



En septiembre de 1966 HANS HEINZ HOLZ, LEO KOFLER y WOLFGANG ABENDROTH —profesores, todos ellos, en la República Federal Alemana— viajaron a Budapest para mantener con Georg Lukács cuatro largas entrevistas que, recogidas en cinta magnetofónica y transcritas luego con ligeras rectificaciones de estilo, se publican ahora en este volumen. El propósito, plenamente logrado, de este encuentro era ofrecer el testimonio vivo de uno de los grandes pensadores de este siglo, y facilitar al tiempo el acceso del gran público a su polifacética obra. Estas CONVERSACIONES CON LUKACS ponen efectivamente de manifiesto —gracias en parte a las inteligentes preguntas formuladas— tanto el núcleo teórico que sirve de fundamento a la obra lukacsiana como sus opiniones e hipótesis sobre temas actuales y diversos. Lukács (nacido en Budapest en 1885) pasa revista a las cuestiones que le han preocupado a lo largo de toda su vida: la posibilidad de una ontología de carácter marxista, las relaciones entre conciencia falsa e ideología, el irracionalismo, el realismo en el arte, la oposición dialéctica entre libertad y necesidad, la crítica del neo-positivismo y el existencialismo. Tampoco faltan extensas alusiones a cuestiones tan actuales como la transformación del capitalismo contemporáneo, basado en la plusvalía relativa y en el tratamiento manipulador del ocio y el consumo, la denuncia del stalinismo y de las formas stalinianas con las que actualmente se pretende combatirlo, y las perspectivas para un cambio revolucionario en las sociedades desarrolladas y en el Tercer Mundo.



El libro de bolsillo
Alianza Editorial
Madrid

Hans Heinz Holz, Leo Kofler
Wolfgang Abendroth:
Conversaciones con Lukács

Recopilación y prólogo por Theo Pinkus

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: Gesvrache mit Georg Lukács

Traductor: Jorge Deike y Javier Abásolo

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1969

Segunda edición en «El Libro de Bolsillo»: 1971

C) Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1971

Calle Milán, 38; 200 0045

Depósito legal: M. 4755- 1971

Cubierta: Daniel Gil

Impreso por Eosgraf, S. A., Dolores, 9. Madrid

Printed in Spain

Prefacio

Georg Lukács es uno de los pensadores más influyentes de nuestro siglo; y lo ha sido, además, a lo largo de diversos períodos de su producción: con la obra de juventud *Die Seele und die Formen* [El alma y las formas], que, nacida del espíritu de la filosofía de la vida, sin poder negar la influencia de Simmel, pertenece a aquella época efervescente, aún no puesta en claro en el aspecto social, que en Alemania está caracterizada por el expresionismo; luego, con el primer gran documento de filosofía de la historia marxista, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [Historia y conciencia de clase], obra cuya impronta es perceptible en toda una generación de jóvenes intelectuales europeos; finalmente, tras la segunda guerra mundial, con los análisis polémicos de *Die Zerstörung der Vernunft* [El asalto a la razón] y otros escritos semejantes sobre la historia de la literatura, que desarrollaron, a partir de los principios de la racionalidad y de la ilustración, una posición progresiva y combativa frente al irracionalismo y oscurantismo de la ideología burguesa tardía. La fecundidad de la influencia de Lukács se evidencia constantemente no sólo en que enseña métodos y aspectos, sino, más bien, quizá, en que provoca la contradicción, obligando al antagonista a aclarar sus propias posturas; de modo que incluso en la negación, si se sitúa en el plano objetivo del argumento, tiene por fuerza que reflejarse algo de la lucidez del pensamiento de Lukács.

Lukács es un pensador comprometido. Es característico en él que el impulso mental proceda del caso concreto, del motivo dado. La mayor parte de sus trabajos son estudios particulares que giran en torno a un centro común. Este centro, núcleo filosófico de su obra, sólo ha podido convertirlo Lukács en objeto de contemplación a edad muy avanzada; su Suma filosófica está pendiente aún, constituyendo una parte inicial de ella la primera parte de su *Asthetik* [Estética], a la cual ha de seguir, por de pronto, una Ontología.

Al editor del presente libro se le ocurrió que podría ser útil para el lector de los trabajos de Lukács lanzar unas sondas previas y provisionales hacia ese centro en el que están ancladas y fundamentadas sus concepciones. Se trataba, por así decir, de anticiparse al proceso de producción de Lukács, con el fin de abrir y facilitar a un amplio público de lectores el acceso a su polifacética obra. Se estimó que el medio más adecuado para este objetivo sería la conversación, ya que en ella los contenidos objetivos y las deducciones se abrevian, y además se exponen en formulaciones más sencillas. Unas conversaciones que se pudiesen grabar en cinta magnetofónica le resultarían más llevaderas a este hombre de más de ochenta años y le distraerían en mucho menor grado de la prosecución de su auténtica gran tarea que una introducción escrita a sus posiciones fundamentales. Resultó viable así la propuesta de que Lukács discutiese con tres contrincantes sobre problemas ontológicos, de crítica ideológica y de ciencia política, con el fin de patentizar la cohesión interna de los aspectos capitales de su actividad creadora.

La conversación ofrecía la ventaja complementaria de fijar la vivacidad de la expresión, que necesariamente se pierde al trasladar el discurso a la forma escrita. Lukács es húngaro, su libre expresión oral es rápida, es temperamental, y se sirve de un alemán que dista de ser perfecto; cuando escribe, el lenguaje se pule, surgiendo frases de compleja estructura clásica y adoptando el estilo y aire de la argumentación científica, a la vez que pierde una parte de aquella espontaneidad desembarazada de su expresión oral. Todos hemos pasado, aun en nuestra lengua materna, como disertadores o autores, por la misma experiencia. La conversación podía facilitar el que descollase la frescura de las formulaciones y que a la par se hiciese perceptible cómo un pensamiento se abre primeramente en forma de abanico, para volver luego a religarse sus ramales intencionales, expandidos a lo ancho, centrándose en el punto de partida. No se trataba de alcanzar la precisión de un tratado científico, sino de buscar el valor documental de la explicación originaria. Tampoco era cuestión de suscitar una polémica, sino de alcanzar una común penetración de la cuestión por el procedimiento de la pregunta. Lukács es un orador fulminante. El menor pretexto, una leve sugerencia, le bastan para poner en marcha su proceso de pensamiento y de asociación, que, nutrido luego por la riqueza de su saber vivencial, no hay modo de detener. Su interlocutor habrá de ser ante todo un buen oyente.

Estuvimos reunidos con él, en su espaciosa vivienda a orillas del Danubio, en torno a una mesa bien abastecida de bebidas y pastas, de cara a la fortaleza situada al otro lado del río; a nuestras espaldas, los libros cubrían las paredes hasta el techo de las altas habitaciones. Una casa de erudito, perfectamente adecuada al ambiente característico de la monarquía danubiana, que todavía sigue caracterizando el aspecto de Budapest, por diversos que sean los contenidos que llenen actualmente las formas externas dadas. Las gentes de esta ciudad tienen un *savoir vivre*, una *politesse* urbana, una generosa libertad; no es casual que se le ocurran a uno términos franceses para caracterizarlas. Existe una afinidad electiva entre Budapest y París que se manifiesta aun en el pensamiento y la palabra de Lukács: ironía y *esprit* y una aversión por cualquier clase de melancolía que pesca en río revuelto, dominado todo ello por el imperativo

cartesiano de la claridad y luminosidad, que prefiere cualquier frase trivial auténtica a las más sublimes pero inconsistentes fulguraciones místicas.

Así, pues, Lukács no tolera oscuridades. No es casual que entre todos los neopositivistas, a los que tan violentamente combate, Lukács sólo admita como filósofo de auténtica categoría a Wittgenstein, que dijo: «El método correcto de la filosofía sería, en realidad, el consistente en no afirmar sino aquello que se pueda afirmar, esto es, teoremas de la ciencia natural —es decir, cosas que nada tienen que ver con la filosofía—, y luego, siempre que alguien quisiera decir alguna cosa metafísica, demostrarle que no había dado ningún significado a ciertos signos de sus frases.» Tal exclusión de cualquier tipo de metafísica está totalmente de acuerdo con Lukács; y lo que él llama «ontología» (tema sobre el que se pronunció reiteradamente en nuestras conversaciones) está caracterizado por el hecho de que pueda formularse sin inconveniente alguno en frases ametafísicas. Sólo bajo esta condición le parece provechosa y admisible a Lukács la restitución del término y objeto «ontología».

Hay, pues, un empirismo de principio en el pensamiento de Lukács que emerge en la conversación de manera mucho más inmediata que en las cimas de la abstracción del tratado teórico. Las conversaciones muestran con gran claridad que el fundamento de la abstracción radica en las experiencias de la vida cotidiana. Como ya ocurre en la Estética, también en la Ontología desempeñarán los sucesos del tránsito cotidiano con la realidad un papel decisivo, tanto en lo objetivo como en lo metodológico. Este hecho confiere a las conversaciones con Lukács un valor más que anecdótico, pues la forma inmediata en que se producen los pensamientos en el curso de la conversación corresponde decididamente a aquel plano primero de la experiencia del dato de la realidad cotidiana, cuya importancia especulativa está Lukács resuelto a revalorizar.

A la hora de imprimir las conversaciones se trataba, pues, de conservar la mayor parte posible de las palabras grabadas. Por otro lado, era ineludible pulir el discurso de Lukács, lleno de circunloquios, que nacía y se explayaba sin puntos ni comas, y darle un ensamblaje sintáctico, a fin de hacerlo legible. Pues lo que de viva voz oído le resulta patente, sin mayor dificultad, a quien escucha, puede, una vez relegado a la neutralidad de la línea impresa, crear confusión en el lector. De todas formas, no podía en modo alguno permitirse que fueran sacrificadas en favor de la redacción del texto las características específicas del discurso de Lukács: la longitud de la frase, la ilación del pensamiento que se arrolla sobre sí mismo, la trama, a base de digresión y retorno al tema fundamental, el aspecto sumamente ceremonioso de la totalidad. Como es sabido, el empirismo lukacsiano de que antes hablamos en modo alguno es adialéctico. Y existen numerosos indicios lingüísticos de ello: frases dilatadas, engarzadas, que atacan su objeto no sólo desde un flanco, sino que intentan asirlo en diversidad de aspectos; digresiones a base de gerundios, que agregan a la posición de un pensamiento la negación de la salvedad, de la modificación, de la relatividad (tales complejos oracionales hubieron de ser disueltos a menudo para que pudieran resultar inteligibles al lector); enfrentamiento de momentos contrarios de una misma cosa, que se anuncian mediante las expresiones: «por una parte..., por otra»; y, por último, la estructuración de un pensamiento valiéndose de signos oracionales que a la vez separan y relacionan, como los dos puntos y los guiones. Tales peculiaridades estilísticas revelan que este pensamien-

to, que en apariencia se lanza tan denodadamente al asalto, no cesa ni un momento de asegurarse de la riqueza multilateral de la realidad; poniendo las miras directamente sobre su objetivo, no desatiende cuanto hay a derecha e izquierda, adelante y atrás, cuidando así de la mediación entre lo particular y la totalidad, lo cual pertenece a la esencia del método dialéctico.

Estas conversaciones persiguen, pues, una doble intención: documental y propedéutica; pretenden dar testimonio del pensamiento vivo de uno de los grandes personajes de nuestro siglo y tienden a posibilitar la aproximación a este pensamiento de la manera más sencilla posible. Queremos dar las gracias a Lukács, que se sometió con energía incansable durante cuatro días consecutivos a las fatigas de estas conversaciones de varias horas de duración y que incluso comprobó el manuscrito redactado antes de darlo a la imprenta. Lukács se nos mostró como conversador agudo, anfitrión amabilísimo y amigo cordial. Escucharlo «es menester honroso y supone una ganancia».

Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Theo Pinkus

Nota del editor

El editor quiere expresar su agradecimiento a quienes participaron en la conversación, en especial a su admirado amigo Georg Lukács por su amabilidad y su paciencia y a Hans Heinz Holz por la laboriosa corrección del texto tomado de la cinta grabada.

El diálogo con Lukács no se acaba con nuestras conversaciones de septiembre de 1966 mantenidas en Budapest. Muchas cosas se aclararon y otras quedaron en suspenso, de suerte que el contacto con Lukács y la polémica con su obra siguen en pie.

Theo Pinkus Zurich, abril de 1967

Primera Conversación

(Georg Lukács – Hans Heinz Holz)

El ser y la conciencia

HOLZ: —Señor Lukács, en su *Estética* se incluyen algunos supuestos previos ontológicos que no siempre están tratados de manera explícita.

Sabemos que prepara usted una *Ontología* sobre bases marxistas y, sin pretender anticiparnos a este libro, quisiéramos, sin embargo, acercarnos a la cuestión de hasta qué punto ciertas posiciones de su *Estética* están condicionadas por supuestos previos de tipo ontológico, los cuales acaso podamos poner en claro en la presente entrevista. Surge al respecto una pregunta que me ha sido planteada recientemente en una discusión que sostuve con discípulos del señor Abendroth, que se encuentra entre nosotros, en Marburg. ¿Se puede afirmar que existe una ontología marxista? ¿Qué sentido puede tener la palabra ontología en una filosofía marxista?

En el mencionado círculo de discípulos del señor Abendroth se me objetó que la ontología, sobre la base del marxismo, se disuelve en sociología. Las categorías ontológicas, por tanto, habrían de entenderse tan sólo como categorías de la sociedad, no como categorías históricas. Y no hay duda de que siempre son categorías sociales e históricas.

Mas si el hablar de ontología ha de tener sentido, en estas categorías ontológicas habrá de estar comprendido algo que pueda ser definido en términos no sólo sociales, históricos. Me interesaría saber cuál es su postura respecto a esta cuestión.

LUKÁCS: —Yo diría que, a despecho de lo que como científico o en general uno pueda ser, se parte siempre de cuestiones de la vida cotidiana, en la cual se plantean las cuestiones ontológicas en un sentido muy masivo. Le voy a poner un ejemplo muy simple: alguien cruza la calle; puede tratarse —en el campo de la teoría del conocimiento— del más recalcitrante neopositivista, negador de toda realidad, y, sin embargo, en el cruce de las calles estará persuadido de que el automóvil real lo atropellará realmente si no se detiene, y no que alguna fórmula matemática de su existencia será atropellada por la función matemática del auto, o su representación por la representación del automóvil.

Cito adrede un ejemplo tan brutalmente simple para hacer ver que en nuestra vida se reúnen una y otra vez formas de ser diversas y que esta interrelación entre las formas de ser es lo primario. Por esta razón me es imposible considerar como pregunta realmente seria la de si una categoría determinada es sociológica u ontológica. Se ha extendido actualmente entre nosotros la costumbre de presentar como una esfera independiente del ser cualquier disciplina que ha alcanzado carta de ciudadanía universitaria. Incluso un filósofo tan inteligente como Nicolai Hartmann argumenta en una ocasión que la psique tiene que ser algo independiente, puesto que desde hace doscientos o trescientos años se viene enseñando en las universidades la psicología como una ciencia particular. Pues bien, yo soy de la opinión de que todas estas cosas son mutables históricamente, siendo el ser y las transformaciones del ser lo fundamental. Entiendo que es de ahí desde donde se ha de partir; y de ahí he partido yo en mi *Estética*, que lleva el subtítulo, quizá no muy correcto, de *Eigenart des Aesthetischen* [La peculiaridad de lo estético]; hubiera sido más exacto decir: la posición del principio estético en el marco de las actividades intelectuales del hombre. Ocurre, sin embargo, que las actividades intelectuales del hombre no son —por así decir— entidades anímicas, como se imagina la filosofía universitaria, sino diversas formas de acuerdo con las cuales los hombres organizan aquellas acciones y reacciones del mundo exterior a las que siempre están expuestos, y las organizan de algún modo, con vistas a la defensa y a la edificación de su propia existencia. Por ejemplo, es sumamente probable que en la actualidad se considere cierto que las maravillosas pinturas paleolíticas encontradas en el sur de Francia y en España fueron propiamente preparaciones mágicas para la caza; es decir, que estos animales no fueron pintados por razones estéticas, sino porque entonces los hombres tenían la idea de que una fiel reproducción de determinado animal significaba que ese animal se podía cazar mejor. En tal caso, la pintura es una reacción ante la vida de carácter aún primariamente utilitarista; y al socializarse la sociedad, esta tendencia prosigue ininterrumpidamente, de modo que la reproducción inmediata de la vida está ya siempre condicionada.

Ahora quisiera decir otra cosa muy sencilla. Usted va a una tienda y se compra una corbata o seis pañuelos de bolsillo; si ahora se imagina el proceso necesario para que usted y los pañuelos se encuentren en el mercado, es posible que surja como resultado un cuadro muy movido y muy complicado; y yo creo que tales procesos no deben ser

excluidos de la comprensión de la realidad. Es éste el primer punto que yo mencionaría aquí.

El segundo punto es de orden metodológico, el cual nos lleva, en cierto sentido, mucho más lejos todavía. La ciencia desarrollada tiende a abarcar toda forma, toda modalidad aparential de la vida en las formas supremas de su objetivación, creyendo que con ello se proporciona el mejor análisis posible. Piense usted en la teoría del conocimiento kantiana, que, por un lado, parte de la matemática de la época y de la física newtoniana para fundamentar el conocimiento y, por otro lado, toma a la resolución moral superdesarrollada como fundamento de lo práctico.

Yo creo que es imposible descender de esta forma superior hasta la forma más inferior. Desde la forma newtoniana del análisis, desde la física newtoniana es imposible llegar a las nociones de que se ha servido un cazador prehistórico para establecer, en virtud de determinados ruidos, si lo que se acerca es un ciervo o un corzo. Por el contrario, si parto del imperativo categórico, tampoco entenderé las simples acciones prácticas del hombre en la vida cotidiana. En consecuencia, estimo que el camino a seguir —y con ello estamos de lleno ya en el terreno de los problemas ontológicos— es un problema genético. Es decir, tenemos que tratar de estudiar y comprender las circunstancias en sus formas aparentiales iniciales y las condiciones bajo las cuales pueden estas formas aparentiales hacerse cada vez más complicadas y mediatas. Naturalmente, esto no halaga los oídos de los científicos. Porque, refiriéndonos al hecho de la ciencia, ¿de dónde ha surgido el hecho de la ciencia? En toda aserción teleológica, como lo es el trabajo, existe un momento en el que la persona que trabaja —aunque sea un hombre de la Edad de Piedra— reflexiona acerca de si el instrumento que emplea es adecuado o no para la intención que él tiene. Si me remonto a los tiempos anteriores a la producción de instrumentos de trabajo y pienso en la época en que el hombre primitivo se limitaba a recoger piedras con vistas a cumplir determinadas funciones, no me cuesta ningún esfuerzo imaginármelo examinando dos piedras y diciendo —es indiferente que lo formulase como yo lo estoy formulando ahora o no—: esta piedra es adecuada para cortar una rama y esta otra no lo es. Con esta elección de la piedra primitiva comienza la ciencia.

Ahora bien, la ciencia se ha ido desarrollando hasta constituir un sistema de mediación autónomo en el que los caminos que llevan hasta las últimas decisiones prácticas son extraordinariamente largos, como podemos observar hoy día en todas las fábricas. Y yo creo que es mucho más seguro iniciar el camino de la génesis de la ciencia con la recolección de piedras en el primer trabajo y terminarlo por la ciencia, en lugar de comenzar por la alta matemática e intentar retroceder hasta la recogida de las piedras. Esto significa que cuando intento comprender los fenómenos con un sentido genético, entonces se torna completamente ineludible el camino ontológico; de lo que se trata es de seleccionar, dentro de las innumerables casualidades que acompañan a la génesis de todo fenómeno, los momentos típicos, necesarios para el proceso mismo. Ello sería, pues, en cierto modo, la justificación de que yo considere al planteamiento ontológico como lo esencial, jugando un papel secundario, desde el punto de vista ontológico, las fronteras precisas que se trazan entre las diversas ciencias.

Y ahora retorno a mi ejemplo anterior: si, en el cruce de dos calles, el automóvil se aproxima a donde yo estoy, puedo concebir al automóvil como fenómeno tecnológico, o como fenómeno sociológico, como fenómeno histórico-cultural, etc., pero el automóvil real es una unidad que me atropellará o no. El objeto sociológico o histórico-cultural que es el automóvil resulta tan sólo del modo de contemplación que guarda relación con los rasgos reales del automóvil y que es la reproducción mental de estos rasgos reales; mas el auto existente es, en cierto modo, más primario que, digamos, el criterio sociológico concomitante, puesto que el auto circularía aun si yo no hiciera sociología sobre ello, mientras que la sociología del auto no podrá poner en movimiento a ningún automóvil.

Existe, pues, una prioridad de la realidad por parte de lo real, si se me permite la afirmación, y nosotros debemos intentar retroceder hasta estos hechos, primitivos si se quiere, de la vida y comprender los hechos complicados a partir de los hechos primitivos.

HOLZ: —Sí, el punto de partida en la vida cotidiana es, en consecuencia, algo así como la base, una especie de comprensión natural del universo. Dilthey y Husserl ya emplearon ese término, aunque, por supuesto, en un sentido diferente del que usted le da.

LUKÁCS: —También la teleología lo ha empleado...

HOLZ: —Sí, pero queda por saber si la ontología, dado que ha de iniciarse genéticamente en la vida cotidiana, no poseerá una forma metodológica específica para acercarse a los datos de este contenido de la experiencia cotidiana y -por así decir- para integrarlo en un sistema de intelección. La cuestión, en suma, se plantea así: ¿cuál es, en sentido estricto, el objeto de la ontología? En la ontología clásica se diría, por ejemplo, que la doctrina de las categorías.

LUKÁCS: —Yo diría que el objeto de la ontología es lo realmente existente. Y su tarea es la de examinar lo existente respecto a su ser y encontrar las diversas fases y transiciones dentro de lo existente. A ello se suma, naturalmente, un punto que, en apariencia, nos lleva aún más lejos; pero yo creo que se debe hablar de ello desde el principio. Me refiero a un problema cuya discusión, según mis informaciones, Nicolai Hartmann fue el primero en plantear en nuestro tiempo; se trata del hecho, descubierto por él ya en la naturaleza inorgánica, de que la complejidad es lo primariamente existente, debiéndose estudiar el complejo en cuanto complejo y avanzar desde el complejo hacia sus elementos y procesos elementales, y no -como suele pensar la ciencia en general buscando ciertos elementos para luego construir determinados complejos sobre la base de la acción conjunta de tales elementos. Usted recordará que Hartmann concibió como tales complejos, por un lado, a los sistemas solares y, por el otro, al átomo.

Creo que se trata de una idea sumamente fecunda. Es manifiestamente evidente que nunca podremos tener una ciencia de la biología mientras no concibamos la vida como complejo primario, constituyendo la vida del organismo entero la fuerza determinante en último término de los procesos particulares; y que de la síntesis de todos los movimientos musculares, nerviosos y demás —aun si conociéramos cada uno de estos movimientos con exactitud científica—, sumando, digo, estas partes, no se podría produ-

cir jamás un organismo, sino que los procesos parciales sólo son comprensibles en cuanto procesos parciales del organismo complejo.

Y por fin llegamos a nuestra cuestión, a saber, la sociedad, donde tal complejidad está por supuesto dada; y no sólo por lo que se refiere a la sociedad entera, sino, en cierto modo va, al átomo de la sociedad. El hombre es un complejo en sí mismo, un complejo en sentido biológico; mas si quiero comprender los fenómenos sociales, es imposible descomponerlo en cuanto hombre complejo, de suerte que la sociedad se ha de concebir desde un principio como complejo que se compone de una serie de complejos. Se trata precisamente de saber cuál es la constitución de estos complejos y cómo podemos llegar a conocer el verdadero carácter de su ser y de sus funciones, sin hablar aquí para nada, como antes dije, de las determinaciones sociológicas o de otro tipo, siempre posteriores, sino de las concepciones genéticas del surgimiento y desarrollo de tales complejos. Si ahora considera usted a la sociedad desde esta perspectiva, el hecho respecto al cual no existe analogía alguna en el ser orgánico es el trabajo, debiendo considerarse aquí al trabajo —y entrecomillo esto— en cierto modo como el átomo de la sociedad misma y como un complejo extraordinariamente complicado, en el cual se pone en movimiento una sucesión causal por medio de una aserción teleológica del que trabaja. El trabajo sólo se puede ver coronado por el éxito cuando se pone en movimiento una sucesión causal genuina, a saber, en la dirección que postula la aserción teleológica.

Por otra parte, si estudio este complejo, llego a la conclusión de que, en una aserción, el hombre que realiza el trabajo nunca está en condiciones de abarcar con la vista todas las circunstancias de estas sucesiones causales, de manera que, en el momento de realizar el trabajo, surge por principio algo diferente a lo que el que trabaja se ha propuesto como objetivo. Es natural que en determinados estadios iniciales la divergencia sea francamente mínima, pero es absolutamente seguro que la humanidad entera depende de tales desplazamientos mínimos.

Digamos que los humanos han encontrado fortuitamente la posibilidad de un mejor afilado de la piedra; entonces ocurre que este ser mejor lo han descubierto paulatinamente como mejor, tornándose poco a poco en praxis general. Es imposible imaginar el progreso sin un desarrollo tal, a lo cual se añade precisamente el que, a consecuencia del no conocimiento de las circunstancias que rodean al trabajo, surja en éste siempre algo distinto, o digamos con mayor precisión: también algo distinto de aquello que se ha perseguido inicialmente. Es un prejuicio proveniente del cientifismo el pensar que el incremento de las experiencias, la acumulación de experiencias, reduce el campo de lo desconocido. Yo creo que lo amplía. Cuanto mejor conocemos a la naturaleza —con la cual se halla en estrecha interacción la ciencia, esto es, el trabajo—, tanto más evidentemente sale a relucir este médium desconocido que tiene las más importantes consecuencias para la evolución de la humanidad. Este terreno desconocido e inconquistado que es la reproducción social no está limitado a fases primitivas, sino que existe también en fases evolucionadas.

Comprenderá usted que esto guarda relación con todas esas preguntas ontológicas sobre la edificación de lo complejo. El propietario individual de la fábrica ha dominado su producción individual mejor que el artesano pequeño, antiguo o medieval, y, sin

embargo, a partir del complejo de producción y consumo se han desarrollado unas fuerzas desconocidas que se desatan en tiempo de crisis. Actualmente me parece un prejuicio de la ciencia económica afirmar que Keynes y otros dieron lugar a una economía plenamente dominada. Justamente las tan actuales preguntas planteadas tocante al fin del milagro económico demuestran en qué escasa medida se considera permanente la dominación del proceso económico.

Y ahora vuelvo a una cuestión ontológica. Cuanto más alto sea el nivel de un complejo, mayor será el enfrentamiento de la conciencia humana con un objeto infinito, tanto en el aspecto extensivo como en el intensivo; y el mejor conocimiento de este objeto sólo podrá ser un conocimiento relativamente aproximativo. Una vez que he reconocido a X e Y como cualidades de un objeto determinado, todavía no tengo la garantía de que no existan otras cualidades Z más, las cuales puedan llegar en determinadas circunstancias a cobrar una eficacia práctica. Pues bien, yo creo que a tales hechos sólo nos podemos aproximar bajo la forma de una ontología en la que nos interesan nominalmente las relaciones esenciales y en la que dejemos a un lado el hecho de que una interrelación esencial cualquiera haya sido tratada por la ciencia actual desde el punto de vista psicológico, sociológico, teórico-cognoscitivo o lógico. Enfocamos esta interrelación como interrelación existente, siendo secundario para ella en qué disciplina científica se incluya su consideración.

Esto es, a mi entender, el aspecto fundamental del marxismo; y en el caso de Marx me remito a la famosa definición según la cual las categorías son formas de ser, determinaciones de la existencia, lo cual viene a situarse en el polo opuesto de la concepción kantiana, y también hegeliana, de las categorías. Que de ello se sigue el método genético es cosa que puede ver usted de inmediato en el principio de *El capital*, donde se parte no ya del trabajo, sino del intercambio de mercancías más primitivo. De la ontología del intercambio de mercancías se deduce al fin la derivación genética del dinero en cuanto mercancía general.

En Marx se muestra luego cómo el hecho de que el oro y la plata hayan llegado a ser a la larga dinero está a su vez relacionado íntimamente, en el aspecto ontológico, con las cualidades físicas del oro y la plata. Estos metales convenían a las condiciones del cambio general, de suerte que a partir de esta peculiaridad surgió por doquier la preponderancia del oro y la plata como medio de intercambio general, como dinero. Lo mucho que aquí se ofrece al conocimiento del camino realista se ve en el hecho de que, en la antigüedad civilizada, el dinero llegara a convertirse en una potencia mística, hecho repetidamente anotado por Marx. Desde el punto de vista ontológico, el dinero se convirtió en tal a partir de los actos de permuta; mas comoquiera que los antiguos aún no eran capaces de llegar a esta explicación ontológica, podrá encontrar usted, desde Homero y Sófocles, constantes lamentaciones elegíacas respecto a una potencia mística que penetra en la sociedad y se arroga un dominio sobre los hombres, pese a tratarse de un material muerto.

