que se desenvuelve la vida metafísica de los griegos es más pequeño que el nuestro. Por esta razón es que nunca podemos imaginar su interior; formulado de manera más precisa todavía, el círculo cuya cerradura constituye la esencia trascendental de su vida ha estallado para nosotros; ya no podemos respirar en un mundo cerrado. Hemos inventado la productividad del espíritu y por eso los arquetipos han perdido para nosotros y para siempre, su evidencia natural y nuestro pensamiento no puede avanzar va sino por el camino infinito de una aproximación jamás superada. Hemos inventado la creación y por eso todo lo que sale de nuestras manos fatigadas y desesperadas carece siempre de la perfección última. Hemos encontrado en nosotros la sustancia verdadera y por eso debimos poner entre el conocimiento y la acción entre el alma y sus creaciones, entre el

yo y el mundo, abismos insalvables y dejar desparramarse la sustancia mas allá del abismo de la reflexividad. Por eso, nuestra esencia ha llegado a ser para nosotros un postulado y ha hecho nacer entre nosotros y nosotros mismos un abismo mas profundo, más amenazador y más peligroso. En cada uno de sus rincones nuestro universo ha llegado a ser infinitamente más grande y más rico en dones y peligros que el universo de los griegos. Pero esta riqueza quita el sentido positivo que traía la vida: la totalidad. Pues la totalidad, como *a priori* formador de todo fenómeno individual, significa que algo cerrado puede ser perfecto porque contiene todo, porque no excluye nada y no indica en nada algo superior; perfecto porque todo madura en ella a una perfección propia y se inserta en los nexos cuando la alcanza. La totalidad de la existencia es fácil allí donde todo es ya homogéneo antes de ser incorporada por las formas; donde las formas no son una coerción sino una toma de conciencia, el simple hecho de llevar a la superficie lo que ya dormía en el interior del contenido como aspiración confusa, donde el saber es virtud y la virtud, felicidad, donde la belleza hace visible la significación del universo.

La Edad Media todavía había realizado una totalidad reuniendo los pedazos dispersos e individualizados del universo en un conjunto cerrado por la trascendencia celeste. Lo hizo “por primera pero también por última vez. Después de haberse roto esta unidad, ya no hubo totalidad espontánea de la existencia. Las fuentes cuyas aguas habían despedazado la antigua unidad se han agotado pero sus lechos, desesperadamente desecados, han destrozado para siempre el rostro del universo”.

En ese mundo aparece la manera de sentir y de vivir que se expresa literariamente en la novela. “El individuo épico nace de este carácter extraño respecto al mundo ambiente. En tanto que el mundo sea interiormente homogéneo, los hombres no se distinguen cualitativamente unos de otros; es cierto que hay héroes y villanos, gentes piadosas y cri-

minales, pero el más grande de estos héroes sólo supera en una cabeza la multitud de sus semejantes. Y las palabras dignas de los más sabios son entendidas incluso por los más locos”. Así, el fundamento que determina la forma de la novela se objetiva como psicología de los héroes novelescos: “son seres que buscan” pero es una búsqueda condenada de antemano, una búsqueda para la cual

ni los fines, ni los caminos pueden ser dados de manera inmediata o, por lo menos, el hecho de que sean psicológicamente dados de una manera inmediata no constituye el conocimiento de una relación o de una necesidad ética realmente existente, sino que sólo es una simple realidad psíquica a la que no debe corresponder necesariamente algo en el universo de los objetos o en el de las normas. Dicho de otra manera, esta realidad puede ser el crimen o la locura.

Se ve lo que separa al héroe novelesco del héroe trágico. La grandeza de este último reside en su conciencia clara. La vida del primero está necesariamente constituida por una búsqueda oscura y confusa que carece de claridad; en el límite, es un loco o un criminal

[...] pues el crimen y la locura son objetivaciones de la ausencia trascendental de patria; de la ausencia de patria de una acción en el orden humano de las relaciones sociales y de la ausencia de patria de un alma en el orden normativo de un sistema supraindividual de valores [...] El mundo en el que vive el héroe novelesco es extraño e indiferente [...] Allí donde no hay meta inmediatamente dada, las instituciones que el alma encuentra en su humanización como campo e infraestructura de su acción entre los hombres pierden sus raíces evidentes en necesidades supraindividuales y normativas; ellas se convierten en algo meramente existente quizá poderoso, quizá podrido, pero no tienen la consagración de lo absoluto y tampoco son receptáculos naturales para la in-



terioridad desbordante del alma. Constituyen el mundo de las convenciones.

La novela, que es la historia de una búsqueda en ese mundo, es así una biografía o una crónica social.

La forma exterior de la novela es esencialmente biográfica. Su oscilación entre un sistema de conceptos que escapa siempre a la vida y un complejo vital que nunca puede llegar al reposo de una perfección inmanente sólo puede expresarse objetivamente en la organicidad querida de una biografía [...] La forma biográfica lleva al equilibrio y al reposo la aspiración inaccesible y sentimental tanto hacia una unidad inmediata de la vida como hacia la arquitectura cerrada del sistema. Pues el personaje de esta biografía sólo es significativo por sus relaciones con el mundo de ideales que se erigen por encima de él pero este mundo no se realiza sino por su vida en este individuo y por la acción de esta vida. Así nace, en la forma biográfica, el equilibrio entre las dos esferas vitales no realizadas e irrealizables en su aislamiento, así nace una vida nueva y propia, paradójicamente acabada e inmanente: la vida del individuo problemático [...] El universo contingente y el individuo problemático son realidades que se condicionan mutuamente.

Es en esa época que el pensamiento de Lukács parece aproximarse más a la resignación. “La novela es la forma de la virilidad madura; esto significa que el carácter cerrado de su universo es, objetivamente, algo imperfecto y, subjetivamente, una resignación”. La novela “representa, en tanto que forma, un escrito libre, flotante, pero flotante con la seguridad del devenir y del ser, la idea de devenir viene a ser un estado y se erige así en el ser normativo del devenir”. “El camino ha comenzado, el viaje ha terminado”.

Hay, sin embargo, en este ensayo, una dialéctica, acentos que, colocados alternativamente sobre la imposibilidad

objetiva de realizar el ideal y la búsqueda, en tanto que esperanza de lograrlo, hacen sentir de una manera indiscutible al lector que estamos ante una obra de transición y que en el fondo Lukács nunca ha admitido definitivamente la resignación y nunca ha abandonado la esperanza del héroe novelesco.

Por eso, un gran número de pasajes insisten en la esperanza de llegar, a través de esta búsqueda, aunque sea de manera más o menos adecuada, a una realización de sí mismo:

el proceso en el cual hemos visto la forma interior de la novela es la marcha del individuo problemático a sí mismo, la marcha a partir de la existencia turbia en una realidad simplemente existente en sí, heterogénea y desprovista de sentido para el individuo, hacia la conciencia clara de sí. Aun después de haber logrado este conocimiento claro de sí, el ideal encontrado aclara la inmanencia como significación de la vida pero la ruptura entre el ser y el deber, lo que es y lo que debe ser, no es superada y tampoco puede ser suprimida en la esfera en que todo esto se desenvuelve, en la esfera vital de la novela. Sólo puede alcanzarse un mínimo de aproximación: el hecho de que el hombre sea profunda e intensivamente aclarado por la significación del porvenir [...] La novela es la forma de la aventura, del valor propio de la interioridad; su contenido es la historia del alma que parte para aprender a conocerse, que busca las aventuras para probarse en ellas y encontrar su propia esencia al afirmar ante ellas su valor.