Ya ve usted cómo un problema que en épocas enteras de la historia resultaba incomprendible, adquiere una claridad total a la luz de la derivación ontológica que proporciona Marx en el comienzo de *El capital*. Lo mismo ocurre si se fija en otro problema

que a un economista tan importante como Ricardo le resultaba irresoluble, a saber, el hecho de que, por un lado, las mercancías se intercambiasen sobre la base de su valor de trabajo y el que, por otro, en la sociedad capitalista se dé un beneficio medio. A mí me parece que Ricardo se dio cuenta de la contradicción irresoluble entre el beneficio medio y el valor de trabajo. Pues bien, Marx comprobó en esta relación la existencia de un sencillo hecho socialmente ontológico que probablemente también conoció Ricardo, a saber, que en el capitalismo moderno el capital emigra de un territorio a otro. Esta migración, que en el capitalismo más primitivo y en las sociedades precapitalistas se da tan sólo en muy escasa medida, es un hecho ontológico fundamental. De nuevo me estoy refiriendo a un hecho de fundamental importancia del capitalismo desarrollado. Y ahora, si relee usted las exposiciones hechas por Marx en el tomo tercero de *El capital*, verá usted que el hecho de que el valor del trabajo se convierta en beneficio y en beneficio medio es una simple consecuencia de la migración del capital, y que el gran enigma queda resuelto justo en el momento en que damos con el acceso ontológico correcto.

Solemos usar la bella palabra ontología, y hasta yo mismo acostumbro a hacerlo, pese a que lo que en rigor habría de decirse es que se descubre la manera de ser que da lugar a este nuevo movimiento de los complejos. El hecho de que los nuevos fenómenos se puedan derivar genéticamente en base a su existencia cotidiana supone tan sólo un momento de una concatenación general, a saber, que el ser es un proceso de índole histórica. No existe el ser en sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico.

Como es sabido, Marx dijo en *La ideología alemana* que tan sólo existe una única ciencia coherente, la ciencia de la historia; y recordará usted con qué entusiasmo saludó Marx a Darwin, pese a los innumerables reparos de tipo ideológico que mediaban, porque Darwin había hallado en la naturaleza orgánica el carácter fundamentalmente histórico de su existencia. En cuanto al ámbito de la naturaleza inorgánica, existe la enorme dificultad de determinar su historicidad. Mas, aunque en cuestiones de la ciencia natural soy un diletante, pienso, sin embargo, que nos hallamos en vísperas de una gran revolución filosófica, determinada por las ciencias naturales, en la medida en que la astronomía comienza a aplicar la física nuclear para las observaciones astronómicas. Ahí tenemos, pues, los primeros indicios de que las leyes de la composición de la materia, de acuerdo con los cuales se producen complejos tales como, por ejemplo, el sol, no son uniformes en todo el universo. En distintos sistemas solares se han descubierto ya distintas formas de composición de la materia.

No excluyo la posibilidad de que un día la ciencia ponga en claro la historia de la composición de la materia; y ese día se evidenciará que la forma eterna de la materia, que fue el gran principio revolucionario en tiempos de Galileo y Newton, sólo representa una época o un período en el desarrollo histórico de la estructura de la materia. Me refiero a esto muy de pasada, y, por así decirlo, como expresión de mi esperanza filosófica, puesto que en este terreno no soy más que un diletante. De cualquier modo, ya Goethe y Lamarck hicieron ensayos en tal sentido, mientras que para el siglo XVIII, incluso para Cuvier, la representación histórica de la evolución de la naturaleza inor-

gánica parecía algo imposible. Tal es el problema: o seguimos sustentando en física un criterio en cierto modo anticuado -ya sea la concepción materialista vulgar, ya la meramente manipulativa de los neopositivistas-, o tratamos de llegar a una concepción histórico-genética de la naturaleza inorgánica. Y en tal caso se ha de considerar la afirmación de Marx —tan sólo existe una única ciencia coherente de la historia, que abarca desde la astronomía hasta la llamada sociología— como hecho fundamental del ser; lo cual no excluye en absoluto que la estructura del ser tenga tres grandes formas fundamentales, a saber, la inorgánica, la orgánica y la social.

Estas tres formas están bruscamente diferenciadas entre sí. En el reino de lo inorgánico no existe una reproducción de complejos orgánicos particulares cronológicamente determinada y que consista en un movimiento ascendente y descendente; de igual manera, en el mundo orgánico tampoco existe analogía ninguna con la sociedad; creo que aquello a lo que llamamos la sociedad animal es un problema complicado. De cualquier modo, con la sociedad surge un tipo de ser de índole nueva y específica. Ahora bien, este salto brusco no debemos imaginárnoslo en términos antropomórficos, comparándolo, por ejemplo, con el salto que pueda dar yo ahora para ir al teléfono; tal salto puede durar millones de años y conllevar la más diversa gama de carrerillas, retrocesos y demás. Y me parece que está fuera de duda que en el mundo de los animales más evolucionados se dieron varias intentonas en este sentido, las cuales sólo produjeron el verdadero establecimiento de la sociedad en aquella especie de simios a partir de la cual se fue formando posteriormente el homo *sapiens*.

A ello se suma naturalmente la necesidad de concebir, también en un sentido genético, la interrelación entre los diversos ámbitos. Pero aún se inserta en la serie un hecho más de la ontología, hecho que a mi entender han descuidado en grado sumo las ciencias modernas.

Cuanto más evolucionada sea la ciencia, tanto más precisas y más abarcables en términos matemáticos serán las interrelaciones que pueda establecer dentro de su campo respectivo. Por consiguiente, surge en el pensamiento del hombre una tendencia a considerar al azar como un *no-saber-todavía*, el cual se irá eliminando progresivamente mediante un saber cada vez más depurado. Al plantear el problema ontológico del origen del organismo —y sólo me lo puedo plantear científicamente—, resulta que las investigaciones actuales de Oparin, Bernal y otros revelan que ha intervenido en ello un hecho que yo llamaría fortuito en un sentido cósmico, a saber, que en un determinado período del enfriamiento de la tierra, las condiciones de la presión atmosférica, la composición química de la tierra y el agua y demás dieron lugar casualmente a la transformación de ciertas materias inorgánicas en materia orgánica. El origen de la vida no es explicable sino en virtud de una casualidad singularísima, que no se puede derivar meramente de los elementos, esto es, en virtud de un encuentro de series evolutivas, heterogéneas en sí. Es éste un momento que se ha de tener muy presente, justamente a causa de que el pensamiento humano, al decir racionalidad y al decir ley, se está refiriendo a un dominio ontológico de la racionalidad, mientras que en realidad, si se me permite expresarme así, sólo existen necesidades de antecedente y consecuente. La necesidad ilimitadamente absoluta no es sino una fantasía de los profesores; yo digo que no existe en absoluto. La historia está llena de necesidades del tipo «si esto..., lo

otro», de manera que no hay seguridad ninguna acerca de cuántos planetas pueda haber en el mundo, en el universo, en los cuales una casualidad tal haya engendrado la vida; y luego, como es natural, hacen falta otras tantas casualidades especiales para que, como en nuestro caso, surja una especie de monos que tengan la facultad de convertirse en entes capaces de trabajo.

También aquí es enormemente importante el papel desempeñado por la casualidad; y pertenece a la historicidad de la evolución entendida en sentido ontológico —el ser se convierte entonces en un proceso— este papel desempeñado por el azar con todas sus consecuencias. Y volviendo otra vez a Marx, citaré una observación suya. Recordará usted que una vez Marx escribió a Kugelmann a propósito de la Comuna francesa, diciéndole que la historia sería muy sencilla si no se diesen hechos casuales; como tal consideraba él la cualidad de aquellas personas que en cada caso se hallaban, digamos, a la cabeza del movimiento obrero. Así, pues, tampoco es posible derivar, por ejemplo, la calidad de los líderes obreros a partir del desarrollo del movimiento obrero; también en este punto se dará un insoslayable momento de casualidad.

Voy a dejar aquí, provisionalmente, el tema con el fin de que perciba usted que el planteamiento ontológico no conduce a una simplificación de los problemas, sino, por el contrario, proporciona una base científica y filosófica que nos ayuda a comprender los procesos en toda su complejidad y, sin embargo, también en toda su racionalidad. A partir de ahora, conviene que por racionalidad se entienda siempre aquella racionalidad del tipo «si esto..., lo otro». De este modo, la ontología puede tender puentes hacia problemas que a causa de la división de trabajo de las respectivas disciplinas permanecían irresolubles. ¿No es cierto, decimos, que Kelsen afirmó en los años veinte que el origen del derecho era un misterio para la ciencia del derecho? Ahora bien, es evidente que el origen del derecho no constituye misterio alguno. Da lugar a los más complicados debates y luchas de clases. El comerciante, el hombre de negocios medio de la República Federal, no lo considerará en absoluto como misterio, sino que se preguntará si su propio grupo de presión podría ejercer la suficiente fuerza, ontológica de hecho, sobre el gobierno con el fin de que un determinado párrafo sea formulado a su conveniencia. No podemos motejar de tonto a Kelsen, sin embargo, por el hecho de que viera en el origen del derecho un misterio; esto deriva más bien de que los problemas reales de la vida no se resuelven ni por teoría del conocimiento ni por lógica. Tanto ésta como aquélla pueden, en determinadas circunstancias, y dándosele a ambas un tratamiento crítico, ser excelentes instrumentos. En rigor, sin embargo, al ser tomados en calidad de método capital, como, por ejemplo, en el kantismo y en el positivismo y neopositivismo, las cuestiones teórico-cognoscitivas llegan a convertirse en obstáculo para el conocimiento verdadero. Uno de los límites de la filosofía hegeliana es crear un abismo entre la filosofía y la ciencia; en el marxismo, en cambio, la ciencia progresa en realidad hacia la resolución de los problemas ontológicos, como es el caso, por ejemplo, del problema astronómico de que antes hablábamos. Por otra parte, la filosofía puede realizar una crítica ontológica de determinados supuestos previos o teorías de la ciencia, demostrando que se hallan en contradicción con la estructura efectiva de la realidad.

HOLZ: —A la pregunta de si es posible una ontología marxista ha respondido usted con el bosquejo de una ontología ya desarrollada. Es decir, ha contestado usted la pregunta señalando el carácter que debe tener tal ontología para ser posible. Creo haber advertido que han salido a colación unos cuantos puntos muy capitales, a los cuales deberíamos ceñirnos para dar mayor coherencia de nuestro cuestionario. Ha dicho usted que todo lo que se da primariamente en el mundo es de naturaleza compleja, citando a este respecto a Nicolai Hartmann. El problema fundamental de la ontología sería, pues, averiguar la composición de tales complejos. Ello significa que la ontología se sobrepone, por así decir, a las ciencias particulares a modo de ciencia básica, pudiendo de este modo penetrar también en los resquicios abiertos entre las diversas disciplinas y asumir una función mediadora entre ellas.

LUKÁCS:— Sí.

HOLZ:— Según la concepción marxista —y ello me parece de suma importancia—, resulta que tal ciencia básica es siempre de índole histórica. Ha citado usted la formulación de Marx, según la cual sólo la historia actúa como ciencia unitaria en sentido marxista...

LUKÁCS: —Sí.

HOLZ: —...y se ha referido usted al darwinismo y luego a Goethe y a Lamarck con el objeto de ejemplificar este problema sobre la base de las ciencias naturales. Yo quisiera añadir, acaso entre paréntesis, que la concepción historicista de la naturaleza se extiende ya, por supuesto, hasta determinadas posiciones de la filosofía de la Ilustración...

LUKÁCS: —Desde luego...

HOLZ: —...en Leibniz, por ejemplo, tenemos en la *Protogea* un ensayo de consideración histórica de la naturaleza terrestre...

LUKÁCS: —Desde luego...

HOLZ: —Y acaso se pudiera considerar todo el aditamento de la monadología como un intento especulativo de entender justamente al atomismo e interpretarlo en delante de manera histórica.

LUKÁCS: —Bien; si se me permite un inciso, le diré que estoy convencido que uno de los olvidos más lamentables que han cometido los marxistas ha sido el no estudiar a fondo a Leibniz. Leibniz es una figura extraordinariamente complicada e interesante, y nosotros —y debe incluirme a mí también en el grupo de los pecadores— ni siquiera hemos hecho aún el amago de comprenderla. Estoy totalmente de acuerdo con usted en lo que se refiere a la tarea, puesto que nada podemos adelantar todavía respecto de los resultados.

HOLZ: —Sus palabras me llegan al alma, porque Leibniz es precisamente mi campo de trabajo más inmediato.

LUKÁCS: —Muy interesante.

HOLZ: —Y permítame que le recuerde que Marx tenía en muy alta estima a Leibniz...

LUKÁCS: —Claro que sí.

HOLZ: —...y lo hace notar repetidamente. Los comentarios de Lenin al libro de Feuerbach sobre Leibniz —que, dicho sea de paso, es con mucho el mejor de cuantos han podido escribir los representantes de la filosofía alemana sobre Leibniz...

LUKÁCS: —El libro de Feuerbach...

HOLZ: —...el libro de Feuerbach y los comentarios de Lenin...

LUKÁCS: —Es muy sensato eso...

HOLZ: —...son aspectos muy esenciales en la interpretación de la dialéctica prehegeliana. Pero quede esto al margen. Hemos partido, pues, de que la ontología, en cuanto ciencia básica, forja determinados modelos de representación —y conste que no empleo el concepto de modelo en el sentido de los neopositivistas, sino en el más general— y digo, adrede, determinados modelos de representación que sirven para producir la interrelación de los conocimientos acerca de la constitución del ser proporcionados por las Ciencias particulares.

LUKÁCS: —Ciertamente...

HOLZ: —Con ello volvemos a acercarnos ahora al ámbito del problema estético, puesto que también la obra de arte es, en un plano que yo consideraría más estrictamente delimitado, el boceto de un modelo, es decir, un mundo pequeño determinado en cada caso concreto, que se crea en esta obra de arte.

LUKÁCS: —Sí, desde luego.

HOLZ: —Ello significa, por tanto, que, en rigor, toda obra de arte tiene, si le parece a usted bien la expresión, una intención ontológica

LUKÁCS: —Sí...

HOLZ: —...a saber, la de crear un mundo posible, por servirme nuevamente de un término leibniziano...

LUKÁCS: —Sí...

HOLZ: —...y parte, por lo tanto, de la premisa ontológica de que, por de pronto, todo universo es ordenado y no caótico. Premisa que la física moderna, como es sabido, no respeta totalmente; mas la obra de arte, que como universo sólo puede comprender en cada caso un contexto significativo ordenado en sí mismo, presupone, por ende, que aquello que es desarrollado en la obra de arte es en sí un cosmos y que dentro de este cosmos cerrado todas las partes guardan cohesión entre sí, en relaciones más o menos necesarias o, por lo menos, en una situación de contingencia postulada con carácter de necesidad. Ahora bien, esto podría ser interpretado en el sentido de que cualquier contexto formal que supusiera un todo coherente encerrado en sí mismo podría ser considerado por nosotros también como obra de arte. Es indudable que no hacemos tal cuando hablamos de una obra de arte en la acepción normal del término; tampoco en sentido estético se considera a cualquier contexto formal como obra de arte. Cuando hablamos de una obra de arte queremos decir más bien que el pequeño universo constituido dentro de tal obra de arte es de algún modo representativo del universo mayor,

que está dentro de ella, que está reflejado por ella, que es copia de aquél; así, pues, será mejor que por el momento empleemos estos términos con el mayor cuidado. Y, así, esperamos de la obra de arte algo parecido a la proyección de una realidad mayor sobre otra más pequeña, cerrada en sí misma, y, por tanto, más fácilmente abarcable por la vista. Ello significa que aquello que, por así decir, resulta inabarcable por la vista dentro del mundo, debido a sus infinitas implicaciones, se nos muestra en la obra de arte en forma comprimida y reducido a un contexto pequeño, perfectamente abarcable. Si consideramos, por ejemplo, a *La montaña mágica* como reproducción de una determinada situación histórica del mundo, vemos que en tal obra ha sido creado un microcosmos que reproduce a este gran macrocosmos. En el aspecto ontológico surge ahora el problema de saber cuál es el cariz de esta relación representativa, es decir, qué significa el que se pueda representar un contexto universal infinito, vetado de numerosísimas casualidades incalculables, a través de un contexto finito, perfectamente cerrado en sí mismo.

LUKÁCS: —Bien; verá usted, para contestar a eso tengo que ir más lejos. Es rasgo característico del mundo social y humano el que los que actúan hayan de tener una cierta idea del campo en que están actuando y del modo en que lo hacen. Está fuera de dudas el que los animales más evolucionados poseen asimismo estas representaciones determinadas —yo diría que están capacitados para forjarse representaciones—. Por representación entiendo aquí un fenómeno determinado que, dado el caso, puede ser susceptible de una observación extraordinariamente aguda, y que se halla en una relación inmediata con su propia vida; y esta relación la reconocen los animales más evolucionados de manera muy exacta, como ocurre, por ejemplo, con toda gallina, que, cuando cualquier ave rapaz vuela sobre el gallinero, avisa a los polluelos, y éstos se esconden. Pero la cuestión es si con ello ha quedado captado mentalmente el ser del ave rapaz.

A mi entender, no es así. En mi *Estética* cité el ejemplo de la araña en cuya red depositamos una mosca. La araña no advierte que sea ésta la misma mosca que suele devorar siempre que queda prendida en la red. Porque la mosca es para la araña algo que queda prendido en la red y que se puede comer. Ni la araña ni los animales superiores llegan a forjarse el concepto de mosca. Sólo con el trabajo se llega necesariamente al concepto de las cosas; significando aquí concepto una independización del motivo de la percepción de importancia vital, de suerte que el ave rapaz enjaulada sea la misma que la que se cierne en los aires. Ésta constituye para la representación una identificación aún no realizable, y es de ahí de donde surge por fin el universo entero del mundo imaginado.

En el curso de la socialización de la humanidad se va desarrollando cada vez más acusadamente este momento de la comprensión que guarda estrecha relación con el trabajo. Pues no cabe duda que ciencias tan desarrolladas como actualmente son la matemática y la geometría surgieron, en principio, del trabajo; creo que no es necesario extenderse a este respecto. En el proceso de trabajo, este momento, que en el trabajo primitivo no constituía más que un momento simple, a saber, la reflexión sobre si tal piedra se adecuaba o no para tal fin, se ha convertido en toda una esfera de la vida, es decir,

en la ciencia. Esta evolución se efectuó muy paulatinamente y no me voy a demorar ahora en detalles sobre cómo se ha ido formando la ciencia.

Sólo quisiera decir, a modo de resumen, que en virtud de ello los hombres han adquirido poco a poco una conciencia de la constitución objetiva del mundo, conciencia que, sometida ahora al necesario control ontológico, proporciona una imagen de la realidad. Por supuesto que el control ontológico es en sí mismo función histórica, en la medida en que sólo bajo determinadas condiciones se revelan como separaciones ontológicamente necesarias determinadas inter-relaciones que, desde un punto de vista objetivo, todavía no son interrelaciones, sino que sólo lo parecen. Estoy refiriéndome, por ejemplo, a las representaciones del mundo sublunar y superlunar por los antiguos, siendo así que el orden grandioso, inequívocamente matemático, del mundo superlunar y lo caótico del mundo sublunar constituyeron un obstáculo ideológico insalvable para el hombre de la antigüedad, forzándole a la creación de una dualidad (como puede comprobarse en Aristóteles). Al desarrollarse luego una cosmología más compleja y dinámica, como es el caso de la ley de la gravitación de Galileo, este dualismo desapareció por completo; en las representaciones ontológicas de los hombres de nuestro tiempo no desempeña ya papel alguno.

Quiero demostrar con ello que la crítica ontológica de la ciencia no es una simple actividad crítica que pueda asumir cualquier profesor universitario, sino un gran proceso histórico en el que, a través del trabajo y la actividad social, se van superando poco a poco modos de representación ontológicamente errados, produciéndose así en la ciencia una conciencia de la realidad que cada vez muestra más acusadamente la propensión a liberarse de los fundamentos histórico-ontológicos que han determinado su génesis; en una parte considerable, este proceso de emancipación se realiza satisfactoriamente, puesto que para comprender -pongamos por caso- el teorema de Pitágoras no nos hace falta conocer las circunstancias de producción bajo las cuales surgiera, a pesar de que no cabe duda de que objetivamente existió tal fundamento.

Y ahora paso a hablar del arte. No pienso entrar en detalles sobre el muy heterogéneo origen de cada una de las artes, pues, a mi entender, el arte, como puede usted ver en mi *Estética*, no tiene una génesis uniforme, sino que en él se ha dado paulatinamente una —¿cómo decirlo?—, una síntesis relativa, con la consecuencia de que percibimos en las más diversas artes determinados principios comunes. En mi *Estética* he expuesto también cómo la captación científica de tipo conceptual presupone una desantropomorfización, significando ésta que nos liberamos en la medida de lo posible de las barreras que nos imponen nuestras percepciones sensoriales y nuestro pensamiento normal. En la medida en que hemos llegado a conocer, por ejemplo, los rayos infrarrojos y ultravioletas, que podemos comprobar los ultrasonidos, etc., hemos trascendido ya los límites antropomórficos de nuestra existencia. Mas en la sociedad en que hacemos todo, y todas estas cosas, vivimos una vida humana. Y al vivir una vida humana, establecemos algo que no existía en la naturaleza, a saber, la oposición entre lo valioso y lo no valioso. Creo que también en este caso se trata de algo muy sencillo. El hombre primitivo del que antes partí recogía piedras en algún lugar. Una de las piedras es apta para cortar una rama, la otra no; y este hecho -la aptitud o conveniencia y la no aptitud o no conveniencia- es un planteamiento totalmente nuevo que no existía en la naturaleza

anorgánica, ya que cuando una piedra rueda monte abajo el que la piedra rueda en una sola pieza o se quiebre en dos o en cien pedazos no es cuestión de éxito o fracaso. Ello es completamente indiferente desde el punto de vista de la naturaleza inorgánica. Sin embargo, en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado.

Aquí radica, a mi parecer, el fundamento ontológico de aquello a que damos el nombre de valor; y de esta oposición entre lo valioso y lo no valioso surge, por fin, una categoría enteramente nueva, la cual se refiere a aquello que en la vida social sea una existencia de sentido, o bien, por el contrario, carente de sentido. Aquí tiene usted un gran proceso histórico, en el que la vida llena de sentido fue en su origen, y largo tiempo después, simplemente idéntica a la vida socialmente conformada. Tome usted como ejemplo la famosa inscripción funeraria de los espartanos caídos en las Termópilas; para ellos, una vida llena de sentido era morir por Esparta y nada más. En la cultura de la antigüedad se dan ya determinadas contradicciones. El hombre tiene que actuar uniformemente dentro de los más diversos complejos de la vida social, puesto que tiene que reproducir su propia vida. Se produce así algo que hemos dado en llamar la personalidad, la individualidad del hombre. También en esto puede usted percibir una escala ontológica; Leibniz demostró en una ocasión a las princesas de Hannover que no había dos hojas de un mismo árbol que fueran idénticas entre sí. Estas dos hojas leibnizianas las hemos vuelto a encontrar en el siglo XIX, en el momento de comprobar que no existen dos personas que tengan las mismas huellas dactilares.

Pero ello no es más que la categoría de la singularidad. Y el hecho de que la individualidad se desarrolle a partir de la singularidad es un problema de desarrollo social-ontológico.

Pues bien, yo creo que el arte, en su forma evolucionada, constituye una referencia retroactiva sobre el hombre de este tipo. Es decir, yo no quiero representar la realidad objetiva partiendo del hombre, puesto que es independiente del hombre. Porque estoy obligado a intentar considerarla como independiente; de otro modo no puedo trabajar. Si mis deseos, tendencias, etc., se reflejan en el trabajo —y no en la aserción teleológica, sino en la puesta en práctica de la aserción teleológica, mediante la aserción de series causales—, está claro que fracasaré en mi cometido. Pero existe este otro criterio, el de que dicha totalidad de aseveraciones se refiera retroactivamente al hombre. Y de esta referencia retroactiva nace por fin la unificación de diversas tentativas artísticas, como ocurre en la pintura rupestre, en las danzas primitivas, en los inicios de la transición desde la edificación hacia la arquitectura propiamente dicha.

No debemos olvidar que la construcción es mucho más antigua que la arquitectura. En esta última se da una tendencia unificadora que refiere toda la realidad a la evolución del hombre o, como digo en mi *Estética*, a la autoconciencia del hombre. Y por esta razón yo diría que el arte, en sentido ontológico, es una reproducción del proceso se-

gún el cual el hombre concibe la propia vida en la sociedad y en la naturaleza, con todos los problemas, con todos los principios promotores, obstaculizadores y demás que determinan la vida, como referida a sí propio. Y por esta razón el arte —y éste es un hecho extraordinariamente importante para la ontología— no está en modo alguno tan separado de la génesis como para que pudiera considerarse desantropomorfizador. A Homero —por volver a citar una formulación de Marx— sólo podemos imaginárnoslo como niñez de la humanidad. Si intentásemos comprender a los hombres homéricos como gentes de hoy, el resultado sería por demás insensato; lo que ocurre, sin embargo, es que experimentamos a Homero y a los poetas antiguos como nuestro propio pasado. Al pasado de la humanidad sólo llegamos en realidad a través del médium que es el arte; los grandes hechos de la historia no nos proporcionarían, por lo general, sino una variación de diversas estructuras. Mostrar que dentro de estas variaciones existió una continuidad de conducta del hombre con respecto a la sociedad y a la naturaleza es precisamente la misión del arte:

HOLZ: —¿Me permite intercalar, en relación con esto, una pregunta? En mi opinión, con el concepto del propio pasado que nos hacemos presente a nosotros mismos en la obra de arte de tiempos pretéritos no llegamos lejos, puesto que está comprobado que también en la obra de arte de otras épocas —no en todas ellas, pero sí en algunas— experimentamos algo que podría llamarse el tiempo actual, como lo llamó una vez Walter Benjamin; esto es, una reactivación del contenido de esa obra de arte del pasado en cuanto problema actual para nosotros. Así, pues, se podría ciertamente reproducir el problema de la *Antígona* de Sófocles, pongamos por caso, incesantemente, en cuanto problema actual y no sólo en cuanto problema perteneciente a la infancia de la humanidad.

LUKÁCS: —Mire usted, de nuevo voy a remitirme a la vida cotidiana primitiva. Todo hombre tiene una conciencia determinada, un recuerdo determinado de su propia infancia. Si considera usted las vivencias de su infancia, es indudable que tropezará con diversas clases de vivencias. Ciertas cosas las considerará usted hoy, en cierto modo, como puramente anecdóticas y sin relación alguna con su ser anímico y moral actual. Por otro lado, se dará usted cuenta de que en su infancia ha hecho y dicho ciertas cosas en las cuales se encuentra *in nuce* su yo actual entero.

Tenemos que tomar el pasado en un sentido ontológico, no en el teórico-cognoscitivo. Si tomo el pasado en el sentido de la teoría del conocimiento, lo pasado está pasado. Desde el punto de vista ontológico, el pasado no siempre es pasado, sino que extiende su influencia hasta el presente; mas esto no lo hace el pasado en conjunto, sino tan sólo partes de él, y no siempre las mismas cada vez.

Me permitirá usted que vuelva a insistir en que fije su atención sobre su propio pasado; en su propia evolución es seguro que diversos momentos de su infancia desempeñaron papeles diversos en diversos tiempos. Así, pues, todo este proceso de la permanencia en el arte, como yo lo llamaría, es, en cuanto rememoración del pasado de la humanidad, un proceso sumamente complicado; y en esta relación me limito a señalarle a usted el hecho de que, hacia finales de la Edad Antigua, Homero había caído en olvido o poco menos, siendo desplazado hasta comienzos de la Edad Moderna casi totalmente

por Virgilio, ya que la humanidad de la Edad Media había descubierto en Virgilio su niñez. Hubo de surgir la cultura burguesa, con los críticos ingleses, que solían enfrentar a Homero con Virgilio, o con Vico, en el siglo XVII, para que la humanidad pudiera enlazar con Homero en cuanto forma infantil de ella. Un proceso similar se dio con Shakespeare.

Existe, por consiguiente, un flujo y reflujo permanente acerca de lo que debe ser considerado como literatura o arte universal viviente; piense usted, por ejemplo, en el rechazo total del manierismo y el barroco por parte de un historiador del arte tan significado como es Burckhardt, y al mismo tiempo en el renacimiento del manierismo al que hemos asistido en nuestros días. Es evidente para cualquiera que esta misma rememoración constituye un proceso histórico, y que si considero la rememoración y el pasado ello mismo me obliga ya a concebirlos como momentos ontológicos de la evolución viviente de la humanidad y no como una clasificación teórico-cognoscitiva en pasado, presente y futuro, que puede tener sentido propio bajo determinadas circunstancias de las ciencias particulares.

Sin embargo, no es cierto, como decía Benjamin, que lo pasado, al hacerse actualidad, brote del pasado. Una de mis más grandiosas vivencias infantiles fue la lectura de una traducción en prosa, al húngaro, de la Iliada, a la edad de nueve años; el destino de Héctor, o sea, el hecho de que el hombre que sufre la derrota tenga la razón y sea el héroe bueno, se convirtió en determinante de toda mi evolución posterior. Ciertamente ello está contenido en Homero; si no lo estuviera, no podría producir semejante efecto. Está claro, sin embargo, que no todo el mundo ha interpretado la Ilíada de esta manera. Si reflexiona sobre las diferentes interpretaciones que de Bruto hicieron Dante y el Renacimiento, se dará cuenta de lo diferenciadas que resultan. Existe aquí un magno proceso, un proceso continuo, del cual extrae cada época aquello que más necesita para sus propios fines. Si usted quiere, acudo de nuevo a la ciencia tradicional. El comparatismo literario opina que se trata de una influencia: Gótz von Berlichingen, de Goethe, habría influido, así, en la novela de Walter Scott, etcétera. Mi opinión es que, en la realidad, el asunto sigue derroteros muy diferentes, como he intentado exponerlo en mi obra *Historischen Roman* [La novela histórica].

A consecuencia de la Revolución francesa, de las guerras napoleónicas, etc., surgió en la literatura el problema de la historicidad, que, como usted sabe, no había existido en el siglo XVIII. En la medida en que Walter Scott se vio afectado personalmente por este problema, halló, de acuerdo con la máxima de Molière: «Je prends mon bien où je le trouve», un punto de referencia en el Gótz von Berlichingen, por más que esta última obra surgiera por razones totalmente distintas. Y para la ontología del arte esto tiene el resultado extraordinariamente importante de que tan sólo pueden sobrevivir aquellas obras de arte que guardan relación con la evolución de la humanidad en cuanto tal, en un sentido amplio y profundo, razón por la cual pueden surtir su efecto bajo las más diversas formas de interpretación. Si investiga usted la historia del impacto producido por Homero o Shakespeare o Goethe a través de los tiempos, hallará reflejada, en pro o en contra, toda la evolución de la conciencia en los tiempos posteriores. Y así vamos a parar, finalmente, al importantísimo problema de que, por otro lado, hay obras de arte o cosas que se llaman obras de arte que reaccionan muy vivamente ante determinados

problemas de cada día, pero que, al no ser capaces de desarrollar estos problemas cotidianos hasta el nivel de aquellos problemas que —de una manera u otra, positiva o negativamente— juegan un papel en la evolución de la humanidad, envejecen en un plazo de tiempo relativamente corto. De esto puedo decir muchas cosas, como hombre viejo que soy. Escritores hubo en mis tiempos mozos que gozaban de una fama inusitada y a los cuales se acogía con el correspondiente entusiasmo —cito nombres como los de Maeterlinck, d'Annunzio, etc.— y que hoy se han tornado ilegibles.

La historia de la literatura y la del arte tienen algo de proceso vivo y algo de fosa común. Las ciencias particulares nos llevan a una representación falsa; puesto que las ciencias particulares son capaces de extraer del pasado toda una serie de actitudes, se produce la ilusión de que tales cosas se hallan realmente en relación viva con la continuidad rememorativa de la evolución de la humanidad. No se puede decir que ésta sea simplemente una cuestión de bueno y malo. Considere usted, por ejemplo, a toda una serie de autores dramáticos de la época isabelina; todos ellos eran escritores importantes. Prescindiendo de una o dos excepciones episódicas, de toda aquella época tan sólo Shakespeare tuvo a fin de cuentas un influjo efectivo. Resultaría interesante averiguar el porqué de la eficacia de Shakespeare y de la inoperancia de los demás. Marlowe, Ford y Webster están muy vivos, lo admito, sobre todo para la escuela filológica inglesa; pero en lo que se refiere a la evolución de la humanidad no lo están.

Así, pues, en el presente caso, la práctica de la investigación ha servido para oscurecer una interrelación real, en lugar de esclarecerla. Mas, volviendo a la cuestión de Benjamín, resulta que este factor de la eficacia inmediata sobre el presente es una característica de todo arte, pudiendo obrar esta eficacia de una manera ya honda, ya somera. Si tiene lugar de manera superficial, entonces se trata de una moda pasajera; si de manera profunda, el escritor en cuestión experimentará un renacimiento incesantemente, así medien pausas de cien años. Este componente eterno de la literatura y el arte tiene en realidad una estabilidad mucho mayor de lo que solemos imaginarnos. En la antigüedad, se revelaba simplemente por el hecho de que de unas cosas se conservaran los manuscritos y de otras no. En nuestros tiempos se da un proceso de selección que excluye con implacable rigor cosas que tan sólo tocan meros problemas superficiales del mundo.

Me viene a la memoria que, cuando era un muchacho de quince o dieciséis años, empecé a leer las obras de los naturalistas alemanes; y en tal veneración los tuve que apenas podría reflejarla valiéndome de los matices del lenguaje cotidiano, ya que veía en ellos un progreso artístico inmenso. Hoy comprobamos que todo aquello era plenamente fútil; y si algunas obras del joven Hauptmann han permanecido vigentes, no ha sido por el tratamiento naturalista del lenguaje, sino por razones muy diferentes. De la misma manera ocurre hoy que, a consecuencia de una manipulación desmesurada, se considera la invención de una nueva técnica expresiva como algo que ya por el hecho de existir constituye un valor. Si repasa usted la crítica alemana actual, comprobará que los críticos muestran por lo general cierta benevolencia ante un monólogo interior, mientras que se juzgará anticuado por principio al autor que expone cualquier cosa sin acudir a monólogos interiores; y eso que el dilema «monólogo interior o no» es una cuestión totalmente secundaria con respecto al contenido. Tomemos como ejemplo *Le*

long voyage, de Semprún, obra que es un puro monólogo interior y, a mi entender, uno de los más importantes productos —debe usted perdonarme; soy conservador y empleo este término del realismo socialista; esto demuestra que el monólogo interior y el realismo socialista no se excluyen.

HOLZ: —Hemos venido a parar a un punto que tal vez permita despejar un malentendido muy frecuente a la hora de discutir sobre su concepto del realismo. Normalmente, su diferenciación entre arte realista y no realista se entiende en el sentido de que la obra de arte realista lo es sencillamente por el hecho de recoger una mayor porción de realidad que la no realista. Mas, ateniéndome a la frase que acaba de decir usted ahora mismo —a saber, que sólo pueden sobrevivir aquellas obras de arte que guardan una amplia y profunda relación con la evolución de la humanidad—, resulta que ello no excluye la posibilidad de que las demás obras de arte hayan también admitido una realidad sumamente densa, pero precisamente una realidad que no tiene, al cabo, una perspectiva de futuro, una perspectiva de profundidad respecto a la evolución de la humanidad. Ello significa, por ende, que el realismo y el no realismo de una obra de arte no están referidos a la realidad actual que es reflejada en ella, sino a la perspectiva histórica, es decir, a la perspectiva de futuro que pudiera lucir en ella.

LUKÁCS: —Bien, veamos. Estamos ante un problema en el cual disiento desde un principio con la historia de la literatura y la historia del arte. La cosa es bien sencilla. Elijo un ejemplo un tanto caricaturesco. Se dice, por ejemplo, que *Götz von Berlichingen* es una obra realista y que *Ifigenia* no lo es, puesto que está escrita en verso. Tales posturas existen, naturalmente; y sin duda se dan casos en los que, en tales oposiciones, el realismo y el no realismo llegan a chocar verdaderamente, como se puede ver, por ejemplo, en personalidades tan importantes como Schiller y Richard Wagner, quienes partiendo de determinadas nociones idealistas y de ciertos hábitos teatrales rebasan el realismo de sus propias concepciones. Piense usted, por ejemplo, en cómo deforma totalmente Schiller a la reina Isabel en su *María Estuardo* para dar satisfacción a sus principios morales. Por otro lado —y aquí está, al fin, la oposición propiamente dicha de la que quiero hablar—, considero a la oposición entre naturalismo y realismo como una de las más grandes que se dan en el campo de la estética.

En mis escritos sobre estética tropezará usted repetidamente con esta oposición; en cambio, historiadores del arte tan destacados como los propios historiadores de la escuela de Riegl manejan los términos naturalismo y realismo casi como sinónimos. Esto ya sí que no es correcto en absoluto. Digamos que entre los precursores del impresionismo alemán, y en los primeros momentos, se daban innumerables elementos naturalistas, mientras que ni en el impresionismo propiamente dicho y ni en lo que de él surgió —es decir, ni en Manet ni en Monet, el joven Monet, ni el Sisley ni en Pissarro y menos aún en Cézanne— cabe hablar con propiedad de una tendencia naturalista que falta por completo o casi totalmente. La historia del arte yerra en un problema muy fundamental al concebir al realismo y al naturalismo como conceptos idénticos.

No quiero entrar aquí en detalles, pues conociendo mis escritos sabe usted perfectamente que este tema me preocupa lo suyo; cuando critico, por ejemplo, en ese pequeño folleto sobre el arte moderno al realismo socialista de la era staliniana, lo critico lla-

mándolo naturalismo de época. Todo cuanto ha navegado bajo el pabellón del realismo socialista y cuanto hoy en día se utiliza para comprometer el término realismo socialista no sólo no es, a mi juicio, realismo socialista, sino que ni siquiera es realismo: justamente es eso, un naturalismo de época.

Así, pues, cuando hablamos del concepto de realismo, yo lo aplico a un tipo de literatura al que, en mis escritos polémicos sobre la época de los soviets, di el nombre de realismo desde Homero hasta Gorki. Mas esto lo dije en sentido literal, sin querer comparar por ello a Gorki con Hornero, sino más bien para expresar que se daba allí una tendencia común y que no era una tendencia de las técnicas expresivas, del estilo, etc., sino una intención referida a la esencia real, fundamental, de la humanidad, que se mantiene en un continuo proceso. En esto consiste el problema del realismo; no significando, por supuesto, el realismo un concepto estilístico, por cuanto que el arte, en todo tiempo —y esto es lo esencial aquí—, refiere los problemas inmediatos de la época a la evolución general de la humanidad y los pone en conexión con ella, pudiendo darse el caso, como es natural, de que el propio escritor no sea consciente de esta interrelación. No digo ni remotamente que Homero tuviese una noción de humanidad; y, sin embargo, en la escena en que el anciano Príamo acude al campamento de Aquiles para traerse el cadáver de Héctor queda planteado un grandioso problema de la humanidad, ante el cual no puede pasar de largo ningún ser humano que quiera -¿cómo diría yo?-, que quiera saldar cuentas con el pasado y consigo mismo. A este problema me refiero cuando hablo de la rememoración de la humanidad.

Surge aquí, en este punto -dicho sea de paso-, una relación con la filosofía hegeliana, pues recordará usted que la parte final de *Phänomenologie des Geistes* [La fenomenología del espíritu], que trata el tema del espíritu absoluto, se plantea como una interiorización rememorizante (*Er-Innerung*) en contraposición con la autoexteriorización (*Ent-Aeusserung*). Sólo que, en Hegel, el momento del pasado se convierte en excesivamente dominante, mientras que, en mi teoría, el pasado es por una parte pasado y autoexperimentación, y por otra parte proporciona un motivo para adoptar una actitud determinada ante el presente. Y este motivo lo ha interpretado hasta ahora toda sociedad, retrocediendo hacia determinados momentos del pasado. Recuerde usted la antiquización durante la Revolución francesa. En la práctica, no se trata en modo alguno de saber si la concepción que de la antigüedad tenían Robespierre o Saint-Just era correcta. De cualquier modo, Robespierre y Saint-Just no hubieran podido tenerla, desde el momento en que situaban a la antigüedad en relación con su pensamiento, es decir, con el impulso de sus asertos teleológicos.

De este modo, la rememoración por la humanidad de su propio pasado incluye al arte; y estoy a punto de decir que, en determinados momentos, la vida humana adquiere una importancia tal que se hace semejante a las obras de arte. Pienso, por ejemplo, en la vida de Sócrates; y, desde este punto de vista, es totalmente indiferente que Jesucristo haya existido o no, que su figura esté correctamente reflejada o no en los Evangelios. Hay un gesto de Jesucristo que, desde las crisis del esclavismo en vías de disolución hasta nuestros días —acuérdesse usted, por ejemplo, del «Gran Inquisidor» de Dostoievski—, constituye una potencia viva de la cual es preciso ocuparse de alguna forma. Mas no sólo se trata del caso de Dostoievski, puesto que el paradigma surte efectos

retroactivos sobre la ciencia; y basta pensar en la disertación de Max Weber, titulada *Politik als Beruf*¹, en la que el autor confronta en esta relación a la política real con el sermón de la Montaña, queriendo deducir de ello un procedimiento viable para la actuación política. Independientemente de la corrección histórica, todo esto demuestra que la figura de Jesús ha adquirido para la humanidad una significación comparable a la de Antígona, Hamlet o Don Quijote.

De modo totalmente marginal señalo la posibilidad de que tales figuras ejerzan influencia sobre gran parte de las posibilidades de actuación. Tomemos, por ejemplo, en el siglo XIX, la figura de Napoleón, que ejerció una enorme influencia desde Rastignac hasta Raskolnikov, a pesar de que no existe ni una sola obra literaria que ofrezca una exposición, ni por asomo adecuada, de la figura de Napoleón. Ello prueba justamente que existe aquí una necesidad ontológica incesantemente creciente, la cual es satisfecha en líneas fundamentales por el arte. Lo que acabo de decir sobre Jesucristo no contradice esto en modo alguno, sino que sólo revela que aquellas mismas tendencias que habían conducido desde la evolución del arte a la formación de los mitos crean por fin aquí, de modo análogo, una necesidad muy específica del arte, pudiéndose ver en Homero el papel que desempeña la ejemplaridad de los héroes homéricos. En las formas de la técnica actual en cada caso —pero en última instancia en sus efectos, independientemente de esta técnica— el arte muestra en sus contenidos lo esencial del desarrollo de la humanidad; y de ahí es de donde surge la permanencia de los efectos del arte.

HOLZ: —Cuando habla usted de los momentos realistas de las obras de arte, habla siempre de este contenido, de estos momentos de contenido ya configurados...

LUKÁCS: —Sí.

HOLZ: —Pues bien, ¿no es cierto que se da también una especie de realismo que se expresa en el hecho de descubrir a la humanidad determinados momentos formales? Pienso, por ejemplo, en la literatura, donde esto tiene que ver con el lenguaje. ¿No podría decirse que la conquista de nuevas posibilidades idiomáticas y la disponibilidad de nuevos medios lingüísticos habría de incluirse también bajo el concepto de realismo? Yo diría que Cervantes es indiscutiblemente un realista; pero ¿no lo es también Góngora, en el momento en que elabora determinadas figuras y posibilidades idiomáticas que luego pueden ser transmitidas a las generaciones posteriores como formas de expresión del pensamiento lingüístico?

LUKÁCS: —Esta pregunta no puede plantearse formalmente, y creo que es una de las grandes desdichas de nuestro tiempo el que se considere el arte desde un punto de vista técnicamente formal. Y lo mismo que respecto a la moda se discute acerca de la minifalda, se discute también sobre el pop-art, el op-art, etc., casi en el mismo nivel de las modas. Esta concepción tiene su asiento teórico en la llamada escuela de la interpretación, en la que los problemas puramente formales de la renovación lingüística son inflados de modo tal que pasan a convertirse en grandes problemas independientes. Re-

¹ «La política como vocación» incluida en: Max Weber, *El político y el científico*, El Libro de Bolillo, núm. 71.

torno una vez más a lo primitivamente ontológico: el lenguaje es un medio de comunicación entre las personas, no una información, pues si le digo a una mujer: «Te quiero», no se trata de una información, sino de algo muy diverso. Y me da lo mismo que el profesor Bense se fabrique una teoría sobre si las declaraciones de amor tienen un coeficiente, de 448 ó 487, puesto que eso nada tiene que ver con . la cuestión de las declaraciones de amor. Ya entiende usted lo que quiero decir. Y ahora, vuelve a presentarse la cuestión de si esta renovación lingüística contribuye esencialmente a una comprensión correcta y profundizada del mundo; en ese caso, se integra en él lenguaje universal, y entonces la cosa ha perdido -¿cómo diríamos?- su componente innovador. O bien se queda en la periferia. En el diálogo de los naturalistas alemanes de finales del siglo xix, por ejemplo, no hay duda de que la imitación de los acentos suabos, silesios, sajones o berlineses fue una innovación idiomática que desempeñó su papel como medio de superación de la uniformidad del lenguaje dramático a la manera de Wildenbruch; pero transcurrido un tiempo, ese carácter innovador desapareció casi totalmente, y en lugar del dialecto surgieron otras posibilidades de individualización del lenguaje que no precisaban de ese naturalismo, como puede usted ver, por ejemplo, en los diálogos de Thomas Mann o de otros.

Soy, pues, de la opinión de que el contenido es aquí, decididamente, lo primario. No hemos de partir de las cuestiones técnicas, sino más bien preguntarnos cuál es el gran contenido de una época, que condiciona y produce una técnica determinada del lenguaje, de la pintura y demás, —y qué es lo que luego pasa de todo ello a la evolución posterior. En consecuencia, considero, por supuesto, como un interesante problema técnico de taller lo que pueda hacer un poeta actual con el lenguaje de Góngora, porque, a mi entender, es sumamente interesante el que se descubran aquí ciertos elementos técnicos, los cuales llegan a ser en manos de las personas por ellas estimuladas una cosa totalmente distinta a la intención originaria. Tome usted como ejemplo los descubrimientos del lenguaje surrealista. Está fuera de dudas que ejercieron una notable influencia sobre la lírica de Paul Eluard; pero también está fuera de dudas que los poemas verdaderamente grandes de Eluard son algo distinto del lenguaje surrealista. En él, el lenguaje surrealista se convirtió en un elemento de un complejo que expresa algo importante para la subjetividad actual.

Fin de la primera conversación

oooooooooooooooooooo

Segunda Conversación: (Georg Lukács - Leo Kofler)

La sociedad y el individuo

KOFLER: —Señor Lukács, me impresionó ayer extraordinariamente su manera de partir de lo simple para derivar luego a problemas extraordinariamente complejos. Yo quisiera emplear hoy un método similar, comenzando asimismo por problemas un tanto sencillos...

LUKÁCS: —Muy bien...

KOFLER: —...para progresar hacia otros más complicados. Desde hace bastante tiempo me viene interesando y preocupando una cuestión muy concreta. Se ha convertido en hábito equiparar parcialmente a la ideología con la falsa conciencia y considerar a la conciencia de libres vuelos -es un decir- como idéntica a la no comprometida para extraer de ello determinadas conclusiones ideológicas con respecto a la ideología burguesa. Resulta, en consecuencia, el problema siguiente: a la clase trabajadora, que sigue constituyendo la mitad de la población, se le reprocha, con aire triunfal, que se ha aburguesado. Con ello se quiere indicar lo siguiente: el trabajador tenía antes una falsa conciencia de clase y ahora tiene otra que es correcta, en el sentido de que la adoptada es de signo burgués. Esto entraña una contradicción, en cuanto que se le atribuye en esta nueva situación a la clase trabajadora una conciencia de clase correcta, aliada; pero a la vez, de acuerdo con la definición, se considera que sólo es correcta la con-

ciencia desligada. Tal cosa, tal cualidad contradictoria, ¿es necesaria para la ideología burguesa o es casual?

LUKÁCS: —Permítame que proceda a una cierta simplificación del asunto. Creo que Gramsci tenía mucha razón cuando señalaba que, por lo general, empleamos el término ideología con dos significados totalmente diferentes. Por un lado, es una noción muy elemental del marxismo la de que todo hombre existe dentro de la sociedad en una determinada situación de clase, a la cual pertenece, como es natural, toda la cultura de su tiempo, y que, por tanto, no puede haber ningún tipo de contenido de conciencia que no esté determinado por el *hic et nunc* de la referida situación. Por otro lado, a consecuencia de este planteamiento surgen ciertas deformaciones; y así, en este sentido, uno está acostumbrado a concebir la ideología también como una reacción en cierto modo deformada ante la realidad. Creo que, al hacer uso del concepto de ideología, debemos discriminar entre estas dos cosas; y para ello —y aquí retorno al planteamiento ontológico— habría que partir de que el hombre, desde un principio, es, igual que todo organismo, un ser que responde a su medio. Quiere decirse que el hombre transforma los problemas que se le presentan en la realidad en preguntas y que responde a éstas, pero que en modo alguno existe la llamada conciencia de libres vuelos, que trabajaría por propio impulso, desde su propia interioridad; nadie ha logrado demostrar que sí exista. Yo creo que la llamada inteligencia que flota libremente, lo mismo que el hoy tan popular tópico de la desideologización, son pura invención y no tienen nada que ver con la situación real del hombre real dentro de una sociedad real.

KOFLER: —A este respecto suele plantearse a menudo la cuestión de si no existirán fenómenos ideológicos indiferentes a las clases, esto es, fenómenos de la superestructura que no se determinan a partir de la situación de clase. Usted mismo, profesor Lukács, ha señalado anteriormente, en precedentes trabajos, con total radicalismo, que el problema de la ideología no era un problema de relación inmediata con la clase, sino que pertenece a la totalidad de la sociedad clasista. Pero podrían descubrirse determinados fenómenos ideológicos que fueran efectivamente indiferentes al planteamiento clasista, en el sentido de que habrían de ser atribuidos tanto a la burguesía como a la clase trabajadora y a la pequeña burguesía; por ejemplo, en el campo del lenguaje, y, sobre todo, en el ámbito de la terminología que se deriva del mundo de la cosificación. Cito como casos: «La técnica nos domina», «La bomba atómica nos amenaza.», «La inflación lo encarece todo», o: «La masificación se deriva de la sociedad de masas» —Marx añadiría irónicamente-: «La pobreza se deriva de la inopia.»— De cualquier modo, es cierto que estas formas cosificadas del lenguaje se han de clasificar no ya como pertenecientes a una sola clase determinada, sino como indiferentes al planteamiento clasista, si bien no como independientes de la sociedad clasista, puesto que son imágenes reflejas de un determinado modo de conducta dentro de una situación social cosificada y convertida en fetiche.

LUKÁCS: —Yo insistiría en ir aquí un poco más lejos. Puesto que la vida humana está basada en un metabolismo con la naturaleza, queda fuera de dudas que determinadas verdades que adquirimos a través de la realización de este intercambio de materias poseen una validez universal, digamos las verdades de la matemática, de la geometría, de la física, etc. De ello, sin embargo, se ha fabricado un fetiche, en el sentido burgués,

porque tales verdades se pueden asociar en determinadas circunstancias muy estrechamente con las luchas de clase. Si decimos hoy día que las verdades de la astronomía no están sometidas al planteamiento clasista, ello es correcto; sin embargo, en las discusiones sobre Copérnico y Galileo constituía uno de los puntos de importancia clasista más decisiva el que alguien tomara partido por Galileo o contra él. Habida cuenta de que también el metabolismo con la naturaleza es un proceso social, siempre queda la posibilidad de que los conceptos de ello dimanantes actúen retroactivamente sobre las luchas de clases dentro de una sociedad. Empleo palabras menos exactas, ahora que me sirvo de conceptos como evolución, progreso y demás; en rigor, el desarrollo es un hecho que nos permite hablar de una independencia de la clase, como en el caso de la evolución de las especies de Darwin. Por otro lado, precisamente la cuestión del darwinismo ha sido durante decenios enteros objeto de discusión social.

La cuestión acerca de si la humanidad sigue una evolución uniforme o si diversos círculos culturales se inician y acaban alternativamente, dándose así un movimiento cíclico, no es algo que se pueda resolver independientemente de la estratificación clasista. En consecuencia, yo creo que en este terreno las fronteras son movedizas. Por una parte el entendimiento humano es capaz de comprobar cosas que, independientemente de la valoración que les den las diversas clases, tienen validez para toda la sociedad y, dado el caso, incluso para la concepción entera de la naturaleza.

Por otra parte, cada ser humano está incluido, con toda su personalidad, en las luchas sociales, de suerte que, potencialmente, la aprobación o el rechazo de cada axioma particular estará un tanto condicionado por la situación de clase. Creo, pues, que no podemos proceder a una clasificación general al estilo de: aquí termina una ideología y aquí empieza otra cosa diferente. Se trata, por el contrario, de algo movedizo que fluye incesantemente, lo cual está condicionado por la estructura concreta de la sociedad y por el estado de las luchas de clase con ellas relacionadas, no teniendo fundamento en un axioma abstracto. Y lo mismo ocurre con las llamadas clases que flotan libremente. En los períodos que podríamos llamar tranquilos y no agudizados se dan ciertamente situaciones en las que una clase puede comportarse de manera totalmente neutral con respecto a las luchas que se estén librando en ese momento. Pero ocurre, y creo poder decirlo de modo claro y distinto, que en la sociedad no puede haber hombres de los que desde un principio pudiera afirmarse que se comportarán indiferentemente respecto a todas las posibles diferencias de clase. El que prácticamente sean posibles la indiferencia y hasta las más inverosímiles alianzas es lo que da su color abigarrado a la cuestión. Se acordará usted de que, con motivo de ciertas reformas en favor de los trabajadores en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX, la aristocracia conservadora se enfrentó con la burguesía, haciendo posible una reducción de las horas de trabajo. Sacar de ello la conclusión de que la aristocracia estaba interesada por razones de clase en una reducción de las horas de trabajo sería una conclusión demasiado atrevida, pese a que esto es no sólo un hecho consumado, sino también, de acuerdo con las luchas de clases de entonces, una acción clasista comprensible. Mi opinión es, pues, que también en el caso de la ideología hemos de mantener en pie el principio dialéctico de que la verdad es concreta.

KOFLER: —Me da la impresión de que con ello nos enfrentamos con una precisión sumamente importante. Ahora quisiera resaltar un punto, por la simple razón de que se discute abundantemente en nuestro ámbito vital. Habló usted antes de un *fluir*, de una transición, de un imponerse los conceptos, de una generalización...

LUKÁCS: —Sí

KOFLER: —...como, por ejemplo, del concepto de progreso. Yo diría eventualmente: conceptos a nivel de abstracción. Ahora bien, una y otra vez se plantea el problema de por qué vía se lleva esto a cabo, y se tropieza entonces con el problema del irracionalismo. No hay duda de que el irracionalismo, en cuanto institución de la psique humana, es algo que no se puede negar. Me remito a la intuición, a la idea que flota libremente, a lo creativo, si se quiere. Ocurre que, en sus escritos, ha tratado usted incesantemente del problema del irracionalismo; y también en el ámbito de la formación de conceptos, de la concretización ideológica, señaló usted sus peligros. Por ejemplo, en el sentido de que el *fluir* interno en el ámbito de la vivencia psíquica se independice, que se superacentúe con respecto a lo racional, de suerte que la vivencia, la vivencia interna —con lo cual nos hallamos ya en terreno de una problemática muy moderna—, quede constituida en mundo peculiar; luego se plantea el problema de la mitologización, del enfrentamiento de razón y entendimiento por una parte, y de verdad interna por la otra. Guarda relación con ello el que también en el estilo irracionalista es negado el concepto de progreso. En la última consecuencia tropezamos con la ridiculización del humanismo en cuanto algo no compaginable con la vivencia, con lo «propiamente valioso», con el «elemento especial del hombre interno». Es decir, que lo humanístico es superior externamente a ello y lo otro lo es internamente, de manera muy sutil. Me interesaría saber cuál sería su interpretación respecto a este asunto, independientemente de la problemática del irracionalismo en la historia alemana, problemática en la que aún he de insistir.

LUKÁCS: —Bueno, verá usted, primeramente voy a dar de lado una cuestión extraordinariamente popular, a saber, la de la antítesis entre la intuición, por un lado, y las consecuencias lógicas mentales, por otro. Tomado como concepto teórico-cognoscitivo, es totalmente falso y no tiene, por tanto, nada detrás. En cuanto concepto puramente psicológico, la intuición es un hecho evidente que se da sin cesar. Frente a la mitologización de este concepto, se ha de retener que la intuición aparece siempre que una persona está sumamente preocupada con una idea y tras un cierto tiempo, después de que este complejo ha estado actuando en él subconscientemente, llega de pronto —y entrecomillo “de pronto”— a un resultado. Tal tipo de intuición se dará aun en el campo de la matemática, siendo de todo punto incorrecta la afirmación de que sólo en el arte se da tan estrecha ligazón; ahora bien —y llegamos por fin al aspecto teórico-cognoscitivo—, de ninguna manera es argumento a favor o en contra de un axioma el que se halle intuitivamente o no intuitivamente; el axioma ha de ser demostrado ya lógicamente, ya históricamente, y su verdad se ha de verificar, independiente-mente de que haya sido hallado intuitivamente o no. Si esta constatación me parece tan importante, lo es por el hecho de que en la filosofía alemana, desde Schelling, y ya en cierto sentido en la *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio] de Kant, se le adjudica al conocimiento intuitivo una cierta superioridad con respecto al conoci-

miento no intuitivo, no habiéndose intentado jamás, a mi entender, aportar ningún argumento de tipo teóricocognoscitivo a tal afirmación.

La superioridad de la intuición se aceptó simplemente con un cierto dogmatismo. Este es, por así decir, el aspecto subjetivo. Por lo que al aspecto objetivo se refiere, yo creo que en la praxis real de la humanidad existe una cierta distancia entre la ratio tomada en un sentido real y racional y la ratio tomada en un sentido que ha sido exagerado desde hace milenios. A mi juicio, racional es aquello que procede de nuestro trabajo y de nuestra superación de la realidad; por ejemplo, cuando encuentro una interrelación que verdaderamente funciona. Cuando dejo caer de la mano una piedra y ésta cae al suelo, si repito este experimento unas cuantas veces, compruebo una ilación racional que en un nivel más alto formuló Galileo en su ley de la gravitación. Toda racionalidad real con que nos tropezamos en el mundo es, sin embargo, una racionalidad del «si esto..., lo otro». Una situación concreta cualquiera está asociada con consecuencias concretas; y debido a que esto se produce en nuestra vida con una cierta infalibilidad, llamamos racional a tal interrelación. Sin embargo, de la exacerbación de la lógica, de lo alcanzable dentro de la lógica, se ha inferido una racionalidad general del mundo, la cual de hecho no existe.

Me parece a mí que, con las leyes de la naturaleza que hoy imperan, es racional que una piedra caiga hacia la tierra. Si me imagino otro mundo, en el cual la piedra subiera por los aires y siguiera subiendo regularmente a las alturas, es innegable que los hombres de ese mundo considerarían esto como racional; de modo que —y ello está relacionado con la antes mencionada racionalidad del «si esto..., entonces...»— el que la piedra caiga hacia abajo no es racional por cualesquiera razones de tipo racional, sino justamente porque está prescrito en este caso por el ser de la naturaleza. Ocurre ahora que en la sociedad, en la evolución social, surgen una y otra vez situaciones en las que lo que ayer se apareció como racional de pronto ya no coincide con los hechos, teniendo que habérselas con una piedra que vuela por los aires en el terreno social. En este caso, la humanidad no puede en modo alguno ocupar dos tipos de posiciones. Una de las posiciones es la que adopta el hombre regularmente en el trabajo de la naturaleza: cuando una materia se muestra en cierto modo renuente a las leyes a que estamos acostumbrados, entonces se intenta justamente buscar otras explicaciones, hasta conseguir averiguar la nueva ley. Es éste un proceso que se presenta incesantemente en el propio desarrollo social. Por otro lado, determinadas clases —y aquí volvemos a encontrarnos con la situación de clase— consideran esta alteración de la realidad social como algo completamente carente de sentido, y no hallan en ello sino, hablando en términos sociales, anarquía y desorden.

Recuerde sencillamente la posición de las clases en la Revolución francesa, en la que ciertas cosas que se aparecían a la clase revolucionaria como muy simples y racionales eran concebidas, sin embargo, por las clases antes gobernantes y por las que con ellas simpatizaban como caóticas e irracionales. Puesto que nuestro pensamiento depende siempre de nuestra situación social, estando en interrelación con ella, siempre se darán históricamente situaciones en las que ciertas clases y los pensadores que las representan reaccionarán de forma tal que consideren a las nuevas interrelaciones y a la nueva evolución de la sociedad desde el punto de vista de la ratio antigua. Pues no debe usted

olvidar que si en muchas ocasiones durante la Revolución francesa los partidarios de la clase feudal de antaño adoptaron un punto de vista irracionalista, lo cierto es que, en los tiempos de Tomás de Aquino, el feudalismo no era en modo alguno irracional. Tomás de Aquino concibió con razón el feudalismo como algo que se seguía simplemente de la razón, pues las racionalidades «si uno..., lo otro» de entonces tenían muchos correlatos en la realidad social. La praxis de Marat y Robespierre no podía, sin embargo, ser integrada en el sistema racional de las clases feudales; y así surge de la nueva situación social aquello que llamamos irracionalismo; siendo característico del desarrollo moderno el no quedarse detenido en la negación o en la puesta en duda de la nueva ratio, sino el forjar un sistema específico de la irracionalidad, que luego se expansiona extraordinariamente mostrando sus consecuencias en cosas que -¿cómo diría yo? los iniciadores originales del sistema no habrían querido. Voy a citar dos ejemplos ilustrativos. Tomemos la sociología política de Max Weber. Considere usted, en *Politik als Beruf*, su tesis de que varios dioses dominan al mundo. Tras de ello se oculta el hecho de que, en la sociedad a la cual estaba enfrentado, Max Weber no podía llegar de ningún modo a un concepto de la ratio del tipo «si uno..., lo otro», sino que tenía que quedarse estancado en la pugna de estas fuerzas diversas, las cuales él no quería seguir racionalizando. Porque la racionalización habría dado lugar a consecuencias que para Weber no eran integrables, motivo por el cual se refugió, en cierto modo, en la representación mitológica de los dioses que se combaten entre sí en la realidad. Podría decirse —creo que puede decirse con tranquilidad— que, en este punto, el irracionalismo penetra también en el sistema de Max Weber. O fíjese usted en un sistema intelectual como el neopositivismo, que reduce todo el mundo a una racionalidad manipulada, rechazando todo aquello que la rebase. Ahora bien, el neopositivismo contó al principio entre sus fundadores con un pensador auténtico, a saber, Wittgenstein. Y Wittgenstein, que fundamentó los axiomas neopositivistas en sentido propiamente filosófico, ve con toda claridad que al margen de los axiomas se tiende —si se me permite la expresión— un desierto de irracionalismo acerca del cual nada puede expresarse por medio de la racionalidad neopositivista. Pero Wittgenstein es demasiado inteligente para creer que este mundo, fuera de los enunciados positivistas, no exista; y en la margen de la filosofía wittgensteiniana existe, según me parece —y esto no sólo lo he creído observar yo, sino que lo han observado muchos—, un territorio de irracionalidad.

Y así creo yo que, a lo largo del siglo XIX y del XX, hemos presenciado una inmensa oleada de irracionalidades en sus más diversas formas. Y tiene usted mucha razón al decir que no sólo en Alemania, ya que nadie negará que, por ejemplo, el pragmatismo americano tiene momentos de irracionalismo; que Bergson demuestra una clara disposición natural hacia el irracionalismo típico; que (quiera o no) Croce está lleno de momentos irracionalistas; de modo que el irracionalismo no es en modo alguno un fenómeno puramente alemán, sino internacional. Lo específico es solamente que el irracionalismo se ha convertido en Alemania en ideología del poder político reaccionario, del más reaccionario del mundo, lo cual no se dio en otros países.

KOFLER: —Usted define a veces este irracionalismo alemán como una fe en la irresistibilidad interior, esto es, en las fuerzas internas que se oponen a las externas y ra-

cionales. ¿Habría que situar —como en cierto modo ha hecho usted— esta fe exacerbada en lo anímico e interno como estando en cierta contradicción con la fachada social, con la historia alemana y quizá con el conjunto de la infortunada historia alemana? Por ejemplo, si empezamos por la derrota de los Caballeros Teutónicos en 1410 y 1466 y seguimos luego con la desmembración del Estado caballeresco en 1561, el desplazamiento de las rutas comerciales, la Guerra de los Treinta Años con todas sus consecuencias, toda la historia, en verdad, desdichada de la derrota de los campesinos, el aislamiento del clasicismo, la revolución de 1848 y su derrota, todos estos puntos los ha mencionado usted claramente, si bien de modo disperso. Pues bien, lo que con frecuencia despierta el interés en los seminarios estudiantiles es la demostración por usted hecha de que en Alemania existe la tendencia a buscar irracionalmente la solución a ciertas preguntas en la estilización de los problemas no resueltos; cuál sea la interrelación concreta de todo ello, por qué, precisamente en Alemania, llegó específica y exacerbadamente la ideología irracionalista a una dominación total y se convirtió en rasgo esencial del pueblo alemán, considerado ello, como es natural, en un sentido histórico.

LUKÁCS: —Creo que está relacionado realmente con específicos momentos de la historia alemana; a saber, con el hecho de que determinadas formas filosóficas y sociológicas que ahora podemos resumir bajo el epígrafe de *ratio* han sido en los grandes países de Occidente producto de los propios hombres. Es decir, el que la nación llegue a lograr la unidad nacional está estrechamente relacionado con el surgimiento de la sociedad moderna. Como es natural, todo francés o todo inglés lo percibirá, sin darle muchas vueltas en la cabeza, como su propia acción. Creo que lo que desde el absolutismo concentrado hasta la Revolución francesa y Napoleón dio al pueblo francés la cohesión de la unidad fue la razón francesa; la propia acción, el ser hombre y ser patriota, se confundieron entre sí de manera muy inmediata. En Alemania, por el contrario, se produjo una evolución en la cual el pueblo alemán no fue capaz de reunirse por sus propias fuerzas para formar una nación, una nación moderna; de modo que de la realidad surgió aquí un divorcio, proveniente en cierto modo de la vida sensitiva interior del alemán auténtico, que todavía se asentaba en la realidad antigua y, si era racional, de su certeza en que esta realidad antigua, aunque se había hecho insostenible, no podía, sin embargo, hallar soluciones realizables. Se daba así una contradicción que se aprecia en la Alemania del siglo xviii en Justus Möser, en Herder y en el joven Goethe. Ello podía haber sido modificado eventualmente por una revolución interior, pero en la Alemania de entonces no se daban las condiciones externas e internas que hubieran sido necesarias; y no es casual, a su vez, que un gran enemigo del irracionalismo como lo era Hegel viese en Napoleón a la vez al redentor del espíritu universal y por el otro al gran estadista de París, idóneo para poner orden de algún modo en los asuntos alemanes. Esta dualidad se prosigue hasta la fracasada revolución de 1848; y en el fondo, la llamada revolución desde arriba es una solución complicada, puesto que el resplandor irracionalista de una fachada que se retrae hacia el interior y de un interior que en realidad es exterior es manejado de tal forma que las fuerzas propias del pueblo alemán quedan fuera de consideración.

De ahí que surjan todas estas dualidades, las cuales se densifican bajo la influencia de diversas teorías, procedentes en parte del extranjero y que afirman que existe una sus-

tancia primaria humana, la cual se halla en actitud hostil con respecto al desarrollo progresivo del mundo exterior. Esto no es sólo doctrina de Hitler, sino que se encuentra ya en toda su complejidad en Klages, en la tesis de que el espíritu es antagonista del alma; y en rigor, está dado igualmente en ese estar arrojado al mundo de la ideología de Heidegger. Hitler se limitó a hacer de ello una demagogia manejable, convirtiendo en portador de esta interioridad al viejo germano de pura raza. A consecuencia de la retardada creación de la nación, no realizada por fuerzas internas, surgió precisamente en Alemania una situación social especial que contrasta no sólo con los países occidentales, sino también y de manera extraordinariamente acusada con la evolución rusa, donde si bien existía una estructura social más retrógrada, la unidad nacional había sido llevada a cabo ya por el absolutismo, por lo que, desde la Revolución francesa, y pasando por los decembristas hasta 1917, existió una invencible cadena de insurrecciones contra el zarismo. Un movimiento comparable faltó en Alemania. Por esta razón afirmo con insistencia que se da entre los alemanes un pasado aún no superado; y no podrán liquidar a Hitler, puesto que no han sabido hacerlo antes con toda esta realidad, porque sigue sin darse todavía en los alemanes la autoconciencia de una historia creada por ellos mismos y de corte progresivo. Lo autocreado en Alemania es sólo lo reaccionario, el imperio bismarckiano, el imperio hitleriano, etc.; todos éstos se reconocen en cierto modo como autocreados, y no es obra del azar que todo el siglo XX — fenómeno que vuelve a adquirir ahora proporciones considerables— haya considerado al liberalismo y a la democracia como productos de importación en Alemania. No es cierto que sólo se considere como tal al socialismo. Podrán encontrar ustedes cantidades ingentes de teóricos que rechazan también el liberalismo y la democracia como productos de importación occidentales que no concuerdan con la esencia alemana genuina. Identifican la auténtica esencia alemana con el compromiso que se materializó en la forma bismarckiana del imperio alemán, en virtud del ineluctable desarrollo económico; desarrollo que los historiadores no reconocen en absoluto, pues yo creo que entre los diez libros que sobre Bismarck se han escrito sólo encontrará usted uno en el que al menos se compruebe que el imperio forjado por Bismarck era, en rigor, la Unión Aduanera prusiana. Bismarck agrupó en un Estado no al pueblo alemán, sino a la Unión Aduanera prusiana, lo cual me parece un hecho importante; pero bien podría decirse que la historiografía alemana no ha reflexionado siquiera sobre ello. Es significativo que Treitschke haya llegado a reconocer este hecho, mientras que Marcks, Meinecke y otros, más progresistas, lo ignoran casi por completo. Y con eso toda la historia alemana llega a un estado caótico que, bien mirado, tan sólo concibe como solución acorde con la esencia del pueblo alemán -¿cómo diría?- la irracionalista reaccionaria. Es ésta una especialidad del irracionalismo alemán; ni siquiera en el fascismo italiano se halla tan desarrollada.

KOFLER: —Señor Lukács, quisiera aprovechar esta rara ocasión de hallarnos en Budapest para plantear, también en relación con el problema del irracionalismo, una cuestión que, si bien es discutida por los intelectuales y tiene validez para todo el mundo occidental, no afecta a los problemas de la sociología, de la filosofía, de la ciencia y de la poesía, sino al irracionalismo espontáneo de las masas encuadradas en sociedades de alto desarrollo industrial. Se trata de un irracionalismo de índole muy singular, que preocupa a gentes significadas de extracción semimarxista o burgueses de izquierdas,

un irracionalismo tan difícil de patentizar que acaso por esta razón no haya sido reconocido aún en toda su esencia; y puesto que constituye un fenómeno muy moderno de la sociedad de Occidente, apenas lo menciona usted en sus escritos. He prometido a mis alumnos que le pediría a usted se pronunciase al respecto, y quisiera, concretamente, citar unas cuantas formulaciones, para que se vea con claridad a qué me refiero. También en este caso se trata de conceptos y nociones casi indiferentes al planteamiento de clase, si bien no se imponen al margen de la sociedad de clases. Por ejemplo, «integración voluntaria» ya no significa para la conciencia espontánea ingenua, como en su aceptación original, «colaboración en virtud de reflexiones y decisiones racionales», sino «colaboración en virtud de una exhortación irracional al asentimiento ciego»; «satisfacción» no significa ya hoy un acuerdo racional con el destino o un conformarse con un éxito visible, sino que implica una noción manipulada que se orienta según el leit-motiv de la técnica del consumo, que a su vez procede de la manipulación. Que se trata de procesos plenamente irracionales es palmario, dándose a la vez una reducción de las exigencias de consumo manipulada ideológicamente, hasta alcanzar niveles de renuncia ascética, con el fin de procurar un equilibrio aproximado entre la forzada mentalidad de consumo y las aptitudes materiales fácticas para satisfacerlo. Aún tenemos otro concepto extraordinariamente importante para el estudio del universo representativo de las masas actuales, a saber, el concepto de «privado». «Privado» ya no está en contradicción con público, como en otro tiempo, sino que abarca aquel ámbito vital individual que, con ayuda ideológica e incluso con esfuerzo notable por parte del individuo, está totalmente ocupado por influjos del mundo exterior. O tomemos si no el concepto oposición. «Oposición» no significa ya negativa a colaborar, sino, por el contrario, postular —y estoy pensando en el Partido Socialdemócrata alemán— la participación en algo previamente ensayado. Es eso lo que se entiende por oposición. «Libertad» no quiere decir ya el derecho a lo contrario de aquello que hacen dicen o desean todos o la mayoría, sino el derecho a decidirse en pro de lo previamente declarado como libre dentro de un orden represivo. ¡Dentro del orden represivo, pues! Tales ejemplos se podrían alargar interminablemente; pero no he venido a Budapest para pronunciar conferencias, sino para pedirle a usted que se pronuncie lo más detalladamente que pueda sobre estos asuntos, puesto que precisamente este problema me parece de la mayor importancia, ya que en el marxismo tradicional, si se prescinde de unas pocas opiniones —y si, en un alarde de inmodestia, prescindo de mi último libro, que publicaré en breve—, no se le ha prestado atención ninguna.

LUKÁCS: —Es muy certero eso, y se relaciona, a mi juicio, en el aspecto económico, con el hecho de que, tras la gran crisis de 1929, el capitalismo se ha transformado fundamentalmente en una serie de aspectos fundamentales. No ya en el sentido de dejar de ser capitalismo ni en el de que haya surgido cualquier tipo de capitalismo popular, sino, a mi entender, en un sentido muy simple, que quisiera aclarar brevemente. Retrocediendo unos ochenta o cien años, se aprecia que en la época de Marx la industria de bienes de producción estaba organizada, en lo esencial, a la manera del gran capitalismo; si a esto se añade aún los productos textiles crudos, la industria molinera y la industria azucarera, se puede decir, en rigor, que con esto la zona de las ramas industriales realmente capitalistas queda agotada. Ahora bien, en los ochenta años subsiguientes los procedimientos capitalistas se han extendido a todas las industrias de consumo. Y

no me refiero sólo a la industria del calzado, a la confección, etcétera; lo interesante es que también los hogares empiezan a convertirse en objeto de la industria pesada, con todos esos frigoríficos, lavadoras y demás. Paralelamente, el campo de los llamados servicios se ha convertido asimismo en terreno del gran capitalismo. El criado semi-feudal característico de los tiempos de Marx es un anacronismo cada día más acusado, y está surgiendo un sistema de servicios capitalista. Voy a considerar, primeramente, un aspecto muy superficial de la cuestión. Elijo a un gran fabricante de maquinaria o propietario de talleres de la época de Marx. Está claro que la clientela de tal persona es sumamente reducida, de suerte que puede colocar sus productos sin necesidad de desplegar un excesivo aparato. Mas cuando, merced a los medios de una gran industria, surge un producto de consumo masivo —se me ocurre pensar, por ejemplo, en las cuchillas de afeitar-, se hace preciso un aparato enorme para poder colocar millones de cuchillas a los consumidores individuales; yo estoy convencido de que todo este gran sistema de manipulación del que venimos hablando ha surgido a partir de esta necesidad económica, haciéndose extensivo a la sociedad y a la política. Este aparato domina ahora todas las manifestaciones de la vida social, desde la elección presidencial hasta el consumo de corbatas y cigarrillos; basta hojear cualquier revista para hallar suficientes pruebas demostrativas de esta tesis.

Tiene esto, sin embargo, otra consecuencia, a saber: que la explotación de la clase trabajadora se desplaza cada vez más acusadamente desde la posición de la explotación a través de la plusvalía absoluta hacia la explotación a través de la plusvalía relativa, lo cual significa la posibilidad de incrementar la explotación a medida que el nivel de vida de los trabajadores se vaya elevando. En los tiempos de Marx, esto no existía más que en ciernes -no voy a decir que no se diera en absoluto-. A mi entender, Marx fue el primero en reconocer económicamente la existencia de la plusvalía relativa; pero —y esto es muy interesante— Marx dice en una parte aún no publicada de *El capital* que, en el caso de la plusvalía absoluta, la producción queda subsumida al capital tan sólo formalmente, no surgiendo la subsunción de la producción bajo las categorías del capitalismo sino con la plusvalía relativa, lo cual es propiamente la signatura de los tiempos actuales. Todos los problemas de que usted habla ahora salen a flote en este contexto. El problema de la alienación en su conjunto adquiere una fisonomía totalmente nueva. Cuando Marx escribe los *Manuscritos económico-filosóficos*,² la alienación de la clase trabajadora significaba de manera inmediata un trabajo degradante hasta un nivel poco menos que animal; así, pues, la alienación era, hasta cierto punto, idéntica a la deshumanización, razón por la cual la lucha de clases se orientó, durante varios decenios, hacia la necesidad de garantizar para el trabajador el mínimo de vida humana mediante sus reivindicaciones salariales y de jornada laboral. Los famosos tres ochos de la II Internacional son síntoma de este tipo de lucha de clases. Actualmente, el problema se ha desplazado en cierto sentido: de todos modos, yo diría que sólo en cierto sentido.

Recuerde usted que cuando el señor Erhard hizo los primeros intentos de reforma, el primer paso consistió en exigir que la jornada de trabajo se incrementase en una hora

² Hay versión castellana: Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, El Libro de Bolsillo, núm. 119.

por semana, lo cual es indudablemente una medida basada en la plusvalía absoluta. Dicho sea de paso, si usted se fija en la política wilsoniana en Inglaterra, se encuentra con el mismo cantar; la plusvalía absoluta no está muerta, lo que ocurre es que ya no adopta aquel papel dominante que adoptaba cuando Marx escribió los *Manuscritos económico-filosóficos*.

¿Qué se sigue de esto? Pues que se perfila un nuevo problema en el horizonte de los trabajadores, a saber, el problema de dar pleno sentido a su vida. En la época de la plusvalía absoluta, la lucha de clases se ordenaba hacia la creación de las condiciones objetivas para alcanzar una vida llena de sentido. En la actualidad, con la semana de cinco días y un salario adecuado, pueden aparecer ya las primeras condiciones para una vida llena de sentido, presentándose al mismo tiempo el problema de que esa manipulación que va desde la venta de cigarrillos hasta la elección presidencial levanta un tabique de separación interior entre el hombre y esa vida llena de sentido. Porque es evidente que esa manipulación del consumo no trata, como afirman los medios oficiales, de informar al consumidor sobre cuál sea el mejor frigorífico o la mejor hoja de afeitar, sino que da lugar a un problema de dirección de las conciencias. Me limitaré a ofrecer un ejemplo, el del «tipo que fuma Gauloises»: en él se representa como persona grandiosa y activa a alguien al que se puede reconocer por el hecho de que fuma cigarrillos «Gauloises». O, por ejemplo, aquel anuncio -no sé si se trata de un jabón o de una crema- en el que parece un joven asediado por dos hermosas mujeres, a causa de la atracción erótica que el olor de ese jabón ejerce sobre las mujeres. Espero que usted me entienda. A consecuencia de tal manipulación, al trabajador, a la persona que trabaja, se le desvía de los problemas relacionados con la conversión de sus ratos de ocio en actividad creadora, insinuándosele el consumo como objetivo capaz de colmar su vida, de la misma manera que, en la jornada laboral de doce horas, impuesta de manera dictatorial, el trabajo había dominado su vida. Surge ahora el complicado problema de tener que organizar una nueva forma de resistencia. Si tomamos no ya el marxismo vulgar, sino el auténtico, como Marx lo entendió, veo claramente que emergen los motivos con que podrían ser combatidas estas nuevas formas de alienación. Me refiero al famoso pasaje de Marx en el tomo tercero de *El capital* donde habla del reino de la libertad y el reino de la necesidad. Aunque es muy importante el aserto de Marx de que el trabajo será forzosamente, siempre, un reino de la necesidad, Marx añade a continuación que el desarrollo socialista estriba en que se han de dar al trabajo formas humanitarias y formas correspondientes al desarrollo del hombre. Como complemento, ahí está la cita de Marx, procedente de la *Crítica del Programa de Gotha*, donde establece como condición del comunismo que el trabajo llegue a constituir una necesidad vital para el hombre.

Ahora bien, existe actualmente una ciencia del trabajo, así como un tratamiento psicológico de los trabajadores, orientado a conseguir que a los trabajadores les resulte aceptable la tecnología capitalista ahora en uso, valiéndose para ello de los medios de manipulación. Pero no se trata de crear una tecnología mediante la cual el trabajo se convierta en una ocupación que satisfaga al trabajador. Persiste aún entre nosotros un prejuicio, según el cual, puesto que el capitalismo es así y puesto que toda innovación tecnológica tiene como objetivo el incremento del beneficio, siendo todo lo demás me-

ro epifenómeno, es ontológicamente inherente a la esencia de las aserciones tecnológicas el que hayan de estar incondicional—mente al servicio del capitalismo. Citaré un ejemplo histórico, una transición muy interesante que tuvo lugar en las postrimerías de la Edad Media, y también en los albores del capitalismo, es decir, cuando la perfección alcanzada por la artesanía enfiló hacia lo artístico. No hablo del arte grande, sino de los muebles, mesas, sillas, etc., que se hacían en aquel tiempo, evolución que el capitalismo barrió por completo, justamente porque con el capitalismo se establecieron con respecto a la realización tecnológica -digamos: a la fabricación- de una mesa unos principios que no eran de índole teleológica. Pues bien, de la misma manera que un artesano del siglo XV consideraría los incipientes problemas del capitalismo como algo completamente antinatural, así un tecnólogo de nuestros días considerará completamente antinatural y absurdo que un plan de producción pudiera orientarse hacia el cómo dar un sentido a esta producción para el trabajador; y ello pese a que tal índole de la aserción tecnológica no es más nueva respecto a la actual de cuanto lo fuera la presente tecnología masiva cuantificadora en relación con la tecnología cualitativa y artística del Renacimiento. Se suele olvidar hasta qué punto la tecnología es un modo de aserto condicionado socialmente; por esta razón suele hacerse de las aserciones tecnológicas capitalistas, digamos, un objeto en sí ligado a la condición humana. Este es el aspecto laboral de la cuestión. Otro aspecto es la transformación de las horas libres en ocio, que sólo puede consistir ya en un trabajo ideológico, en un esclarecimiento ideológico que revele cada vez en mayor medida que esta manipulación va en contra de los propios intereses humanos. Me disculpará usted que vuelva a valerme de otro frívolo ejemplo de la moda —debo confesar que leo las crónicas de modas con enorme interés sociológico—; desde hace veinte años se libra en la alta costura una lucha constante para introducir, a toda costa, como manipulación de la vestimenta femenina, la falda larga. Está claro que la ganancia de la industria textil es así mayor, ¿quién lo duda? La moda, que, como suele decirse, es omnipotente, aquí fracasa. Desde hace veinte años se viene profetizando incesantemente en París, en vísperas de los grandes desfiles de modas, el alargamiento de la falda; pero las mujeres defienden en este punto sus derechos y no parecen dispuestas a subirse al tranvía, camino del trabajo, con una falda larga. Ya entiende usted lo que quiero decir con este ejemplo, la manipulación no es omnipotente por principio. Naturalmente, resulta mucho más difícil suscitar en las personas las otras necesidades, las verdaderas, relacionadas con el desarrollo de la personalidad; y creo que es éste un proceso muy largo, muy a largo plazo, proceso que, sin embargo, puede en último término alzarse con la victoria. Y es éste un proceso que no atañe ahora solamente a la clase trabajadora; en este aspecto, en la línea de la plusvalía relativa y la manipulación es innegable que toda la intelectualidad y la burguesía entera están tan supeditadas al capitalismo, esto es, a esta manipulación capitalista, como pueda estarlo la clase trabajadora. Se trata, en consecuencia, de suscitar la personalidad verdaderamente autónoma, cuya posibilidad ha surgido en virtud del desarrollo económico precedente. Pues no hay duda de que la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre ha de decrecer constantemente, con lo cual se posibilitaría para todos los hombres la consecución de un margen para una existencia humana y cultural. Ya se ha dado esto en culturas anteriores de una manera —como Marx lo llamó—económicamente limitada; por ejemplo, cuando en Atenas la esclavitud liberó

del trabajo a una capa superior de la población, de forma tal que pudo lograrse la maravillosa cultura ateniense. No se puede negar que existen estratos para quienes siguen siendo válidas con respecto al modo de vida las viejas categorías del capitalismo; y constituye, por supuesto, una magna tarea denunciar la desaparición paulatina de éste y exigir un nivel de vida diferente para los trabajadores. Pero tampoco cabe duda que para una vastísima capa de los trabajadores, tanto intelectuales como mecánicos, comienzan a darse las condiciones que les permitirán, contando con la reducción del trabajo necesario para la reproducción, llevar una vida libre, de acuerdo con sus necesidades humanas. Para ello se hace necesaria una gran exposición de la alienación al nivel actual. Celebro muchísimo que las gentes comiencen hoy a estudiar al joven Marx en este aspecto. Ahora bien, pretender enfrentar por este procedimiento al joven Marx con el maduro es una necedad histórica. Los *Manuscritos económico-filosóficos* pueden mostrarnos el fenómeno de la alienación de manera muy plástica y filosófica. Pero el problema actual de la alienación presenta hoy un aspecto distinto al que tenía en tiempos de Marx, hace ahora ciento veinte años; la tarea estriba en elaborar y poner de manifiesto esta nueva forma de la alienación, para lo cual se hace necesaria toda la dialéctica histórica de este complejo problemático, pues existen hoy día gentes extraordinariamente inteligentes, valerosas y buenas por las cuales siento el mayor aprecio humano e intelectual que, sin embargo, caen en el fetichismo de pensar que el desarrollo técnico es un Moloch, devorador irresistible. Esto, por otra parte, es falso, pudiéndose demostrar su falsedad sobre la base del marxismo. Hace ahora cuarenta años polemiqué contra la concepción bujariniana de la técnica como fuerza productiva concluyente; en la actualidad, este error está mucho más perfilado, en relación con descubrimientos nuevos tan grandiosos como el aprovechamiento de la energía atómica. Nuestra tarea, es decir, la tarea marxista consistiría, pues, en desterrar de las mentes ese fatalismo fetichista y en demostrar que la técnica no fue nunca más que un medio para el desarrollo de las fuerzas productivas; que, en último término, las fuerzas productivas están constituidas siempre por los hombres y sus aptitudes; y que el establecer la reforma del hombre como objetivo central significaría una nueva fase del marxismo. Creo que esto no es una afirmación antimarxista, porque no olvide usted que en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* todavía dice el joven Marx que las raíces en que se ha de asentar el hombre están constituidas por el propio ser humano. Este aspecto del marxismo ha de pasar ahora a primer término, mas no de una manera propagandística huera, sino sobre la base del análisis del capitalismo actual, con lo cual puede llegar a encontrarse una base para la lucha contra la actual alienación. Esto sería, a grandes rasgos, mi contestación a su pregunta.

KOFLER: —El que la manipulación no es omnipotente queda demostrado en nuestra conversación. Pero se ha vuelto extraordinariamente complicada la labor de esclarecimiento concebida en estos términos u otros similares. Usted me va a permitir que aísle su concepto del ateísmo religioso de la esfera de una mera forma de pensar intelectualista...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...para intentar demostrar que en la actualidad -o mejor, muy recientemente- ha ganado validez en las grandes masas, las cuales, ciertamente, no colocan al

yo intelectual, constituido subjetivamente en mundo «propiamente dicho», en el lugar de Dios...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...sino el consumo, el ocio, etc., pero de la manera manipulatoria antes tratada; y que por esta razón, por ejemplo, podamos llamar la atención —sin detenernos a tratar aquí con detalle los eslabones intermedios— sobre el hecho de que la desintelectualización de las masas está tan avanzada que hasta la conciencia religiosa, enraizada en la tradición, y sobre la cual llamó la atención Marx, se disipa, y se disipa antes de lo previsto por Marx, no ya en la sociedad sin clases, si bien por razones contrarias a las suyas. También aquí nos enfrentamos con una especie de ateísmo religioso, el cual se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que, en la actualidad, las iglesias están en algunos momentos llenas, pero en parte llenas de ateos. Al mismo tiempo, comprobamos de manera sumamente concreta unos singularísimos desplazamientos hacia lo mágico. Es decir, que el lugar de la religiosidad originaria está siendo ocupado por lo mágico en la medida en que los intentos de interceptar el destino por medio de las apuestas deportivas y de la astrología se han de clasificar, a la vista de la racionalización moderna, como mitos cuasi religiosos o aun mágicos. Pertenecen a esa tendencia los intentos de crear valores vitales por vía de los estupefacientes. Me refiero aquí al famoso producto LSD. Estas cosas hemos de tomarlas tanto más en serio cuanto que sabemos que el filósofo Huxley ha escrito un libro elogiando los estupefacientes.

LUKÁCS: —Lo conozco...

KOFLER: —¿Lo conoce? ¿Y qué no conoce usted, señor Lukács? Yo creía proporcionarle una información que no le era familiar. En este libro, *Las puertas de la percepción*, Huxley forja la ideología mitológica de un nuevo camino, una mitología redentora inédita, puramente subjetivista, pero forzada y propiciada por los estupefacientes. El que personas como el conocido psicólogo de la Universidad de Harvard, Leary, funden colonias destinadas a la educación para una «vida trascendental», el que teólogos como el catedrático de religión Clark hayan realizado experimentos con estudiantes de teología —y subrayo esto de estudiantes de teología—, experimentos conducentes a que los mencionados estudiantes afirmasen que por medio del LSD se acercaban más a Dios —el propio Clark dice la frase «más cerca de Dios»—, todas estas cosas son altamente inquietantes.

LUKÁCS: —Tiene usted toda la razón.

KOFLER: —Si se estudian estas cosas con mayor detenimiento se descubre un proceso notable, cuya dialéctica habría de definirse acaso como la utilización de las formas mágicas del éxtasis orgiástico al servicio de la resolución de los problemas modernos del hombre; recordemos, por ejemplo, los fenómenos de éxtasis convulsivo de los recitales de los Beatles. Y hay que considerar que esta problemática se refugia en la esfera privada del yo; y que como consecuencia del hecho de que el yo no pueda explayarse en el trabajo, en la vida pública y social, puesto que se le reprime, se crea un nuevo dios, una nueva conciencia cuasi religiosa. Como último efecto tropezamos con una forma nueva, totalmente moderna, del irracionalismo y del ateísmo religioso, cuyo

estudio, cuyo análisis, será de la mayor importancia para el marxismo moderno que, según mi opinión, se desarrolla hoy más que nunca.

LUKÁCS: Creo que tiene usted toda la razón. Pero me perdonará que divida en dos partes la cuestión que usted ha planteado de manera unitaria. La primera parte consistiría en una historia general de las transformaciones de las formaciones económicas en las cuales nos hallamos ahora. Es ilusorio pensar que estos desarrollos, y especialmente el desarrollo de su factor subjetivo, es rectilíneo. Piense usted, por limitarnos al campo religioso, en que en las postrimerías de la Edad Media y en el Renacimiento la religión palideció hasta convertirse en una especie de indiferencia ilustrada, para inflamarse luego con motivo de las guerras de los campesinos y la Reforma hasta convertirse en una religiosidad que siglos antes ni siquiera hubiera podido ser imaginada. Pero ahora le diré una cosa que me parece muy importante al respecto: habida cuenta de que a finales del siglo- XIX, en la segunda mitad del siglo XIX, existía una lucha de clases que, en rigor, se agudizaba constantemente, alcanzando su culminación en la primera guerra mundial, y de que en 1917, tras la segunda guerra mundial, surgió algo totalmente distinto, nuestros jóvenes -a los que yo llamaría impacientes-, los jóvenes airados de la izquierda, caen, por así decir, en la tentación chinista al comprobar que en nuestra época el desarrollo no se opera, a su juicio, con la suficiente rapidez, y sueñan con una revolución en América el día de mañana, o quieren emigrar a América del Sur para convertirse allí en guerrilleros. Nuestra obligación como marxistas sería poner las cosas en claro en todo cuanto ha acontecido después del gran período primero.

Tendríamos que analizar cómo esta transformación del capitalismo consistente en el papel predominante jugado por la plusvalía relativa crea una situación nueva, en la que el movimiento obrero, el movimiento revolucionario, está condenado a recomenzar; situación en la que presenciamos un renacimiento, en formas muy deformadas y cómicas, de ideologías que aparentemente están superadas desde hace mucho tiempo, como, por ejemplo, el antimaquinismo de finales del siglo XVIII. Acaso le suene a usted paradójico el que en esta gran racha de sexualidad que actualmente incluye a las mujeres y a las jóvenes se advierta una especie de maquinoclastia, a través de la conquista de la independencia por parte de la mujer. De primera intención, esto parece paradójico, pero yo creo que en la realidad se produce algo parecido; y hemos de tener presente que hoy, puestos a la tarea de despertar el factor subjetivo, no podemos renovar y continuar los años veinte, sino que hemos de partir desde la base de un comienzo nuevo, con todas las experiencias que poseemos sobre el movimiento obrero anterior y sobre el marxismo de los tiempos precedentes. Tenemos que tener conciencia clara de que se trata de un nuevo comienzo o -si se me permite la analogía- de que no nos encontramos ahora en los años veinte del siglo XX, sino en cierto modo en los comienzos del siglo XIX, tras la Revolución francesa, cuando comenzaba a formarse lentamente el movimiento obrero. Creo que esta noción es muy importante para los teóricos, pues la desesperación cunde muy velozmente cuando la enunciación de determinadas verdades sólo halla un eco mínimo. No olvide usted que las importantísimas afirmaciones de Saint-Simon y Fourier tuvieron por entonces un eco extraordinariamente pequeño; sólo en los años treinta o cuarenta del siglo pasado se inició la revivificación del movimiento obrero. Convengo en que no se deben estirar las analogías y en que las analogías no

se resuelven en paralelismos; pero me imagino que usted comprenderá a qué me refiero cuando digo que hemos de tener conciencia clara de que nos encontramos en los comienzos de un período nuevo, y que nuestro deber de teóricos es fomentar la claridad en lo que se refiere a las posibilidades del hombre en este período, sabiendo desde ahora que la repercusión que pueden tener estos conocimientos sobre las masas serán de momento escasa. Esto guarda relación con el proceso del stalinismo en la Unión Soviética, con la vacilante manera de superar aquél y con la evolución correspondiente del socialismo. Los grandes acontecimientos pueden surtir efectos muy negativos sobre el factor subjetivo; por volver a citar aquí un ejemplo histórico, el heroico fracaso de la izquierda jacobina en la Revolución francesa da lugar, dentro del utopismo, a la noción de que el socialismo nada tiene que ver con el movimiento revolucionario. A mi entender, esto no es, en rigor, otra cosa que la desilusión respecto al desarrollo de Francia en los años 1793 y 1794. Sin embargo, surtió sus efectos sobre el movimiento obrero durante largos años; si bien se mira, fue Marx quien situó en el centro de atención la teoría revolucionaria de la conquista violenta de la revolución democrática como fase previa a la conquista violenta del socialismo. En la actualidad no contamos con políticos capaces de convertir en praxis política estos conocimientos. Se puede calificar de caso insólito, pese a su valor de modelo captador, el que en el período de 1917 contáramos entre nosotros con esa singular mezcla de importante teórico y gran político que se daba en la persona de Lenin. En consecuencia, no es absolutamente seguro que en el futuro haya de producirse la política en el marco de esta combinación. Contamos ahora con ciertos atisbos de la teoría; y aunque no se divisa en el horizonte ningún político capaz de transformar esta teoría en consignas políticas, estoy firmemente convencido de que, según vaya fortaleciéndose el movimiento, aparecerán también esos políticos.

Paso a hablar ahora, en relación con esto, de la segunda parte de la cuestión, esto es, del aspecto religioso. Es éste un problema muy interesante que todavía no ha sido estudiado por nadie, y en especial por nosotros los marxistas, ya que el marxismo dogmático tiene unas nociones de la religión que proceden de los años cuarenta del siglo pasado, sin que hasta ahora haya logrado superarlas. En su día se pudo leer en la prensa que los cohetes que llegaron al cosmos no encontraron allí a Dios por ninguna parte; y hubo ateos que pensaron que tales argumentos podrían impresionar á alguien, sin percatarse de que hoy nadie, ni una sola mujer de la limpieza, cree en un cielo como el de Tomás de Aquino o como el de la *Divina Comedia* de Dante. No hay duda de que todo el fundamento ontológico de la religión antigua se ha venido abajo y de que el fundamento ontológico ha sido siempre un momento determinante para la acción. No es de ahora, sino, en rigor, de la época de la doctrina de Schleiermacher, la transformación consistente en que las personas religiosas se vieron en la necesidad de prescindir en la religión de la antigua ontología y de buscar alguna solución a aquello que he llamado yo en mi *Estética* la necesidad religiosa. Pero, veamos, ¿en qué consiste propiamente esta necesidad religiosa? Es la sensación oscura del hombre de que su vida carece de sentido. Y ahora, no pudiéndose orientar ya en la vida misma, habiéndoseles venido abajo la vieja ontología de la religión -y ello en un sentido tal que no creo que exista hoy ni un solo católico o protestante que haga del Antiguo y Nuevo Testamento, en sentido histórico-ontológico, el fundamento de su conducta-, ahora, en fin, estas

gentes se encuentran asimismo ante la nada; y aquello que, como usted muy bien dice, llega hasta el límite de lo mágico y aún más allá, no es otra cosa que un intento de hallar una nueva base, a la vista de este enloquecer, a la vista de este hallarse en el vacío. Con ello se evidencia que el problema de la vida repleta de sentido, que yo he planteado en términos marxistas en relación con el mundo manipulado del capitalismo, es, si bien se mira, el mismo problema que se plantea hoy en cuanto a la necesidad religiosa. Hemos de intentar buscarle salida, pero la tal salida aparece dificultada por dos obstáculos. Uno de ellos es la concepción dogmática de muchos marxistas que piensan todavía en los viejos argumentos del ateísmo, los cuales, sin embargo, han perdido hoy toda eficacia. En el otro lado, no es casual que gentes como Garaudy intenten un acercamiento o una condescendencia ideológica con determinadas figuras, por ejemplo, con Teilhard de Chardin. Ni que decir tiene que en realidad no hay acercamiento ninguno; y a esas gentes cuya necesidad religiosa es auténtica, pero que buscan para ella apoyos ideológicos errados, no podemos prestarles ayuda con el reconocimiento de estos falsos apoyos. Se trata, en este caso, de un problema sumamente difícil para el marxismo, que yo caracterizaría mediante una llamada de atención consistente en decir que no es casualidad que el joven Marx eligiera a Epicuro para su tesis doctoral. Porque este epicureísmo que dice que los dioses viven en los intermundos del universo, es decir, que Dios, que lo divino, el principio trascendente no tiene ni puede tener influencia ninguna sobre la vida de los hombres —es decir, que el hombre tiene que resignarse a la idea de que tan sólo él puede darse a sí mismo una vida llena de sentido y que en esta pugna por una vida llena de sentido, como dice *La Internacional*, ningún dios puede ayudarle— es el punto donde tendríamos que intentar convertir al ateísmo religioso en un ateísmo verdadero. Ello nos plantea toda una serie de problemas filosóficos; y con este motivo quisiera de nuevo remitirme —como en muchas otras cuestiones hago— a un mérito de Nicolai Hartmann, quien en su pequeña obrita sobre la teleología llamó la atención sobre el hecho de que el hombre experimenta los acontecimientos de su vida cotidiana como dirigidos por una teleología independiente de él. Cuando, por ejemplo, se ha muerto una persona allegada, se pregunta a sí mismo el porqué le pasa tal cosa a él, cual si la muerte de X o Y fuera una teleología para transformar la vida moral de Z. Es aquí, a mi entender, donde reside el punto decisivo, dialéctico-epicúreo, de la estructura del marxismo, el punto en el que podríamos ayudar a este ateo religioso mediante una labor de esclarecimiento.

Indudablemente, todas las iglesias atraviesan una crisis ideológica grande, que se podría comparar con la gran crisis ideológica que siguió a la Reforma. Yo diría que la crisis de la Reforma dentro del ámbito católico se produjo por el hecho de que el catolicismo tenía sus miras puestas puramente en la defensa del feudalismo; después de la crisis, el gran mérito de Ignacio de Loyola consistió precisamente en darse cuenta de que la Iglesia católica sólo podría mantenerse y desarrollarse mediante una alianza con el capitalismo incipiente. Pero ahora nos encontramos en una crisis en la que la Iglesia católica y otras Iglesias empiezan a reconocer que la alianza a vida o muerte con el capitalismo es asunto peligroso. Yo creo que hoy se hace mucha más labor diplomática en torno a ello; el papa Juan XXIII vio con notable claridad que se debería abandonar esta orientación parcial de apoyo del capitalismo por parte de la religión y que había de buscarse una orientación nueva. Por esta razón hablo *per analogiam* de Loyola en el

siglo XVII. Contestando, por fin, a la segunda pregunta, le diré que tenemos que hacer un análisis de la necesidad religiosa actual que no sea dogmático ni tampoco ideológicamente condescendiente, puesto que a quienes se encuentran hoy en crisis religiosa sólo se les puede prestar ayuda por la vía inmediata, por el procedimiento de luchar de las más diversas maneras para que sea posible una vida llena de sentido en la tierra y para que surja una alianza a la que pertenezcan, en tercer lugar, aquellos marxistas que intentan liquidar en los países socialistas al stalinismo; pues tan sólo sobre la base de la liquidación del stalinismo se pueden realizar hoy día en los países socialistas aquellas tendencias vitales que dan sentido a la vida, las cuales podrían surgir en el socialismo con mayor claridad y antes que en el capitalismo. Sin embargo, tales tendencias han sido frenadas por el sistema stalinista y por la forma, stalinista también hasta el momento, de superarlo. No sé si verá usted claro que aquí actúan conjuntamente de manera muy complicada diversas potencias y que de momento caemos en ilusiones al esperar de la lucha contra la manipulación cualesquiera resultados espectaculares. Lo principal sería, por ahora, adquirir una absoluta claridad teórica sobre el significado actual del marxismo y sobre lo que éste puede dar de sí.

KOFLER: —En su prolija y polifacética exposición me han sorprendido tres puntos especialmente. Sin embargo, desearía someter a discusión sólo uno de los problemas, sin que por ello haya de renunciar a señalar la existencia, al menos, de los otros dos. La derivación, que podríamos llamar teórico-cognoscitiva y antropológica, que usted hace de la religión, tendría que ser confrontada con la determinación marxista de la religión como «suspiro de la creatura acosada». Me he fijado en que tanto en el tomo primero como en el segundo de la *Estética* habla usted muy a fondo del problema de la religión, pero sin mostrar en realidad esa relación. Sin embargo, no creo que debemos discutir este punto. Me gustaría señalar aún que, por extraño que parezca, la maquinoclastia, por usted mencionada, de mujeres y muchachas es tolerada a desgana, fomentada incluso, y yo quisiera saber por qué. De ahí la sospecha de que si se tolera esta forma, esta rebelión contra los tabúes tradicionales, ello quizá pueda asegurar en otra vertiente, dentro de esta dialéctica extrañamente enrevesada, justamente la tendencia de la integración.

LUKÁCS: —Verá, creo que en esto tiene usted mucha razón. Si comparamos en este sentido la sexualidad con la maquinoclastia, la comparación afecta a las últimas motivaciones humanas, pero no al movimiento en sí. La maquinoclastia no podía ser integrada en el capitalismo actual, pero no hay duda que estos movimientos confusos, ideológicos, pueden ser integrados perfectamente. Por citar un ejemplo interesante, le diré que si examina usted el famoso libro de Mannheim, verá que este autor se muestra extraordinariamente riguroso con respecto a la ideología y, sin embargo, manifiesta una debilidad indulgente, una comprensión benévola, con respecto a la utopía. Y justamente porque entre estas dos cosas la praxis revolucionaria desaparece —una utopía en cuanto tal se puede integrar perfectamente, como usted dice—, aquella oposición cuyas metas sean tan ambiciosas que su consecución se haga imposible desde un principio podrá ser integrada perfectamente por un capitalismo como el actual. Yo sé muy bien por qué ciertas cosas son aceptables y ciertas otras inaceptables. Cuando Ernst Bloch, por ejemplo -por citar a un filósofo serio-, dice que con el socialismo se ha de

transformar también la naturaleza, nadie puede objetarle nada, y así puede Bloch pasar por filósofo ilustre y reconocido universalmente, pese a que su socialismo es tan radical que mediante él hasta la naturaleza es cambiada. Si, por el contrario, digo yo que entre Nietzsche y Hitler existe una cierta relación, entonces soy ya un «consejero del soviét» o cualquier otra cosa, aniquilador de las más sagradas tradiciones del espíritu alemán, puesto que las críticas a Nietzsche conmocionan violentamente al nacionalismo actual. Sabrá usted disculpar que me haya servido de un ejemplo personal, pero éste sirve para demostrar justamente —y ello es de la mayor importancia para el ulterior desarrollo de la lucha contra la manipulación— que de cuando en cuando se pueden reconocer como factores interesantes cosas extraordinariamente radicales, mientras que cosas muy sencillas y que suenan a prosaicas son tildadas -cómo diríamos- de taimadas o dogmáticas o anticuadas o no sé qué. En suma, conviene ver hoy esta situación con plena claridad.

KOFLER: —Ciertamente, se podrían dar otras referencias personales que no fueran las que conciernen a Bloch.

LUKÁCS: —Permítame que le diga que si he mencionado a Bloch ha sido porque lo considero el mejor de los hombres. En otros casos se podrían entresacar cosas muchísimo más recias. La probidad de Bloch es algo que nadie pone en duda, ni tampoco su talento; y casi me atrevería a decir que aun en Bloch se acepta, porque en el caso de otros la aceptación es desproporcionadamente mayor.

KOFLER: —Existen, sin embargo, escuelas que producen en gran cantidad jóvenes airados de aquellos que, como usted dijo, no quieren ir a combatir al Vietnam, pero que, sin embargo, adoptan, en su ira, una actitud semirrevolucionaria y de un noble anticapitalismo, aunque al mismo tiempo también medio resignada. Hablando claramente, ésta es la actitud que domina en Frankfurt. Esto desemboca en un problema diferente, que es a la vez el problema de los escritos de usted; a saber, el problema no sólo de los jóvenes airados ni de aquellos que, pese a su crítica, acaban adaptándose de alguna manera, sino el de los «modelos positivos». En su libro *Die deutschen Realisten* [Los realistas alemanes], en el cual habla usted de Gottfried Keller, viene a decir en líneas generales que ciertas tendencias del arte de Keller tienen una significación grandiosa; que se adentra profundamente en el futuro; que, basándose en él, se nos ofrecen modelos auténticos, perfectamente expuestos, de la vida en la democracia; que los rasgos humanos y democráticos reales de toda democracia auténtica adquieren ante nosotros una figura ideal, sin perder por ello el carácter realista. Cierto es que todo ello se efectúa en forma muy singular, que no vamos a discutir ahora, pero usted subraya expresamente ese «no perder el carácter realista». Así, pues, se trata aquí de verdaderos modelos, punto sobre el que me complazco en insistir especialmente. «Sin perder el carácter realista» quiere denotar «sin incurrir en una utopía abstrusa». Mas, ¿no quiere decir, a la par, que se han de encontrar por fuerza también en nuestra vida actual tales figuras que incorporan una democracia realmente humana? Pero, por otra parte, ¿se podrá localizar en esta vida, totalmente deformada y fetichista, que caracteriza a nuestro tiempo? Y si, francamente, en cierta medida... permítame...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...si el sutil método de la integración represiva sigue predominando de todas maneras, ¿no estamos repitiendo las monsergas de una ideología utópica, que en cierto modo realiza su cometido, pero que acaso acabe dejando intacto el proceso entero, errando el blanco?. Quisiera dejar bien señalado que ésta no es mi opinión. Son todas ellas preguntas que traje para planteárselas a usted.

LUKÁCS: —Yo diría que la formación de una minoría consciente es requisito previo a todo movimiento de masas. A mi entender, Lenin lo expresó muy correctamente en *¿Qué hacer?* Retorno al ejemplo de Keller, y no para sacar de su contexto un motivo central, sino un asunto de menor importancia, donde esto se puede distinguir claramente. Por lo que se refiere al problema de la educación, me voy a detener en su novela corta *Frau Regel Amrain* [La señora Regel Amrain]. Es notable el hecho de que la señora Amrain muestre la mayor indulgencia para con su hijo en aquellas ocasiones en que, por así decir, se ha portado éste mal o taimadamente, adoptando, sin embargo, una actitud enérgica cuando se produce en él una bajeza humana. Aquí está reflejado, digamos, el problema de la ejemplaridad, problema que no se altera lo más mínimo por el hecho de que la señora Regel pertenezca, por supuesto, a una sociedad, la suiza, que se ha ido entretanto a pique. El realismo siempre es expositivo, y aquí justamente se hace una exposición de esta sociedad naufragada. De cualquier modo, este problema moral de la lucha contra la bajeza y la humillación es válido; es un problema que desempeña un papel muy destacado, por ejemplo, en nuestra lucha contra la manipulación. Aun hoy sería perfectamente posible —volvería a mencionar aquí un ejemplo actual; me refiero a la novela de Jorge Semprún *Le long voyage*, que contiene muchas cosas muy importantes. Habla usted de la situación actual y de la literatura que la expone. Contemplando la literatura de los veinte últimos años, me parece un tanto vergonzoso que ese valiosísimo libro donde se hallan las últimas cartas de los antifascistas condenados a muerte -que se editó por los años cincuenta-, en el cual se da tal plétora de grandeza, valor y resistencia humanos, no haya dado impulsos a los escritores. El libro de Semprún es, en rigor, uno de los primeros en los que la literatura comienza a aproximarse al nivel humano de estas cartas, previamente llevado a la práctica en la vida. No digo que no existan cosas similares; está la bella novela corta, muy breve, de Hochhuth titulada *Die Berliner Antigone* [La Antígona berlinesa] y también hay cosas muy buenas en *Billard um halb zehn* [Billar a las nueve y media], de Böll. Verá usted, no hablo ahora desde el punto de vista artístico; estoy hablando de la vida. Esa vieja, en la novela de Böll, a la que encierran en el manicomio y que al final, ciega de furor, termina disparando sobre el soldado, es un personaje que protesta auténticamente contra el fascismo, así como un gesto tendente a la liquidación interior de éste, en contradicción con la vida que discurre en Alemania. Y en la obra de Semprún hay algo que me gustaría resaltar suficientemente, puesto que se refiere a un caso concreto de aquel espantoso episodio del fascismo que fue la «cuestión judía» y que no es frecuente que sea presentado, lo suficiente al menos, como ejemplo de una brutal manipulación. De cualquier modo, considero errado el que exista hoy en Alemania la tendencia a dejar reducido el problema de la superación del fascismo al aspecto de la cuestión judía. Esta no constituye más que un episodio, y Semprún ha expuesto el asunto de manera muy pulcra y muy valerosa, así como una autocrítica del judaísmo. En su novela aparece un judío alemán, comunista, que llega a Francia, lucha allí al lado de los partisanos y

muere como partisano; y Semprún le hace decir: “No quiero morir de una muerte judía.” La muerte judía consistía en que cientos de miles fueran arrojados a las cámaras de gas sin que hicieran el menor intento de resistencia. La sublevación del ghetto de Varsovia fue en la realidad algo parecido a este ejemplo; quiero decir que si contrasta usted la realidad con la literatura, incluso en lo que atañe al judaísmo, ocurre que este partisano judío y comunista, caído en Francia, es el primero que, literalmente, se halla a la altura vital de la sublevación de Varsovia. No sé si se da usted cuenta de lo que quiero decir con esto y de que nos hallamos aquí ante una magna tarea de la literatura. Hay, por ejemplo, otro terreno en el cual he señalado este hecho. Si compara usted la novela *Un día de la vida de Iván Denísovich*, de Solyénitsin, con las restantes novelas sobre campos de concentración, comprobará la enorme diferencia entre la descripción naturalista de las atrocidades, por una parte, y el problema, por la otra, de a través de qué formas, mediante la astucia y no sé qué más, puede conservar un hombre su integridad humana dentro del campo. En tal aspecto, esta novela de Solyénitsin constituye algo nuevo y verdaderamente sobrecogedor. Es en este terreno donde la literatura podría hacer una aportación extraordinaria a la lucha contra la manipulación; a saber, no capitulando literariamente ante la manipulación, no considerándola como destino. He citado deliberadamente ejemplos concretos para demostrar que existe en la literatura la posibilidad de configurar esta rebelión real que encuentra usted en las cartas últimas de los antifascistas condenados a muerte, bien con los medios y los acontecimientos actuales, bien reconsiderando ciertos acontecimientos anteriores; y la posibilidad de configurarla, por así decir, de una manera ejemplar en lo que respecta a la conducta de los hombres de hoy contra la manipulación. Está fuera de dudas la existencia de una tal literatura. Tiene usted, por ejemplo, la gran novela del americano William Styron titulada *Y prendió fuego a esta casa*, donde, en forma de una gran tragedia a la manera dostoiévskiana, se comprendía la manipulación vigente. Por un lado, nos muestra cómo el rico es convertido indefectiblemente en tirano manipulador y el pobre en víctima de una manipulación; y tras haber expuesto esto, describe, en un asesinato que se comete al final como protesta personal, la rebelión del pobre contra el estado de manipulación. Y resulta muy interesante en este sentido el que el asesino pueda evitar las consecuencias penales del homicidio a causa de una serie de circunstancias afortunadas, llevando después una vida satisfecha y contenta. Por supuesto que tales ejemplos podrían multiplicarse, pese a que tales obras son más bien raras. Lo único que pienso es que no debíamos ceder al pesimismo por débil que sea el movimiento contrario a la manipulación. Tenemos una serie de posibilidades, contamos con aliados; hay, creo yo, muchas más gentes insatisfechas interiormente de lo que pudiera pensarse; y lo que importa aquí es la claridad teórica y artística, la manera y el ritmo en que seamos capaces de rendir una labor de despertamiento.

KOFLER: —Su referencia al pacto ante la manipulación me recuerda el pasaje de su análisis sobre Thomas Mann, en relación con Raabe, donde habla usted de los héroes periféricos...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...héroes periféricos o personajes periféricos, los cuales buscan en vano en las luchas una ruptura hacia el gran mundo.

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —Consecuencia de ello es la deformación humana, y en relación con el mundo actual yo diría que de tipo sectario. En nuestro tiempo contamos con una enorme cantidad de personajes de este tipo, los cuales se esfuerzan extraordinariamente por lograr tal ruptura...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —... sin embargo, o se quedan estancados en sus ensueños...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...interpretando erróneamente, en un alarde de dogmatismo, las transformaciones históricas y achacando así a los demás la traición...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...o intentando, a la inversa, extraer de la situación vital burguesa y capitalista algo en su propio beneficio en el sentido de la vida humana, de la democratización humana...

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —...para acabar claudicando y mostrar la misma deformación humana que sus presuntos antípodas.

LUKÁCS: —Sí...

KOFLER: —Se plantea ahora la cuestión de si no será el sectarismo fenómeno concomitante de una época de crisis en la que, pese a todo, algo se va haciendo; si, en primer lugar, esta fragmentación de las fuerzas progresivas en pos de su propia conciencia — fuerzas de procedencia tanto burguesa como socialista— no será una necesidad que se explique en virtud de la situación de crisis de las fuerzas progresivas; y si, en segundo lugar, no estará provisto el sectarismo de la posibilidad de una eficacia histórica en el futuro, de manera que pueda acabar saliendo algo de él, lo cual se pudiera acaso llegar a comprobar, incluso anticipadamente, en una perspectiva histórico-teorética. Es así como me imagino yo el problema de los héroes o el de los personajes periféricos en la época actual.

LUKÁCS: —En la medida en que no ha surgido un movimiento realmente importante, el valor de desarrollo de los mismos errores puede ser tanto más positivo. Hoy vemos con plena claridad que la concepción de Fourier de que el trabajo se transforma en una especie de juego era totalmente errada. Y, sin embargo, frente al ciego elogio que entonces se hacía del trabajo capitalista, esta actitud utópica de Fourier —que, dicho sea de paso, aparece con anterioridad a Fourier ya en la estética de Schiller— tenía un papel positivo. El papel negativo lo adquiere una vez que Marx encontrara el camino certero. Por supuesto que todos los ensayos correctos que verdaderamente se orientan contra la manipulación -no las incluyo todas- pueden tener un significado positivo. No lo he leído, pero es muy interesante saber que en el último número de *Les Temps Modernes* se pone a discusión un ensayo crítico contra Teilhard de Chardin en cuanto ideólogo de la manipulación. Y, efectivamente, entre las concepciones de Teilhard de

Chardin y -cómo decir- esa ideología neopositivista de la manipulación existe una relación muy estrecha. Volvería a decir con Hegel que la verdad es concreta y que existen sectarios que en un sentido determinado señalan positivamente hacia el futuro, pudiendo haber al mismo tiempo sectarios cuyos efectos son negativos hoy incluso.

KOFLER: —Señor Lukács, no quisiera abusar, pero quizá me permita usted aún una pregunta, asociada a un comentario crítico que dio mucho trabajo a un seminario por mí dirigido. En el primer volumen de su *Estética*, en relación con la cuestión del reflejo, usted habla de una realidad unitaria.

LUKÁCS: —Sí.:

KOFLER: —Ayer ya se insinuó esta cuestión, pero ahora resulta el problema siguiente. En su libro *Historia y conciencia de clase*, del año 1923, se señala a propósito de la filosofía clásica que ésta pone en relación la cognoscibilidad de la realidad con la «producción» de esta realidad. En su crítica de esa filosofía señala usted, con toda razón, que el problema de la cognoscibilidad de la realidad, sólo puede resolverse sobre la base de la noción de la praxis social. Si se prescinde de la noción de praxis, este problema permanece irresoluble. La pregunta que quería hacerle es la siguiente: ambas nociones, es decir, la «producción», tanto la teórico-cognoscitiva como la social, ¿no están referidas a dos ámbitos diversos de la realidad, a saber, ésta al ámbito de la producción que podríamos llamar material y aquélla al objeto de la ciencia natural y de la matemática? Su derivación, sin embargo, se puede interpretar en el sentido de que no existe ruptura ninguna; mas en realidad acaso podría comentarse acerca de esa relación que se está operando con dos conceptos de producción distintos.

LUKÁCS: —Tal vez habría que empezar diciendo que, como probablemente usted sabe, considero a *Historia y conciencia de clase* como libro superado, de forma que esta derivación que se hace en él nada tiene que ver con los problemas desarrollados en la *Estética*. Mas por lo que se refiere al significado de la unidad de la realidad y de la Producción, ocurre que la realidad es unitaria en el sentido de que todos los fenómenos de la realidad —ya sean inorgánicos, orgánicos o sociales— se desarrollan en concatenaciones causales determinadas, dentro de complejos determinados, con interacciones dentro de los complejos y con interacciones de estos complejos entre sí. Tal identidad existe. Ahora bien, yo creo, como ya intenté exponer antes en mi libro sobre Hegel, que una de las innovaciones más importantes que Hegel ha introducido en la dialéctica consiste en que la tesis fundamental de la dialéctica no es la unidad de los términos contrarios, sino aquello a que Hegel llama la identidad de la identidad y la no identidad. Yo, por mi parte, pienso que existe efectivamente una realidad unitaria, una identidad en el sentido de un decurso causal de la realidad -en seguida retornaré sobre este punto- independiente de todo aserto humano. Se ha de considerar, por fin, que esta unidad se manifiesta en las tres formas distintas posibles de la realidad bajo formas diferentes. En el trabajo, por supuesto, la producción se da en el sentido de que el que está trabajando se fija una meta teleológica que piensa realizar. Se posibilita así que surja quizá algo enteramente nuevo. Y no hace falta adentrarse aquí en el terreno de la ciencia atómica. No existe en la naturaleza por nosotros conocida rueda alguna, pero los humanos llegaron a construir la rueda en un estadio relativamente temprano de su

desarrollo, lo cual significa una nueva composición con respecto a la naturaleza. Perteneció a la esencia del aserto teleológico el lograr, mediante el conocimiento de las sucesiones causales, que estas sucesiones causales de la naturaleza se influyeran entre sí en una combinación de otro tipo, en lugar de que ello suceda sin mediar el aserto teleológico. Pero las interrelaciones causales existentes pueden ser tan sólo conocidas y aplicadas, no modificadas. En sus escritos primeros, dice Hegel muy acertadamente a propósito del trabajo que el hombre, con sus utensilios deja que la naturaleza se elabore a sí misma.

De modo que en este fabricar está contenida una identidad de la identidad y de la no-identidad, en la medida en que si bien la rueda es algo fabricado originalmente por el hombre, nada hay en la rueda que no corresponda a las sucesiones causales, independientes del hombre, que reinan en la naturaleza con toda exactitud. El hombre no habría podido jamás crear una rueda si no hubiera reparado en ello de una forma determinada; de manera que este fabricar es un proceso complicado que no está en contradicción con la unidad de la realidad. Y al recurrir ahora a formas superiores a esta unidad en la realidad me estoy refiriendo a algo de lo que hemos tratado anteriormente al hablar del problema religioso, a saber: que la naturaleza -tanto la orgánica como la inorgánica- discurre a tenor de la dialéctica que le es propia y se perfecciona con total independencia respecto a los asertos teleológicos de los seres humanos. Ocurre, así, que la constitución psicológica del hombre y hasta su destino psicológico son un azar desde el punto de vista social. En mi opinión, Marx tiene razón cuando dice en una ocasión que es fortuito qué tipo de hombres se encuentren en una situación revolucionaria como líderes al frente de la masa obrera, a pesar de que esto ya deja de ser una cuestión puramente psicológica o fisiológica. De cualquier manera, continúa actuando un azar insoslayable; y este azar surge precisamente del decurso puramente causal del acontecer natural. En este aspecto, a la praxis humana se le enfrenta una naturaleza uniforme; y cuando yo ejerzo cualquier actividad social, para la cual se requiere el conocimiento de las leyes de la naturaleza, el conocimiento de la psicología de los humanos, etc., resulta que en este complejo actúan unas leyes que yo no puedo invalidar. En virtud de mi conocimiento, puedo ejercer cierta influencia transformadora sobre la realidad exterior, cuyas leyes actúan sin mi concurso; y en esta relación me encuentro yo, como productor, en la economía, o como artista o filósofo, enfrentado a una realidad unitaria, cuya uniformidad se ha de entender a su vez en el sentido de una identidad de la identidad y la no-identidad.

KOFLER: —Y en esta relación, ¿cuál es el sentido de la frase de Marx, incluida en los Manuscritos filosófico-económicos, que dice que la naturaleza sin el hombre no es nada?

LUKÁCS: —Voy a convertir ahora en trivialidad un bello aforismo al decir que la naturaleza, de la que el hombre ha surgido a consecuencia de diversas casualidades, nada sería sin él en este aspecto. Pero Marx no quiso decir que la tierra tuviese existencia porque el hombre actúe en ella, ni tampoco que si en Venus y Marte no hay seres humanos, Venus y Marte no existen. Yo creo que nos hallamos ante una de las formulaciones paradójicas del joven Marx, que desarrollaba la idea epicúrea de la necesidad. Porque si los dioses viven en un intermundo, ello significa asimismo que tan sólo en el

marco de la praxis humana pueden los hombres producir un efecto revolucionario sobre la naturaleza y que, por lo demás, la naturaleza evoluciona en total independencia del hombre.

KOFLER: —Ciertamente, y es así como hay que entenderlo. Pero ahora quisiera retroceder al origen de la pregunta para hacer una postrera observación. Hegel sitúa la producción de la realidad por obra del espíritu como supuesto absoluto en relación con el problema de la producción en la sociedad, cual si estos momentos se hallaran en un mismo plano. ¿No convendría introducir aquí una cesura, a fin de que no se produzcan confusiones ni malentendidos? .

LUKÁCS: —Mire usted, yo diría que soy más bien escéptico acerca de la importancia de los planteamientos teórico-cognoscitivos. Me da miedo que los problemas teórico-cognoscitivos, siempre y cuando no se los considere como momentos de los planteamientos ontológicos, desfiguren los problemas, establezcan una identidad allí donde no la hay y supongan diversidad donde existe identidad. En la teoría del conocimiento hay que tener un cuidado extraordinario. Me limitaré a mencionar el tan importante hecho de que, para Kant, toda diferencia entre fenómeno y ser viene a esfumarse en lo que consideramos nosotros realidad real, al ser para nosotros el mundo dado, según la teoría kantiana, una mera apariencia, que conlleva la cosa en sí, trascendente e inteligible. Para Hegel, en cambio, la realidad consiste en un ente realmente existente y en un mundo de apariencias que es realidad a su vez. Significa esto que se trata de una tradición tan sólo desde el punto de vista teórico-cognoscitivo; y cuando yo hablo de producción en el sentido marxista, por producción únicamente cabe entender, como es natural, los productos del trabajo en el más amplio sentido; la producción surge como...

KOFLER: —Producción de la sociedad...

LUKÁCS: —Bien, bien, pero la producción de la sociedad surge a consecuencia de la difusión de la división del trabajo, a consecuencia de los asertos teleológicos, cada vez más complicados, que se erigen sobre el aserto teleológico primario, constituyendo un sistema inaudito de asertos teleológicos. Si alguien analizase la sociedad realmente, yo creo que llegaría a la conclusión de que el átomo de que se compone la sociedad es justamente el aserto teleológico individual. Su síntesis, sin embargo, no ha surgido ya de lo teleológico. En este punto tenemos que insistir en que toda operación aislada de venta o compra de mercancías constituye de por sí un aserto teleológico. Cuando una mujer va a la plaza y compra cinco peras, tenemos ya un aserto teleológico. Ahora bien, en el mercado se produce, en virtud de esas mil aserciones teleológicas, una causalidad de mercado que se asocia a otras causalidades de mercado; el resultado es que adelante sólo cobran efecto las consecuencias causales de los asertos teleológicos individuales. Es el momento insoslayable de la objetividad y necesidad en el ser social, que consiste en que el resultado de los asertos teleológicos individuales de que aquél se compone representa algo totalmente distinto de lo que en ellos se persigue.

KOFLER: —De esto ya hablamos ayer...

LUKÁCS: —Supongamos que la tasa media de beneficio surge en virtud de la aspiración a un beneficio especial. No hay duda de que en los asertos individuales se realiza tal aspiración a un beneficio especial; y hasta que este beneficio especial se realiza

inmediatamente; mas en el proceso general el resultado al que se llega es la tasa de beneficio, como proceso global. Es a partir de este núcleo de donde habría que investigar filosóficamente los problemas de libertad y necesidad en la sociedad. Para lo cual sería importante, en mi opinión -y este problema nunca ha sido tenido lo bastante en cuenta desde el punto de vista filosófico-, que la causalidad y la teleología, en cuanto dos formas de la determinación, se tratasen simultáneamente, pero con independencia una de otra. Hubo un tiempo en que lo teleológico simplemente se negaba, siendo sin duda cierto que, en sí e independientemente, no existe más que la causalidad; en el ser social se suma el aserto teleológico, mas un aserto teleológico sólo puede existir en un mundo causalmente determinado. De aquí podrá entender a qué me refería cuando dije anteriormente que, en el aspecto teórico-cognoscitivo, puedo analizar la causalidad y la teleología como relaciones independientes. Si comienzo a analizarlas ontológicamente, es cierto que veo cosas que parecen contradecirse entre sí. Por un lado, la teleología sólo puede suponerse contando con el dominio de la causalidad; por otro, los objetos, formas y asociaciones nuevos que surgen en la sociedad lo hacen tan sólo como consecuencia de asertos teleológicos. Esto parece muy paradójico desde el punto de vista teórico-cognoscitivo, mas si lo considera usted en el aspecto ontológico, viene a ser un nuevo análisis de la aserción del trabajo.

KOFLER: —De acuerdo. Mi inciso obedecía tan sólo a la preocupación por evitar nuevos equívocos en relación con el concepto de producción...

LUKÁCS: —...claro, claro...

KOFLER: —...en el sentido de que por ello entendiésemos usted únicamente el trabajo; pero...

LUKÁCS: —Yo pienso que la aserción del trabajo es...

KOFLER: —...Lo primario.

LUKÁCS: —Mire: a partir de la aserción del trabajo se desarrolla, por ejemplo, el concepto de la coordinación del trabajo. Se desarrolla el concepto de la preparación intelectual del trabajo, etcétera. Cuando este proceso evoluciona como división social del trabajo, surgen para agregársele la tradición y las consecuencias de ello extraídas. En una fase subsiguiente nace el derecho. Y toda aserción del derecho es ideológica, toda aserción del derecho consiste en decir: quiero que Pedro Pérez sea encerrado durante tres meses porque ha robado dos cajas. No puede darse un enunciado jurídico que no sea en sí mismo un aserto teleológico o contenga una exhortación a aserciones teleológicas. Así, pues, me parece que hasta en las mismas formas supremas de la ciencia y el arte no podemos pasar por alto el problema de las aserciones teleológicas.

KOFLER: —Cuando habla usted de ontología, ¿no se refiere en realidad a la antropología?

LUKÁCS: —No, pues creo que existen determinadas constelaciones ontológicas totalmente independientes de que haya seres humanos. Veamos: si me dedico, por ejemplo, a estudiar en los diversos planetas de nuestro sistema solar la posibilidad de una vida orgánica, esto nada tiene que ver con los seres humanos. Porque del hecho de que exista vida en un planeta cualquiera no se sigue ya necesariamente que la vida haya de

ir a parar al hombre. Ahí se da un segundo salto que no podemos analizar por falta de material; sin embargo, estoy persuadido de que, en un ulterior análisis, se habrá de llegar a conclusiones muy enrevesadas. Marx se dio cuenta con gran lucidez de que el darwinismo era un ajuste de cuentas final con la teleología. Y nosotros podemos ver ya hoy en la evolución de los seres animados que se dan callejones sin salida, y ello en estadios evolutivos relativamente aventajados. Las formas supremas de la llamada sociedad animal las encuentra usted entre los insectos, no ya entre los animales superiores; y entre los insectos esta sociabilidad es precisamente el límite puesto a una evolución ulterior. Al ser la división del trabajo -por ejemplo, entre las abejas— una división biológica, el enjambre sólo puede renovarse biológicamente, mas no puede evolucionar desde la dominación por una reina hacia la democracia. Repito aquí adrede un viejo absurdo. Porque una evolución social ulterior sólo es posible en la constelación que se da exclusivamente en el hombre, donde la división del trabajo tiene un carácter social, no biológico.

KOFLER: —Cierto; mas ¿no son de otro modo estas cosas en la filosofía tradicional? Aceptándose lo que se quiera en este punto, lo cierto es que en el ámbito de la sociedad humana todo esto es otra cosa, a saber, antropología. Tomemos por ejemplo el concepto de teleología; si extraemos de ella una filosofía, quizá desplazemos a la filosofía hacia campos en donde determine problemas ficticios y soluciones ficticias.

LUKÁCS: —Existe hoy, desde luego, una acusada tendencia a reducir esta cuestión al terreno de lo antropológico. Mas en tal reducción se excluye a todo el pasado de la naturaleza, se excluye la evidencia de que ciertas cosas sólo se dan, incluso en el hombre, en virtud de las leyes de la necesidad inorgánica. Mire, un hombre de mucho ingenio me llamó una vez la atención sobre lo interesante que es el que no haya un solo ser animado en el cual sean impares los órganos de locomoción. Los números impares también se dan entre nosotros; por ejemplo, tenemos una nariz, una boca. Pero tenemos dos pies, y no hallará usted ningún ser animado que tenga 3 ó 5 patas, sino que todos tienen 2, 4, 8 ó 10, hecho que guarda relación con las leyes físicas del movimiento, las cuales se han impuesto en los seres vivos en esta forma ¿Debo llamar antropología a esto? A mi entender, sería una extensión desmedida del asunto. Creo que la acentuación del enfoque antropológico obedece a una actitud que yo considero correcta y progresiva, a saber: la de que haya surgido la duda acerca de lo que pueda ser la llamada ciencia de la psicología. La psicología ha aislado determinadas formas de expresión del hombre, sin darse cuenta de que toda forma de Expresión humana es el resultado de una doble causalidad, a saber: algo condicionado en primer lugar por la estructura fisiológica del hombre y el efecto de estas fuerzas fisiológicas; y, en segundo lugar, por su reacción ante el acontecer social. En psicología ello cobra una expresión uniforme.

Si digo, por ejemplo, que un olor me repugna, ello ya no es puramente psicológico, puesto que, como usted sabe, los olores están sometidos en gran medida a las modas; además, la manera de reaccionar las personas ante determinados olores es sumamente social. Puede que no sea éste un buen ejemplo, pero lo que con ello quiero decir es que no existen reacciones de las llamadas psicológicas que no sean al propio tiempo e inseparablemente fisiológicas y sociales. No creo que esté excluido el que con el tiempo

se desarrolle una ciencia antropológica concentrada sobre la interacción de estos dos componentes. Sin embargo, es ilusorio pensar que con ello vayan a resolverse problemas esenciales de la evolución social, ya que la evolución social —pese a estar ligada al hombre— discurre sobre la base de leyes propias de la economía. Y, por retornar al ejemplo de antes, siento gran curiosidad por la manera en que pudiera averiguarse antropológicamente el discurso de la tasa de beneficio.

KOFLER: —Yo creo que aquí podríamos discutir eternamente. Señor Lukács, le doy mil gracias por la paciencia mostrada.

Fin de la segunda conversación

Tercera conversación

(Georg Lukács – Hans Heinz Holz)

Ideas básicas para una política científicamente fundamentada

ABENDROTH: -Señor Lukács, ayer nos explicó usted que en la evolución de la sociedad industrial moderna, correspondiente al capitalismo tardío, la diferencia esencial con respecto al período anterior radica en el hecho de que el problema crucial del antagonismo de las clases no es ya la plusvalía absoluta, sino la relativa. No necesito indicar ya las causas. Asimismo sacó usted en consecuencia que el problema de la lucha por el progreso se ha desplazado, en el sentido de convertirse en una lucha por un ocio libre, no manipulado; en el problema, en fin, de la utilizabilidad de la jornada de trabajo reducida. Esto me parece muy convincente y acertado, a pesar de que en los países de capitalismo tardío todavía sigue desempeñando su papel el problema de la lucha por una elevación de salarios, pudiendo pasar al primer plano en los momentos de recesión. Pues bien, se plantean con ello una serie de problemas, los cuales no estoy siquiera convencido que valoremos de modo diferente; de todas formas, quizá debiéramos llegar a una formulación clara. Como usted sabe, la ciencia sociológica burguesa, que domina el terreno, y aun la neopositivista, sacan de la observación de los fenómenos externos de esta problemática la conclusión de que, en el fondo, el problema de la lucha de clases está liquidado y ha perdido actualidad, dado que para ellos la lucha de clases no fue más que una lucha por la plusvalía absoluta. Suponen así que, a resultas

de ello, desaparece también la clase trabajadora, engrosada por varias capas más sobre todo los empleados, como sujeto de la lucha por el progreso. ¿Comparte usted tal convicción?

LUKÁCS: —Ciertamente, no. En primer lugar creo que si se considera la situación de la clase trabajadora actual, el análisis objetivo nos demuestra que tal idea es totalmente errada. En la clase trabajadora del mundo entero se observa sin duda un retroceso de la conciencia. Tal retroceso de la conciencia, la decadencia del factor subjetivo, halla su más exacta expresión a escala mundial en la socialdemocracia; la cual no sólo se enfrenta, como en 1917, al socialismo, sino que se sitúa ahora por completo en el terreno de la democracia manipulada, hasta tal punto que resulta difícil hoy distinguir en Alemania el discurso de un socialdemócrata del de un miembro de la democracia cristiana.

No se trata, pues, sólo de su enfrentamiento con el socialismo, sino del abandono de toda idea seria de democracia. Los problemas de una democratización social, esto es, verdadera, de una evolución hacia la democracia, apenas cuentan ya para el SPD (partido socialdemócrata alemán). Ello se advierte desde la legislación de excepción hasta los debates sobre la situación militar.

Los problemas de la democracia verdadera, que algunos viejos socialdemócratas defendieran con gran energía —recuerde usted, por ejemplo, la actitud adoptada por Jaurés en tiempos del proceso Dreyfus—, han desaparecido casi por completo. De cualquier manera está claro que con ello no ha cesado la lucha de clases económica; y tiene un interés sintomático el que, por lo general, los sindicatos o parte de ellos se hallen a la izquierda del partido socialdemócrata, cosa que en los movimientos anteriores jamás había sucedido. Así pues, la idea de que la clase obrera ha dejado de ser un vehículo de la lucha contra las formas capitalistas de la explotación es falsa. Se puede decir, a lo sumo, que a este respecto hemos venido a parar a una especie de seno de ola de esta conciencia, pero estas situaciones siempre cambian.

Al mismo tiempo, no hay duda de que, con el problema del ocio y su empleo, han pasado a primer término problemas totalmente nuevos. Las anteriores luchas por la libertad perseguían tan sólo la consecución de una jornada laboral que permitiese al trabajador una vida en cierto modo humana. Hoy se trata de algo muy diverso. A causa de la reducción de la jornada laboral se da efectivamente un margen que permitiría al tiempo libre tornarse en actividad satisfactoria. Pero el capitalismo actual hace cuanto puede por impedir esto, no ya por razones ideológicas, sino sencillamente por el hecho de que la venta manipulada que se practica en la industria de bienes de consumo está necesariamente ligada a una ideología conformista del placer.

A mi entender, aquí se plantean problemas enteramente nuevos que no sólo surgen de modo inmediato de la estructura económica del mundo; antes bien, ponen de manifiesto la necesidad de la transición al socialismo y constituyen un factor cualitativamente nuevo en la evolución.

Fundamento de todo movimiento económico y social son siempre los asertos teleológicos individuales de los humanos. No importa, como primera providencia, el que se trate de asertos económicos, científicos o morales. Se trata siempre de un aserto teleo-

lógico concebido como ideal, que sólo se hace verdaderamente aserto cuando se intenta convertirlo en praxis dentro de la realidad material.

Ahora bien, como muy oportunamente señalaba Marx, la estructura general de cada sociedad concreta ha nacido a espaldas de los hombres. Ello significa que las formas de vida, ya sean las de la polis, las del feudalismo o las del capitalismo, le han sido dictadas al hombre a partir de la evolución económica. En sus asertos teleológicos, los hombres han reaccionado, pues, contra ello. En los planteamientos del empleo de los ratos de ocio que hoy se nos presentan vemos por primera vez formulado el problema de que la economía es incapaz de dictar el contenido de las aserciones teleológicas las cuales han de decidir los hombres por sí solos.

Voy a mencionar algunos ejemplos. Se está formando ahora una gran industria del disco, para difusión de la música. Pues bien, al manipulador le importa un comino el que alguien compre música de jazz o una sonata de Beethoven. Él no manipulará en el sentido de que sólo se compre jazz, porque las estadísticas nos demuestran que también la música clásica produce bestsellers. En esta relación, pues, no se produce una manipulación dirigida hacia lo culturalmente peor. Son las personas quienes han de llegar a tomar decisiones relativamente autónomas.

En el sentido amplio de la economía, ello implica que el socialismo supone, con respecto a las sociedades clasistas precedentes, una ventaja, en el sentido de que el socialismo se presenta con la pretensión de someter toda la economía a asertos teleológicos producto de la responsabilidad humana. Es éste un momento radicalmente nuevo en la historia, y no ha de causar asombro el que, a las gentes, tras haberse acostumbrado durante siglos a una estructura diferente, les cueste trabajo pasar a esta nueva evolución; tanto más cuanto que existen formas de transición sumamente seductoras, las cuales son, desde un punto de vista económico, muy capaces de rendimiento.

Mientras se mantenga la plusvalía absoluta, la explotación inmediatamente identificable será a excepción de las amenazas revolucionarias a que pueda estar sometida la sociedad capitalista principio dominante para los capitalistas o grupos capitalistas aislados. En el momento en que, a causa de la plusvalía relativa, el consumo masivo ha llegado a constituir el problema central de la reproducción capitalista, surge dentro del capitalismo el interés por este consumo masivo, y con ello lo que podríamos llamar un interés inmediatamente existente del capital global por un nivel de vida relativamente alto para las masas.

Yo no afirmo que ello haya de imponerse sin más. Pero si considera usted fenómenos como Roosevelt o, en menor medida, Kennedy, no cuesta trabajo establecer qué es lo que los diferencia de los otros. No sólo son representantes de determinados grupos capitalistas, sino que intentan imponer los intereses del capital global. Como es natural, ello ni está meditado a fondo teóricamente ni puesto en práctica de manera consecuente.

Quería decir que, en todas estas cosas, en el aspecto de la relación del hombre individual con su base económica y con las consecuencias ideológicas de esta situación, nos hallamos ahora en una fase de transición. El marxismo, por culpa del largo período de dominación del stalinismo y asimismo a causa del retroceso que esta evolución deter-

minó también sobre el mundo capitalista, no tiene aún capacidad para responder con argumentos claros de base científica, a todas las cuestiones planteadas por esta nueva fase.

Los marxistas nos encontramos hoy ante la tarea de elaborar teóricamente estos nuevos problemas de la sociedad y de intentar extraer de este trabajo teórico nuevos puntos de referencia para tales respuestas.

ABENDROTH: —Estoy de acuerdo. Pero me parece que en este proceso hemos de atender particularmente a un punto que hace notablemente difícil nuestra situación. Mientras el problema de la lucha de clases se centró casi por completo en la lucha clasista por la plusvalía absoluta, la identidad de los intereses de la clase obrera con los intereses de la lucha contra el capitalismo y en pro de la reestructuración del capitalismo hacia una sociedad nueva estaba dado visiblemente para todo el mundo, como experiencia casi inmediata. Pues bien, en la nueva situación, este carácter inmediato de la identidad no parece estar dado ya, con lo que la constitución de la conciencia de clase resulta enormemente dificultada. La dificultad mayor radica en que la manipulación del tiempo libre, la industria de bienes de consumo, por ejemplo, en el terreno de la literatura, determina una reducción constante de las posibilidades intelectuales de la inmensa mayoría de la población. Lo cual se produce por el simple hecho de que el aumento de las rentas parece anunciar un aumento del beneficio, sin que sea necesaria una conciencia manipuladora inmediatamente política por parte de los managers del capitalismo tardío. El móvil del beneficio, que gobierna indefectiblemente a toda sociedad capitalista, incluida la del capitalismo tardío, obliga una y otra vez a una adaptación al nivel intelectual más bajo posible, mas con ello también a la estabilización o incluso a la reducción subsiguiente del tal nivel. El periódico *Bild Zeitung*, editado por Springer, es un ejemplo típico.

Así, pues, este nivel, el más bajo posible, se estabiliza; o, mejor aún, se sigue rebajando sin cesar el nivel intelectual de las masas. La reflexión de que hay que construir la sociedad sobre nuevas bases tiene, como requisito previo, la autonomía cultural.

No cabe duda de que el obrero de finales del siglo pasado y comienzos de éste no estaba, por ejemplo, tan sometido como el de hoy a esta presión de la industria de bienes de consumo. Tenía, en consecuencia, pese a una formación escolar inferior, mayores oportunidades de pensar por su cuenta que el obrero de nuestros días. Así se dificulta la adquisición de una conciencia de clase. Mas los sindicatos deben conservar un rescaldo de mentalidad clasista si quieren subsistir. De ahí la necesidad de que comprendan que la lucha sindical sólo es posible cuando es al mismo tiempo lucha cultural y cuando de vez en cuando se emprenda también la lucha política por la conservación de la libertad cultural. De ello deriva en todos los países capitalistas la nueva y peregrina tendencia consistente en que, por lo común, el movimiento sindical es más radical que aquellos partidos políticos que antes defendieron los intereses de los trabajadores, pero que entre tanto se han integrado en el sistema.

Los partidos socialdemócratas se han degradado, en el ínterin, a la condición de instituciones que también aspiran a disponer de las masas en sentido manipulatorio y que administran políticamente el “potencial” de votos de las masas. También ellos intentan,

al igual que la industria de bienes de consumo, apelar a ese nivel medio lo más bajo posible y estabilizarlo así en interés de sus propias manipulaciones. Por esta razón, la degradación de los partidos socialdemócratas, por ejemplo, la que se aprecia en la socialdemocracia alemana, se explica no ya por la traición consciente e inmediata de sus dirigentes, sino sencillamente en virtud de la situación expuesta. El problema central es el saber cómo podremos desarrollar una conciencia crítica en tan complicada situación. Pero difícilmente se logra claridad a través de la experiencia inmediata del obrero; es preciso acudir a especialistas del proceso mental, educados en el pensamiento abstracto. Lo cual origina, a su vez, un fenómeno nuevo muy singular.

En los países industrializados más avanzados alcanzan cada vez mayor trascendencia ciertos movimientos de intelectuales independientes que, en su enfrentamiento crítico al poder estatal, crecientemente autoritario, y a la política imperialista y neocolonialista de su gobierno, pero sobre todo a la manipulación de la vida intelectual, intentan fomentar las tradiciones democráticas y humanitarias. En los Estados Unidos, esto se hace patente en la rebelión de los estudiantes y universitarios jóvenes, que han tomado partido a favor de los derechos cívicos de las gentes de color y contra la política vietnamita del gobierno. En la República Federal Alemana, país de estructura económica más similar a los Estados Unidos, los estudiantes socialistas y ciertos escritores y profesores demócratas han asumido una función semejante. Mas es patente la falta de conexión con la única clase con potencialidad para cambiar realmente la situación, esto es, los trabajadores. Los intelectuales críticos sólo podrán conseguir algo cuando puedan volver a movilizar a esta clase, que abarca a la gran mayoría de la población, contra la poderosa combinación de los managers de la economía y del Estado.

La resolución de este problema habrá de demostrar si el llamado «mundo occidental» tiene o no un futuro humanitario. Mas, ¿serán capaces los intelectuales críticos de solucionar tal problema? La clase obrera de los Estados Unidos y de la República Federal Alemana permanece en su mayoría en un estado letárgico; su conciencia continúa siendo manipulada. Mientras no se produzca un estancamiento o una recesión en la vida económica que resquebrajen el mito del bienestar social aparente, difícilmente surgirán indicios espontáneos de nuevas formas de lucha de clases y de forcejeo contra la manipulación intelectual y la inhumanidad.

Así es como los intelectuales, aislados, con bastante frecuencia corren el riesgo de perder la paciencia y de acabar aislándose por completo a causa de un subjetivismo ficticiamente radical, y antes de que análisis precisos de la situación, la madurez intelectual y las transformaciones de la situación económica les proporcionen la ocasión histórica de recuperar a los trabajadores para la lucha por su misión histórica. ¿No puede desembocar esto en una situación sin salida?

LUKÁCS. —Permítame que conteste ya, pues ha planteado tal cantidad de problemas que resulta difícil concentrarlos. No soy, por lo general, partidario de las analogías; sin embargo, existen situaciones sociales en las cuales se repiten ciertos puntos, si no en sus detalles, sí al menos en lo que afecta a sus problemas estratégicos. En una de las sesiones precedentes dije ya que, a mi entender, la situación en que nos encontramos no nos permite corregir los posibles errores, o los auténticos errores, de los años veinte

y edificar acto seguido cualquier cosa sobre ello. Antes bien, nos hallamos en un punto de partida muy primitivo en el cual se dan, mutatis mutandis, movimientos de rebeldía que presentan ciertas analogías sociales con los movimientos antimquinistas.

¿Qué nos interesa aquí de la teoría? Dice usted y con mucha razón que las inclinaciones revolucionarias de la clase obrera eran en tiempos de la plusvalía absoluta mucho más acusadas que hoy. Es correcto. Pero las teorías revolucionarias, remontándose al propio Marx, tampoco brotaron directamente entonces de las luchas de clase de la clase obrera; y Lenin, partiendo de un pasaje de Kautsky, comprobó certeramente que la teoría de la revolución había sido plantada desde fuera en el seno del movimiento obrero.

En nuestra opinión, la importancia de esta determinación «desde fuera» tiene hoy cuando la situación objetiva es en múltiples aspectos mucho más desfavorable de lo que fuera en el capitalismo temprano-, una significación extraordinariamente acrecentada. No cabe más solución que introducir la conciencia de clase desde fuera en el seno de la clase obrera. Y creo que la inteligentsia actual, la intelectualidad radical, se ve ante la magna tarea de elaborar y hacer cristalizar los principios y los métodos (hablo, por el momento, de principios, no de slogans, que habrán de surgir de los principios).

A ello se suma, a mi parecer, otro punto importante, que todavía infravaloramos, acaso por culpa de ciertos residuos que no han sido eliminados; a saber, el hecho de que la distinción precisa entre proletario a secas y proletario de cuello blanco se halla en vías de desaparición, al menos desde el punto de vista económico objetivo: Un factor me parece aquí especialmente interesante: el que antes de la gran crisis y de las guerras mundiales el capitalismo contaba con base extraordinariamente amplia constituida por un estrato de rentistas con una fortuna que oscilaba pongamos por caso entre los 200.000 y los 600.000 ó 700.000 marcos. Entonces había una extensa capa de intelectuales, sobre todo universitarios, procedentes del susodicho estrato, que vivían con independencia material gracias a esas rentas. Ello constituía, desde el punto de vista económico, el fundamento social de la intelectualidad libre de Mannheim.

Ahora se ha producido la nueva situación de que, en parte por la devaluación general del dinero y en parte por el papel siempre creciente de la intelectualidad dentro del marco del capitalismo manipulado, mucha gente renuncia a la capitalización de una renta y emplea ese dinero en la educación de sus hijos, de modo que esta capa inferior de los que viven de las rentas se está extinguiendo. No digo que no exista ya; pero, en líneas generales, a la persona que antes era capaz de ahorrar, por ejemplo, 500.000 marcos, le resulta más importante repartir la totalidad de sus ingresos entre el consumo y la formación universitaria de los hijos. Efecto secundario muy importante de ello es, a mi entender, el que con este cambio se ha puesto de moda en Francia el sistema del hijo único. En Francia se acusa hoy día un aumento demográfico muy superior al de antes, lo que quizá es debido a que el típico rentista a lo Maupassant se está extinguiendo. Esto implica, aunque todavía no llegue a cobrar expresión biológica, que se da por lo que a su existencia social se refiere un cierto parentesco entre el trabajador asalariado y el empleado que vive de su salario. Esta diferencia, que en los primeros tiempos del capitalismo constituía una gran diferencia, desaparece progresivamente en

el aspecto económico; y estoy convencido de que la desaparición de una diferencia en la condición social acaba tarde o temprano por determinar una transformación en la conciencia. Con ello sólo quiero insinuar que existan grandes diferencias en toda la estructura.

Ya señaló Marx anteriormente que para llegar al capital es necesario un cierto nivel mínimo de valor. Esta frontera del capital, sin embargo, está sujeta a constante cambio. De ahí que la cuestión de si una persona vive de su capital o de un trabajo asalariado, entendido éste en un sentido muy amplio, adopte una forma diversa de la que antes se pensaba.

Este hecho lo comprueban también ciertos economistas y sociólogos burgueses, mas siempre en relación con la idea a mi juicio, un sueño ilusorio del capitalismo de que los obreros se conviertan paulatinamente en empleados. Creo más bien que se producirá una evolución en sentido inverso, justamente cuando ocupen el primer término, no ya cuestiones como la jornada de trabajo y salariales, sino los problemas de los ratos de ocio, de su aprovechamiento constructivo. Sólo entonces se irá reduciendo cada vez más la diferencia objetiva, constitucional, entre empleados y obreros.

En el aspecto subjetivo, ciertamente, esto no muestra hoy todavía plenamente sus consecuencias; pero quisiera repetir que una evolución objetiva no puede dejar de tener, a la larga, consecuencias subjetivas. Este es el gran punto de donde hemos de partir. Sería muy desesperante partir de bases puramente ideológicas mientras la multitud manipulada, con lo cual aludo por igual a obreros y a empleados, se sintiera a sus anchas dentro de esa manipulación. Una vez que el capitalismo hubiera logrado que la gente no sólo comprase coches, frigoríficos y televisores, sino también que se encontrara a gusto en el mundo en que ahora vive, ya nada se podría conseguir. Pero no hay cuidado. Incluso la literatura no socialista y manifestaciones por el estilo en memorias y demás demuestran que incluso en la cima de las capas privilegiadas existe un descontento creciente ante este ocio manipulado.

Gran parte de la literatura moderna, del arte moderno, se esfuerza por representar este descontento ante la actual manipulación del tiempo libre, el vacío interior de la existencia humana. La popularidad de un escritor como Beckett radica, a mi juicio, en que sabe exponer la absoluta falta de sentido de la vida humana en cuanto destino fatal del ser humano. Pero ello nos muestra asimismo de dónde se ha de partir para poner en práctica la lucha contra el mundo manipulado. Hemos de aprender a enlazar de las más diversas formas con el descontento existente.

Permítame usted una analogía con otros períodos anteriores. Aun en los tiempos más heroicos de la clase obrera de antes, digamos, por ejemplo, en los de la ley contra los socialistas en la Alemania bismarckiana, etc., había capas numerosas de la clase obrera que leían *Die Gartenlaube*, iban a la iglesia y no se preocupaban de la lucha de clases. Sería ilusorio pensar que en aquel período heroico toda la clase obrera tomaba parte en la heroica lucha. De eso ni hablar. Y, por ello, creo que aquellas capas que siguen leyendo hoy el *Bild Zeitung* y que como dijo ingeniosamente *Der Spiegel*, colocan enanitos de arcilla en un jardín, a duras penas pasarían de repente del enanito del jardín a la lucha contra la manipulación. En cambio, no está excluido en absoluto el que en las

capas relativamente cuantiosas, en las que comienza a cundir ese descontento se pueda constituir una base para cualquier clase de movimiento de masas contra la manipulación. No puedo decir de qué clase. Por desgracia, soy filósofo y no político; en nuestros días necesitaríamos urgentemente a un Lenin que fuera capaz de convertir el estado actual de la teoría marxista en acciones políticas. Personalmente, aquí me veo obligado a bajar bandera y admitir que tal empeño cae fuera de mi competencia. Porque fue una feliz casualidad, pero más bien rara, el que el movimiento proletario dispusiera sucesivamente de hombres como Marx, Engels y Lenin, los cuales aunaban en sí ambas virtudes. Consecuencia marginal de ello es hoy, por desgracia, el que cualquier primer secretario de cualquier partido se considere el sucesor legítimo de Marx y Lenin. Pero hemos de ver, con claridad, que aquello fue una asombrosa suerte para el movimiento obrero y que difícilmente podemos esperar ahora una dualidad así. Por citar un ejemplo realmente significativo, diré que considero al fallecido Togliatti como uno de los talentos tácticos más importantes que haya podido producir el movimiento obrero. Pero al mismo tiempo he de añadir que no tengo en muy alto aprecio los resúmenes teóricos hechos por Togliatti. Togliatti era un táctico prodigioso, mas no un Lenin del movimiento obrero contemporáneo. No debemos convertirlo en un Lenin.

Por otro lado; no podemos limitarnos a esperar simplemente a que surja un Lenin, sino que hemos de intentar, en la medida de nuestras fuerzas, una combinación de los problemas. La teoría tan sólo puede revelar, en primer lugar, lo que en el aspecto social y económico hay de nuevo. A mi entender, eso ya es mucho, puesto que estas reflexiones vienen a señalar que lo económico es distinto de facto de como lo expone la economía burguesa. En segundo lugar, puede sacar de las enseñanzas de la historia consecuencias que hagan verosímil la posibilidad de un movimiento, y me interesa destacar aquí el término «Movimiento». Me parece ilusorio esperar que surja hoy día en cualquier lugar de Occidente un partido socialista radical. De lo que se trata es de crear un movimiento que mantenga constantemente en el orden del día estas cuestiones, que movilice capas cada vez más amplias para la lucha contra la manipulación. Y no está excluido en modo alguno que quien hoy lee a Beckett se convierta mañana en un luchador contra la manipulación. Esto, sin embargo, no significa que hayamos de considerar a Beckett como aliado. Antes bien -y mire que no me estoy refiriendo ni a la persona de Beckett ni a su arte, la transformación de esa forma social que es la manipulación en una *condition humaine* es inverosímil y constituye una forma de la ideología que apoya a la mala realidad.

En las fases anteriores del capitalismo se producía una y otra vez, como es sabido, por parte de sus ideologías, el intento de presentar las cosas que desde un punto de vista económico objetivo impulsaban hacia la lucha de clases como cosas humanas en general. Voy a citar otro ejemplo más. Cuando se está hablando de algo malo, yo siempre acabo mencionando a Nietzsche. Este inventó, por ejemplo, la teoría de que la conciencia de clase del proletariado era el resentimiento del esclavo. Y tal ideología lo sé muy bien de mis años mozos impidió a muchos intelectuales honestos de entonces entrar en contacto con la clase obrera... Pues su conciencia les prohibía admitir en una persona noble, moral, resentimientos ni apoyos procedentes de éstos. Nuestra tarea es, pues, realizar la ruptura con tales inhibiciones. Y no en el sentido de limitarnos a de-

mostrar a las gentes abstractamente la falta de utilidad de la manipulación, sino que nuestra llamada llegue a aquellas capas nada reducidas, por cierto que perciban sentimentalmente la manipulación de que son objeto como algo monstruoso, desagradable, altamente restrictivo, etc.

Creo que en este aspecto se puede hablar hoy ya de sentimientos de masas. No sé qué volumen puedan tener tales masas, pero son muchísimo mayores que las masas que hasta ahora hemos abarcado, de modo que movilizar a estas masas es una magna tarea. Cuando prende fuego el descontento, engloba a millones de personas. Voy a limitarme ahora a considerar el caso de la República Federal Alemana.

Todavía me acuerdo muy claramente de cuando el movimiento contra el rearme, el movimiento que llevaba el slogan de «No contéis conmigo» (Ohne mich), hubiera podido contar indudablemente con millones de personas. Mas comoquiera que carecía de consistencia interna, se vino abajo en poco tiempo. Luego volvió a producirse una bonita explosión democrática con motivo del asunto del semanario Der Spiegel, pero también se fue a pique.

El cometido del movimiento de que vengo hablando sería dar una dinámica permanente a la explosividad de tales acciones espontáneas de oposición. El problema capital, a mi entender, reside en que, en la medida de mis conocimientos, esta estabilización sólo puede hacerse en nuestros tiempos de una forma, a saber: en forma de un movimiento. No es absolutamente necesario que un movimiento carezca de influencias.

Ponerme a soñar que en Alemania se pueda fundar inmediatamente un cuarto partido sería, por supuesto, una necedad, una ilusión. Pero, al cabo de cierto tiempo, podría ocurrir que un movimiento llegara a determinar qué diputados los habitantes de tales o cuales circunscripciones enviarían al Parlamento. Eso ya no es ilusorio. No olvidemos que, en América, los grandes partidos se ven obligados a hacer en determinadas circunstancias concesiones de este tipo.

Mi opinión es que tenemos que abandonar radicalmente toda ilusión respecto a la posibilidad de lograr en breve plazo esa ruptura de que antes hablé; por otro lado, no debemos caer en el pesimismo de considerar que es de todo punto imposible ejercer una influencia. Está fuera de dudas que en América existen círculos que tienden a llegar en la escalada incluso al empleo de la bomba atómica. Mas el que tales círculos no se atrevan a veces a proclamar abiertamente esa idea es ya consecuencia del hecho de que en este aspecto existe un movimiento, aunque sea completamente amorfo e inconexo; pero el movimiento existe y ejerce una influencia, una cierta influencia. Y en este punto no debemos ser metafísicos, exigiendo un sí o un no concluyentes.

Se trata de revelar la perspectiva de la lucha contra la manipulación en ese movimiento, el cual no ha de extraer su ideología del movimiento mismo, sino saber que esa conciencia tiene que llegar desde fuera. Al decir desde fuera no pienso que no sea necesario establecer un nexo con los problemas reales que existen dentro de la causa; ya que, en mi opinión, tal movimiento tendrá un futuro, pero no un futuro coronado por el éxito en un plazo de tres meses, sino con perspectivas de éxito para dentro de algunos decenios.

ABENDROTH: —Señor Lukács, estoy absolutamente de acuerdo con todo su enjuiciamiento estratégico. Y muy en especial por lo que respecta al fundamento económico de los procesos generales, a saber: la conducción efectiva de la intelectualidad con formación universitaria y de las capas de los empleados superiores que obedecen ideológicamente a la intelectualidad con formación universitaria hacia una situación social que se corresponda con la situación de la clase obrera.

LUKÁCS: —Sí

ABENDROTH: —No obstante, quiero exponer mi crítica respecto a otro punto. Pienso que la contradicción dimanante de la mencionada situación es mucho mayor de lo que creo que usted supone en los dos casos, extremos por excelencia, de países con un capitalismo tardío muy industrializado, es decir, los Estados Unidos y la República Federal Alemana. Esta contradicción consiste en que, en virtud de la transformación mencionada -la transformación económica de la que antes hablamos-, surgen frecuentemente, a partir de las capas intelectuales objetivamente ligadas a los intereses de todos los asalariados, movimientos que emprenden la lucha contra la manipulación a partir del núcleo estratégico de actualidad en cada caso.

Por otro lado, es curioso que en esto Alemania supere a los Estados Unidos, en virtud de las tradiciones sociales peculiares del país a las que ya nos hemos referido, las reacciones irracionales espontáneas, que nunca dejan de producirse, encuentran un fundamento en la tradición de dichas capas, y lo mismo ocurre con la transmutación ideológica de estas reacciones en una conciencia trágica; de modo que las perspectivas para cualquier tipo de oposición parecen nulas. Cada tropiezo, cada derrota de un movimiento progresivo significa para cada generación refiriéndonos a generaciones cortas la transición hacia el letargo a través de esta conciencia trágica.

En la historia de la República Federal Alemana se puede estudiar esta evolución inmejorablemente, en relación, por ejemplo, con el movimiento «No contéis conmigo» contra el rearme y, en medida no tan acusada, con el movimiento contra el rearme atómico. Como consecuencia, y desde un punto de vista puramente ideológico y no empleo el término ideología como equivalente forzoso de ideología errada, a la manera de la escuela de Frankfurt, la lucha contra esas operaciones de distanciamiento que conducen a la conciencia trágica (que por desgracia se abre paso ya en gran medida entre las corrientes sólo aparentemente dialécticas de la sociología) es un problema capital y de una importancia inmediata, a pesar incluso de las consecuencias pesimistas, o que incitan a la inactividad que extrae la escuela de Frankfurt.

LUKÁCS: —Plenamente de acuerdo. Y aún diría que aquello a lo que hemos llamado de manera muy general la crisis incipiente de tal manipulación se expresa, por supuesto, a escala nacional, en las formas más diversas, y que esta evolución adopta en Alemania una forma muy específica. Por esta razón he editado una parte de mi obra, *El asalto a la razón*, en la editorial Fischer y he escrito ese prólogo titulado «La superación del pasado».

A mi juicio, la gran mayoría de la intelectualidad alemana no puede progresar, no ya en la cuestión de la manipulación, sino ni siquiera en la interpretación de la misma, por así decir, si no se efectúa esa superación del pasado; esto es, si los alemanes no se dan cuenta de que tienen que volver a concebir su evolución en términos diferentes.

No quiero remontarme a las guerras de los campesinos, como en su día dijo Humboldt, pero, de todas formas, comenzaré por decir que en 1848 se evitó seguir el camino correcto. Como usted dice, esa ideología trágica no es invención de la escuela de Frankfurt, sino que surge de una singular disonancia en la evolución alemana, manifiesta ya después de 1848.

Ahora citaré un ejemplo, tomado de la literatura. En nuestras historias de la literatura se insiste, y con razón, en que los problemas que plantea Hebbel en *Herodes und Mariamne* [Herodes y Mariamne] y en *Gyges und sein Ring* [Giges y su anillo] contenían ya el germen del problema de Nora. Pero con la gran diferencia de que Hebbel plantea este problema en términos de tragedia general, sin dejar de ser conservador y enfrentándose a la revolución de 1848, mientras que, en el caso de Ibsen, Nora constituyó un vehículo para la auténtica emancipación de la mujer.

En este conjunto de problemas también hace falta, por, tanto, una crítica cultural del pasado de Alemania y de todos estos problemas. Me he limitado a tomar aquí un ejemplo en cierto modo periférico, mas este ejemplo muestra exactamente que, aun en aquellos períodos en que evidencia momentos muy altos y progresivos, la evolución alemana está siempre mezclada con un conservadurismo del Estado autoritario, con un asentimiento a la derrota de la revolución de 1848.

Esto ha de comprenderse hoy día; y en este punto, la intelectualidad radical alemana desarrolla, a mi entender, una crítica demasiado insuficiente y suave de la evolución alemana. Si compara el utilísimo libro de Jaspers con mi pequeño artículo, podrá usted comprobar esta diferencia en muchos casos; con toda su crítica, Jaspers sigue arrastrando, a fin de cuentas, algunos elementos fatalmente trágicos y conservadores.

ABENDROTH: —Y, sin embargo, el libro de Jaspers...

LUKÁCS: —...es muy provechoso, mucho; yo parto de que la crítica que tenemos que hacer tiene que iniciarse incluso allí donde consideremos las cosas como útiles; y yo diría que con el mencionado opúsculo estamos obligados a considerar a Jaspers justamente como aliado.

ABENDROTH: —Sin duda...

LUKÁCS: —Aun así es correcta la táctica leninista, de la cual me parece que ya hemos hablado. Lenin consideró desde 1905 a los socialrevolucionarios como aliados; a pesar de ello hizo ininterrumpidamente la crítica de su concepción de la sociedad bajo la perspectiva de que un movimiento como este que estamos soñando ahora tiene que tener esta dialéctica, esto es, no regirse por la concepción sectaria de que se ha de estar o bien de acuerdo sin reserva alguna o bien enfrentados sin reserva ninguna. Esto es válido también respecto a esta tendencia a lo trágico.

Yo creo que la cosa no es muy distinta cuando digo que los fenómenos sociales son convertidos en *condition humaine*. El movimiento antimanipulatorio ha de luchar sin cuartel contra tal tendencia, abarcando esta lucha desde la ideología de la omnipotencia de la técnica y con ello de la inevitabilidad de la guerra atómica hasta problemas éticos muy sutiles. Aquí se ha de elaborar una línea, que provisionalmente habrá de ser de índole teórica pura, que sea capaz, por una parte, de considerar como aliado a todo aquel que se comprometa en el movimiento y, por otra, de criticar con toda decencia a estos aliados, a fin de que se forme un núcleo que sea apto para emprender esta lucha ideológica contra la manipulación y que, al mismo tiempo, esté en condiciones de captarse a aquellas capas que, bajo la forma de un sordo descontento, rechazan con toda energía, aunque de muy diversas maneras, el estado presente y tienen la sensación de que la felicidad manipulada no es felicidad.

ABENDROTH: —Estoy totalmente de acuerdo también con este último criterio. Nuestra tarea principal consiste en suscitar una conciencia estratégica basada en el análisis marxista y en aceptar como aliadas, en principio, a aquellas fuerzas que se rebelan sorpresivamente contra la manipulación, aun cuando partan de puntos ideológicos muy diferentes de los nuestros, y también hemos de criticarlos amistosamente.

De ello resulta un nuevo problema, donde difiero en lo concreto de Lenin. Usted conoce la tesis leninista, me refiero al folleto sobre el imperialismo en la que Lenin, sin gran sentido crítico, equipara a la aristocracia obrera con los sectores mejor pagados de la clase obrera, los cuales constituirían, por así decir, el fundamento de la penetración de la ideología burguesa en el movimiento obrero.

La realidad era ya por entonces otra en los países europeos occidentales. Pues, concretamente, si nos paramos a investigar en la situación de la Alemania anterior a 1914 qué partes de la clase obrera iniciaron la lucha contra la primera guerra mundial, resulta que fueron precisamente los sectores mejor pagados de la clase obrera; y esto fue así por la sencilla razón de que dichos sectores eran también los más cualificados desde el punto de vista intelectual, los más capacitados para desenmascarar las intenciones que se escondían tras el fantasma de la guerra defensiva, de la llamada guerra de defensa nacional. Surge aquí, pues, el problema de cómo hacer llegar a las masas la conciencia conveniente. Para conseguirlo se requiere un núcleo que la acerque. Un núcleo que, ciertamente, no creo que se pueda organizar de momento en forma de partido, dada la situación concreta de la República Federal Alemana. Un núcleo, sin embargo, que se conciba a sí mismo como unidad y que desarrolle su conciencia unitaria mediante la discusión permanente, lo cual equivale a núcleo tendencialmente organizado.

LUKÁCS: —Organizar, ¿no es necesariamente algo propio de un partido?

ABENDROTH: —No por fuerza. Hasta ahora es cierto que aún no hemos hallado las formas concretas; estas formas concretas están todavía, si quiere, en la fase de las formas ideológicas normales de la discusión permanente.

LUKÁCS: —Mire, permita que le interrumpa un momento, he pensado, incluso a menudo, que se podría introducir en el movimiento en cuestión una forma de organización que fuera totalmente reaccionaria. Porque los estudiantes son muy radicales, pero se dispersan en cuanto abandonan la universidad. ¿Qué pasaría si se introdujese en el

movimiento estudiantil radical algo parecido a lo que significaban los veteranos entre los miembros de las corporaciones? Con ello se lograría retener dentro del movimiento al menos a la élite de los estudiantes radicales de otro tiempo. Esto no es más que una ocurrencia, y no me parece muy importante, ni tengo especial interés en insistir sobre términos como el de “veteranos”, pero quizá comprenda usted lo que quiero decir...

ABENDROTH: —En la República Federal Alemana incluso hemos llegado a intentar poner en práctica tal experimento, en analogía con la Confederación de Estudiantes Alemanes Socialistas (SDS), que es el movimiento más amplio, ya que no el único, de la oposición estudiantil y -con todos los ultraradicalismos que en él inevitablemente aparecen y se reproducen sin cesar- el núcleo más consciente de la oposición estudiantil.

En correspondencia con él hemos fundado, como organización promotora y protectora, una Liga Socialista, lo cual implicó nuestra inmediata exclusión del Partido Socialdemócrata. Mas también esa forma tiene, como es natural, sus límites, no sirviendo para solucionar los problemas. En esos términos, el problema es además típicamente propio de la República Federal. Tras él, sin embargo, se oculta algo más que la cuestión específica de la República Federal; la sociedad de la República Federal no es más que una de las formas de la sociedad organizada del capitalismo tardío. Y en otros países puede que tales soluciones sean perfectamente posibles. Presenciamos la constitución, en una serie de países, de formaciones con todo el carácter de partidos, incluso llenas de las contradicciones que necesariamente se presentan en tales casos...

LUKÁCS: —La posibilidad de un partido se presenta en Italia o Francia de manera completamente distinta a como lo es en Alemania, Inglaterra o los Estados Unidos.

ABENDROTH: —Si se quiere hacer uso del falso término de policentrismo, que en sí es contradictorio en lo que a terminología se refiere, se nos revela el aspecto justo del problema, a saber: que las formas concretas se han de buscar a partir de los datos nacionales; y no debe olvidarse a este respecto...

LUKÁCS: —Yo creo que aquí nos enfrentamos con una cuestión muy importante. De nuevo me remito a mi vieja predilección por la identidad hegeliana, en el sentido de que por un lado existe el problema universal de la manipulación, siendo sus rasgos más genuinamente generales comunes a todos los países.

ABENDROTH: —Pero la verdad es concreta.

LUKÁCS: —Mas en cada país existen problemas distintos. Si nos fijamos en los Estados Unidos, resulta que allí se ha derrumbado aquella ilusión, de 1945, del recorrido triunfal panamericano del *american way of life*, y con ella ha caído toda la política del *roll back*; de manera que en la América de hoy ya no se acusa, pese a todo su poderío económico, político y militar, la ideología de victoria de 1945, sino que es preciso enfrentarse con una situación enteramente nueva. Lo que algunos publicistas y senadores americanos -muy pocos- como los Mansfield, Fulbright, etc., expresan, viene a ser el oleaje de esta honda crisis, que por una parte está asentada sobre la base de la crisis de la manipulación, y por otra constituye la forma específicamente americana de la crisis.

No voy a entrar aquí en detalles. También las formas inglesas o francesas actuales tienen sus causas específicas...

ABENDROTH: —Coincido totalmente con usted en que tenemos que ver las diferenciaciones, pero también ha de verse la otra cara del contexto. En cuanto al problema general, me gustaría añadir aún una cosa. Dijo usted muy atinadamente que el movimiento obrero internacional tuvo la suerte de contar primero con un Marx y luego con un Lenin. Con ello hacía hincapié en el papel de la personalidad en la historia, papel que desde luego no conviene menospreciar. Pero, al mismo tiempo, no se debería -en mi opinión- descuidar otra cosa. En los dos casos citados, el proceso histórico escogió -por así decir- a las personalidades *quasi post festum*. El Lenin de los años comprendidos entre el *¿Qué hacer?* y 1917 era, considerado desde el punto de vista del movimiento obrero internacional -o mejor, desde el grado de conciencia que entonces tenía el movimiento obrero internacional-, uno entre tantos, es más, uno muy puesto en duda entre muchos otros más...

LUKÁCS: —Naturalmente, pero lo que ocurre es que ciertas cosas de Lenin, que habrían sido muy provechosas de haberse comprendido, no fueron entendidas. Me refiero a que esa táctica de Lenin -«aliados más crítica»- habría resultado extraordinariamente provechosa para el partido francés en los tiempos del asunto Dreyfus, habida cuenta de que existía una falsa polarización, la cual perjudicó no poco al partido francés en lo que a fuerza de choque se refiere.

ABENDROTH: —Y durante años. Por cierto que sobre ese tema ha aparecido ahora un nuevo análisis, una disertación de Czempiel, que también a usted le resultaría del mayor interés. Resulta aplicable también al movimiento obrero alemán y, en realidad, al movimiento obrero en general. Mas justamente por eso no hay razón alguna para mantener una conciencia pesimista por el hecho de que -si me permite- no veamos hoy a Lenin entre nosotros. Pero, al mismo tiempo, tiene usted que plantearse, por razones estratégicas -y creo que en general, saliéndonos ahora del marco de la República Federal Alemana-, una cuestión importante; y es la de que en ninguno de los países del capitalismo tardío está resuelto el problema de la comunicación entre el movimiento obrero al estilo antiguo y el movimiento obrero sindical, por un lado, y todos los estados de ánimo antimanipulatorios de intelectuales o afines, por otro, todos los cuales crecen hasta adquirir el carácter de movimientos, pero sin haber encontrado todavía sus factores de estabilización. En realidad, es aquí donde está la clave del ejemplo. Tan sólo en el caso de que se resolviera este problema de comunicación sería posible un cambio de la situación. Si no encuentran comunicación con las amplias organizaciones obreras, los intelectuales no llegan a adquirir la fuerza necesaria para imponerse.

LUKÁCS: —Eso es totalmente cierto; pero quisiera volver al tema Lenin por cuanto que plantea un problema de organización enteramente nuevo; el cual -y esto es muy notable- se presenta hoy incesantemente en el capitalismo tan pronto como una tendencia no defiende los intereses de lobbies particulares del capitalismo, sino a todo el capital en general. Me refiero aquí a lo que en Occidente suele denominarse *brain trust*. Kennedy sabía perfectamente que no era ni un teórico ni un científico, más, a diferencia de lo que está ocurriendo en Europa, y en concreto en Alemania, no identifi-

caba al especialista con el alto burócrata, pues sabía que del especialista no puede recibir ningún conocimiento esencial, sino que hace falta una selección de intelectuales y teóricos; para nada importa ahora el que Kennedy eligiera correctamente o no. Los mencionados teóricos no deben ocuparse más que en invertir su saber y sus reflexiones en la empresa de detectar problemas generales, con el fin de que el político saque del material que le proporcionen las consignas necesarias al movimiento. Pues bien, yo opino que la posición específica de Marx y Lenin en los países socialistas condujo a una supervaloración fantástica del valor teórico del primer secretario del partido. Cuando en nuestro país, sin ir más lejos, Rákosi se conducía como sucesor de Lenin, la cosa llegaba a adquirir rasgos francamente cómicos.

ABENDROTH: —Y, por desgracia, también trágicos...

LUKÁCS: —Verá, tras ello se esconde también un importante problema de organización, incluso para el movimiento obrero del futuro. Si no podemos esperar que el gran líder político, que puede ser un líder político importante -y me remito a una figura como la de Togliatti-, sea al propio tiempo un gran teórico, entonces se requiere inventar una forma, que será preciso implantar primero dentro del movimiento radical y del movimiento obrero. Por esa razón empleo el término *brain trust* (equipo de cerebros) sin pretender supervalorar la terminología. Con ello quiero decir tan sólo que ha surgido un nuevo principio organizador, a saber: una dualidad y una interacción de teoría y práctica, que ya no se reúne en una sola persona -o lo hace a lo sumo una vez, por casualidad- y que hoy, por el solo hecho de la extraordinaria amplitud de las tareas a realizar, solamente puede resolverse de esta manera dualista.

Citaré un ejemplo, tomando de nuevo como base a Lenin. A principios de los años veinte, lo que Lenin sabía sobre el movimiento colonial era del todo suficiente para establecer con la mayor corrección la postura propagandística de los partidos comunistas con respecto al movimiento anticolonialista. Hoy día, cuando en esta lucha de liberación existen en cada país, ya se trate de Ghana, de Zambia o de cualquier otro, problemas económicos y políticos específicos, no hay ser humano, así fuera tan valioso como Marx o Lenin, capaz de resolver todas estas cuestiones.

Comprenderá usted por qué hago tanto hincapié en este problema del *brain trust* en cuanto forma organizadora y por qué me interesa subrayar que, si hay un estrato incapaz en este sentido, ése es la burocracia, tanto estatal como obrera. Estos estratos están acostumbrados a la manipulación, y en ellos se excluye automáticamente la posibilidad de considerar algo de forma no prejujuada, científica. Esto es de la mayor importancia para el ala intelectual del movimiento con que estamos soñando aquí usted y yo. Porque este movimiento intelectual puede ser, por una parte, el punto a través del cual se insuffle desde fuera al movimiento obrero el nuevo movimiento revolucionario, y, por otra, puede preparar a un amplio grupo de los mencionados *brain trusts*; y puede ser que el *brain trust* actual no consista más que en que alguien escriba un buen libro sobre Egipto o Siria que ejerza una influencia, indirecta incluso, sobre la política anticolonialista del partido francés o inglés.

No sé si se dará usted cuenta de lo que quiero decir cuando hablo de que la intelectualidad de nuestros días tiene una gran misión que cumplir. Y si nuestro movimiento

empieza a comprender que una polémica justa contra -pongamos por caso- la manipuladora teoría del conocimiento del neopositivismo puede ser algo que tenga grandes consecuencias políticas para dentro de veinte años, podremos sacar a una parte, la mejor acaso, de la intelectualidad de ese mal academicismo. Me refiero al academicismo del que antes habló usted; y tenía mucha razón cuando dijo que la escuela de Frankfurt produce una especie de academicismo interesante - si es lícito expresarse así- o academicismo secesionista.

ABENDROTH: —No quisiera que me entendiese usted mal; creo que para la intelectualidad joven de la República Federal Alemana, por ejemplo, la escuela de Frankfurt, con todas sus contradicciones, es algo provechoso.

LUKÁCS: —Contradicciones en el sentido de que en ella se puede aprender algo; pero si se quiere aprender algo hay que separarse de la escuela de Frankfurt.

ABENDROTH: —Sí, pero es preciso señalar que en la primera fase se suele pasar por Frankfurt. Para toda una generación de estudiantes socialistas, Frankfurt ha sido un punto de transición, acaso uno de los más importantes en este aspecto...

LUKÁCS: —No voy a negarlo; y personalmente lo único que puedo decir es que no me arrepiento en absoluto de haber tenido como primeros maestros en Sociología a Simmel y Max Weber en lugar de a Kautsky. Y no sé si no se podría decir hoy que constituyó una circunstancia favorable por lo que a mí respeta.

ABENDROTH: —Sí, pero no debe olvidar que, para usted, el Kautsky tardío tuvo un valor decisivo. A este respecto, el Kautsky de la primera fase aún jugaba un papel positivo.

LUKÁCS: —¡Ah, claro! No pretendo convertir en ley evolutiva mi propia biografía, nada más lejos de mi intención. Tan sólo quería reforzar su argumento de que los estudiantes pueden pasar perfectamente sus primeros años en Frankfurt, pero luego tienen que salir de allí.

ABENDROTH: —Comparto su opinión, pero el problema estratégico sigue en pie. Su idea del *brain trust* es también, a mi entender, una de las claves decisivas para la resolución del problema; y lo mismo pensamos de las fuerzas progresivas socialistas de la República Federal Alemana, por ejemplo, con la única diferencia de que para nosotros, ciudadanos alemanes, la tarea tiene una tremenda dificultad, que no se da en igual medida en los otros países del mundo occidental, en los cuales existen movimientos obreros que realmente funcionan. Ni siquiera recurriría al ejemplo del Partido Comunista de Italia o, con ciertas pequeñas contradicciones, del de Francia.

Pero pensemos, por ejemplo, en el Partido Socialista Popular de Dinamarca u otros similares. Ya se sabe que en Alemania la única posibilidad inmediata que se ofrece para el tal *brain trust* que haya de formarse es la de cocerse en su propia salsa; y el problema estratégico decisivo consiste en poner en comunicación a un brain trust, que -por así decir- se forma espontáneamente, con las organizaciones obreras que todavía subsisten, con los sindicatos. Mas tampoco basta con eso, mientras aquél no tenga radicación política.

LUKÁCS: —Ahí soy de la opinión de que, si tal movimiento llegara a surgir también en Alemania, jamás debería olvidar la liquidación espiritual de la vieja Alemania, a la cual pertenece, por supuesto, la socialdemocracia. Porque en Alemania hay una incesante crítica del comunismo; sin embargo, de la problemática de la socialdemocracia alemana antes de 1914 y de los acontecimientos que hicieron que no fuera casual ese 1914, se habla extraordinariamente poco.

ABENDROTH: —No tan poco como se figura usted. Pues incluso entre la intelectualidad burguesa ocurre que algunos historiadores comienzan, de momento en forma de estudio positivista de documentos, si usted quiere, a extraer enseñanzas nuevas de ello. Me permito recordar el caso de Fritz Fischer y su exposición de las metas bélicas imperialistas del Imperio alemán en la primera guerra mundial, exposición que señala el fracaso del Partido Socialdemócrata Alemán.

LUKÁCS: —Ah, sí, ése es el precursor del asunto, y demuestra que estamos con los pies en la realidad y que no se puede hablar aquí de que nos hayamos inventado una falsa ideología para la vieja socialdemocracia alemana, sino que existe verdaderamente un movimiento. Yo creo que es cosa de llamar la atención —y siempre lo intento— sobre lo agudamente que vio y criticó esta situación Engels en 1890, en la crítica del Programa de Erfurt, donde habla de que una fresca, feliz, desenvuelta y alegre actitud ha de introducirse en el socialismo. Es decir, ya en 1890 había visto Engels este problema; y si se busca el nexo con el movimiento obrero, no hay más remedio que hacerse consciente, una y otra vez, de estos problemas.

ABENDROTH: —Sí, sin duda alguna; pero insisto en que el programa estratégico general, aunque insinuado, no queda resuelto por la idea del brain trust. Pues tras ello vuelve a alzarse —con la mayor nitidez y exacerbado, diríamos, en la situación de la Alemania Federal, pero paralelamente también en los restantes países capitalistas de Europa, aunque no en forma tan acusada, otro considerable obstáculo: Antes ha señalado usted, muy oportunamente, el ánimo anticomunista que, si bien está remitiendo, aún domina de modo capital la situación de mi país. En realidad, no debemos olvidar que los aspectos negativos de la dictadura stalinista, brutal y bárbaramente degenerada, surtieron una fuerte influencia sobre el movimiento obrero de los países capitalistas y, sobre todo, como es natural, en la República Federal Alemana; a causa de la realidad fáctica de la existencia de los dos Estados alemanes.

Por una parte está el problema material, esto es, un problema material referido a las grandes masas de la clase obrera y también a los asalariados universitarios; el problema material consistente en que el nivel de vida que se les pudo ofrecer a los asalariados de cualquier tipo en la República Federal, aun con todas las discrepancias, en virtud del mecanismo coyuntural de la reconstrucción —conseguido, todo hay que decirlo, por presiones de tipo sindical y en modo alguno por concesiones voluntarias que hiciera el capitalismo—, este nivel de vida fue, sin lugar a dudas, muy superior al que disfrutaron las agrupaciones paralelas en la República Democrática. Este problema, paliado pero no suprimido totalmente, aunque se observe en él una regresión a partir del auge económico de la R.D.A., podría ser ideologizado —de manera falsa, pero afortunada— por parte capitalista bajo la forma de la presunta superioridad de la economía capitalis-

ta sobre la socialista, desdeñando olímpicamente los datos históricos concretos del problema. Una de nuestras tareas ideológicas estriba en luchar contra ello.

LUKÁCS. —Sí, claro, y yo quisiera insistir en señalar la enorme trascendencia que podría tener la liquidación real del stalinismo en los países socialistas para los movimientos de los países capitalistas. Hasta ahora, asistimos al comienzo de un proceso -permitame que me exprese en términos bastos- de rectificación del stalinismo en forma de stalinismo.

No me canso de decir que estamos desmontando al stalinismo en forma stalinista; sin embargo, el desmantelamiento auténtico no se producirá hasta tanto no rompamos radicalmente con los métodos stalinistas. Sólo quiero añadir que es éste un proceso en el que no se pone todo el énfasis que haría falta. Le voy a citar dos ejemplos: en 1953 se liquidó en la Unión Soviética la policía política, en cuanto Estado dentro del Estado, y hubo que ejecutar a Beria para que pudiera realizarse tal liquidación.

En 1966, en Yugoslavia, bastó con destituir simplemente a Rankovic, quedando así suprimida la autonomía de esta organización a su mando. Tan sólo cuando se lleven a cabo enérgicamente estas medidas en todos los países socialistas se podrá hablar de liquidación real del stalinismo, al menos en este sentido. Ciertamente, habrá que cuidar también de hacer ver a las gentes que tampoco en Occidente se tiene demasiado en cuenta la organización secreta de la policía política, en cuanto Estado dentro del Estado, y que incluso se le tributa culto con las películas policiacas. Este Estado dentro del Estado perdura, a mi modo de ver, en los Estados Unidos de muy diversas maneras.

No es que tenga el mismo poder que -digamos- la NKWD del tiempo de los procesos de Moscú allá por los años treinta, pero hay ciertas cosas en América Latina, por ejemplo el asunto de Santo Domingo, etc., que constituyen iniciativas independientes de la organización secreta, en la misma medida en que lo fueron los grandes procesos de Moscú para la organización secreta stalinista...

ABENDROTH: —Y, si usted quiere, en Santo Domingo, aunque se trataba de un espacio mucho más limitado, con la misma barbarie por lo menos...

LUKÁCS: —Bueno, verá, esto lo saco a colación aquí de manera completamente epistémica; porque en el problema de la lucha antimanipulatoria entra no sólo el aspecto de la manipulación del consumo, sino también esta forma de manipulación de la política, con lo que el pretendido democratismo, por ejemplo, de la política exterior de los Estados Unidos cesa en muchas ocasiones de tener una dirección democrática.

Esto se puede observar con gran exactitud en el asunto Kennedy en relación con Cuba, ya que Kennedy libró una lucha ininterrumpida contra la intromisión ilegal de las organizaciones secretas, mientras que hoy, bajo el régimen johnsoniano, la influencia de la organización secreta y de la burocracia militar es incomparablemente mayor que bajo Kennedy. Aquí se demuestra que los problemas de la manipulación influyen asimismo sobre la política de alto nivel. Y aquí tenemos ya, a mi juicio, una de las tareas de la intelectualidad occidental, consistente no sólo en continuar la tradición koestleriana de lucha contra la NKWD en la Unión Soviética, para sacar de ello un esquema, sino en demostrar que no sólo existe allí, sino que también se da en otros países con

otras varias formas. El que tal sistema no haya llegado a desarrollarse hoy en la República Federal con tal grado de poder depende en parte de ciertas explosiones de la opinión pública. Creo que si cuando el asunto del semanario *Der Spiegel* no hubiera estallado la opinión pública, dando lugar a la caída del ministro Strauss, en Alemania, en el aspecto político, habría un sistema McCarthy moderado.

ABENDROTH: —Yo creo que no sería tan moderado...

LUKÁCS: —En fin, creo que entiende usted a qué me refiero; es decir, que sería necesario denunciar ciertos rasgos de los sistemas manipulatorios y sus peligrosas consecuencias. Se llegaría así a ciertas conclusiones que podrían conmover incluso la vida general de la República Federal. Pienso, por ejemplo, en una cuestión que sólo conozco por ciertos casos aislados, sin poder enjuiciarla globalmente; esto es, en la praxis judicial de la República Federal Alemana, donde el veredicto del juez y el informe de un experto se convierten en fetiche, con lo que la revisión de sentencias erradas, a todas luces erradas, se dificulta notablemente. Sin duda conoce usted esta materia muy al detalle, mejor que yo; pero de todos modos tengo la impresión de que es necesario luchar contra tales cosas como, en el fondo, sólo lo hace hoy en Alemania el semanario *Der Spiegel*, al menos en casos aislados, aunque puede que no siempre, con la consecuencia que sería de desear.

Tocamos con ello un punto que afecta de manera inmediata a la vida de muchas personas. Es éste un problema manipulatorio muy apropiado para desencadenar movimientos de masas. No es casual que en la sociedad burguesa las sentencias erradas dieran lugar ya en otros tiempos al desencadenamiento de movimientos de masas, y pienso en el asunto Dreyfus como ejemplo más sonado.

La eficacia de tal desencadenamiento la vemos, por ejemplo -en el ámbito literario-, en la novela, a fin de cuentas muy útil, de Arnold Zweig sobre el sargento Grisca, en la que se ponen en evidencia determinados aspectos del aparato burocrático alemán con motivo de una sentencia judicial. Y estimo que la cara seudodemocrática de la República Federal podría evidenciarse mediante buenos análisis de ciertas sentencias o denegaciones de revisión, etc., de manera más patente que en muchas cuestiones políticas; y tengo la impresión de que se dan al respecto en la República Federal muchas más injusticias de las que la prensa publica y de las que anota la opinión pública. No sé qué piensa usted sobre ello...

ABENDROTH: —Estoy plenamente de acuerdo con usted en esto. Por supuesto que suceden muchas más cosas siniestras de las que llegan a conocimiento de la opinión pública. Como usted sabrá, la primera posibilidad de crítica fue proporcionada por la praxis del proceso político, mientras que, probablemente, este problema se haría más evidente a las masas si se incluyesen aquí procesos de otra índole.

Mas se nos plantea con este motivo un problema de carácter muy general, problema que, para mi criterio, es importante no sólo en la República Federal, sino en todas las sociedades del mismo estilo. Se trata de que la defensa contra tales tendencias es, de primera intención, tan sólo formalmente democrática. El cometido estriba en pasar de la defensa pasiva de los derechos democráticos -de los derechos democráticos burgueses, en principio- a la ofensiva de la lucha contra la manipulación.

LUKÁCS: —De acuerdo, pero me interesa puntualizar aquí el hecho específicamente alemán de que el experto que ha sido nombrado como tal por un tribunal representa a priori al sacrosanto Estado y no está expresando una opinión científica susceptible de discusión. De esta manera se llega a un veredicto autoritario, y quien protesta contra él se convierte automáticamente en un mal ciudadano.

No sé, tengo mala memoria para los nombres, pero en algún lugar de Renania hubo hace poco un proceso de esta índole contra una persona de indudable espíritu polemista, a la cual se encerró sencillamente en el manicomio durante una temporada por haberse cruzado en un homicidio, y aunque más tarde se demostró que las autoridades competentes habían realizado una investigación muy negligente sobre el asunto. El hecho de que un fiscal o juez que incurre en error esté representando al sacrosanto Estado, a la sacrosanta autoridad suprema, aun en sus errores, constituye lo que yo llamaría el fenómeno de adhesión al Estado autoritario genuinamente alemán; y existe una cierta tendencia a difuminar tales cosas, a no dejarlas llegar al público.

Creo que el movimiento contra la manipulación tendría un campo enorme en este sentido, pues se trata de algo que interesa a todo ser humano. Y no pienso tanto en la importancia del caso aislado como en el desenmascaramiento de los métodos con que procede el aparato judicial. En definitiva, creo que el ámbito de la lucha contra la manipulación es mucho más amplio de lo que pudiera pensarse en un primer momento

ABENDROTH: —Totalmente de acuerdo. Pero creo que este problema no sólo es específicamente alemán, si bien en la República Federal está agravado por dos factores, a saber: la tradición del Estado autoritario, por una parte, y la identidad del estrato judicial del Tercer Reich y el de la República Federal, por la otra. Problemas de este tipo se dan en todas las sociedades burguesas.

LUKÁCS: —De ello no me cabe la menor duda. No es casualidad el que el mayor escándalo de este tipo estallase con motivo del asunto Dreyfus; y quisiera añadir que estoy persuadido de que por aquel tiempo se dieron veinte asuntos Dreyfus en Alemania sin que hubiese gallo que los pregonara. Así, pues, el asunto Dreyfus no sólo revela que se trata en tales casos de cuestiones generales, sino que el estallido del asunto Dreyfus pone de relieve la diferencia existente entre Alemania y Francia.

ABENDROTH: —Si considera usted, por ejemplo, la situación de los Estados Unidos, donde se dan procesos y similares con un más pronunciado acento inmediato sobre lo político, nos vemos ante los mismos problemas, aunque no hayan conseguido nada los movimientos desencadenados contra ellos.

LUKÁCS: —Bien, sin duda, no se lo discuto. Pienso simplemente que no debemos restringir el terreno de la lucha contra la manipulación a los meros problemas del empleo de los ratos de ocio en sentido estricto ni a las manipulaciones en el plano de los negocios, sino más bien ver cómo esta técnica de la manipulación, que en cierta medida es herencia de tiempos anteriores, ha sido transformada para que cruce la vida entera de cada ser humano; de ahí el problema de que podemos contar con determinados sentimientos de desazón, de desagrado, en capas mucho más amplias, es decir, que abarcaremos a estas capas inmediatamente.

ABENDROTH: —Bien, pero aquí el problema fundamental -y me alegra que podamos establecer una identidad de criterios- sigue siendo que, en esta lucha contra la estructura de la sociedad capitalista en su fase tardía, de lo que se trata es de defender y cimentar los derechos del individuo, así como los derechos de participación del individuo, derechos que son democráticos.

Y surge ahora una cuestión de carácter general, a saber: la reflexión de que, aunque la legalidad del Estado burgués capitalista resulta ampliamente manipulada en cuanto a legalidad democrática, la cimentación, el desarrollo y el impulso sobre la base de estos derechos democráticos puede tal vez convertirse aun dentro del Estado burgués, en inmediato viraje que señale la transformación de la sociedad burguesa en socialista.

Y ello en gran medida en virtud de que la sociedad burguesa, la sociedad capitalista, incluida su forma tardía, concede ciertamente estos derechos, intentando utilizarlos como medios de integración a su favor, aunque luego, llegado el caso, si determinados problemas se agudizan no sólo los invalida manipulatoriamente, sino que puede incluso deshacerse de ellos.

LUKÁCS: —Este es un problema que también se nos presenta ininterrumpidamente en la liquidación del stalinismo; o sea, el de la diferencia entre una situación revolucionaria y la situación de una sociedad consolidada. No cabe duda de que para una situación revolucionaria vale la réplica de Lenin cuando Gorki se quejó de que en algún lugar de provincias se había cometido cierta injusticia. Lenin le dijo, sonriendo: «Cuando las gentes se zarandean en la taberna, ¿quién puede determinar qué bofetada era conveniente y cuál era ya innecesaria?» Esto suena un tanto cínico, pero Lenin no lo dijo con tal intención. Cuando se trate de una lucha a vida o muerte, de ser o no ser, ciertas cosas que en circunstancias normales serían imprescindibles -cuya forma legal es el acta del habeas corpus inglesa-, pueden ser deliberadamente desdeñadas por la clase que lucha por su existencia. Otra cosa es que Stalin extendiera tal sistema de atropello a períodos en que era absolutamente superfluo: Los trotskistas y bujarinistas estaban ya derrotados en el plano político cuando se celebraron los grandes procesos, a los cuales se puede aplicar la frase de Talleyrand: «C'est plus qu'un crime, c'est une faute».

De momento, nos encontramos en una situación relativamente consolidada, por lo que es del todo válido lo que usted dice. Pero hay que comprender, claro está, que esto cambia en el momento en que hay peligro de vida o muerte. Ahora se trata de subrayar muy radicalmente el cometido de tal movimiento contra la manipulación, máxime cuando la burguesía, y sobre todo la burguesía alemana, aunque también la americana, muestra una gran inclinación a transformar aquellas situaciones, en las que todavía no corre peligro su existencia, en períodos de opresión, mediante la consigna «La patria está en peligro».

Cuando hablé antes de la praxis judicial, omití decir que también desempeña un papel muy importante el hecho de que para ella no se trata de averiguar los hechos reales, sino de consolidar la autoridad del tribunal. Vuelven a surgir aquí problemas en los que, mediante un tratamiento histórico concreto de las cuestiones, podemos lograr la aproximación al ser humano...

ABENDROTH: —...De aquí se explica actualmente en nuestro caso, en la República Federal Alemana de hoy (pero en una larga serie de otros Estados los problemas son paralelos al nuestro), la lucha de defensa de la Ley Fundamental contra la legislación de excepción, en cuya lucha se logró establecer un amplio frente unido.

LUKÁCS: —En realidad, esa legislación de excepción no es otra cosa que la preparación jurídica para la total supresión de los derechos y libertades democráticos, de los que la burguesía abusa. Porque no debe usted olvidar -y ello constituye un rasgo importante de la evolución alemana- que Bismarck supo asimilarse con suma habilidad ciertas formas democráticas de Occidente...

ABENDROTH: —El sufragio igual para la dieta de la Confederación del Norte, en 1867...

LUKÁCS: —...el sufragio igual, sí, pero al mismo tiempo se las arregló para que quedasen totalmente sin efecto en Alemania. Insistimos en este aspecto de principio, a saber: que se trata de una lucha por la democracia de facto y no por la democracia sobre el papel, porque una democracia tal, una democracia sobre el papel, existe hoy, por así decir, en todo el mundo. Aun en tiempos de Stalin existía, sobre el papel, el sufragio secreto y todo lo que usted quiera. La consigna efectiva, el punto de cristalización, debe ser hoy el transformar esa democracia sobre el papel que se da por doquier en una democracia de facto.

ABENDROTH: —Exactamente. Y a nosotros, en la República Federal Alemana, se nos presenta de momento la necesidad concreta de conjugar nuestra lucha por la defensa de la Ley Fundamental contra la legislación de excepción con la lucha de los sindicatos por la cogestión, esto es, por la extensión de la democracia de la empresa. Por supuesto que ambas cosas guardan entre sí una relación objetiva, y es nuestra tarea hallar el común denominador para ambas y formar, justamente con ello, el núcleo estabilizador a partir del cual se pueda asociar el problema, relativamente popular, de la defensa de la Ley Fundamental con el problema general de la democratización de la sociedad y con ello la transición hacia el socialismo.

LUKÁCS: —Verá usted: una democracia de facto sólo se puede defender en casos particulares. Porque todo el mundo ha de estar de acuerdo con la consigna general de esa democracia de facto; desde Adenauer hasta Wehner no creo que haya una sola persona que dijera: Voy a suprimir la democracia de facto. Antes bien, dirá que con las leyes de excepción aspira a robustecer la democracia de facto. Así, pues, no se trata de dar una consigna general, sino de poner de relieve esta contradicción en la vida de cada persona.

ABENDROTH: —Pero aquí se nos revela ya otra cara del problema. En realidad, esta lucha por transformar la democracia sobre el papel -que la sociedad burguesa concede en apariencia- en democracia real, que dé vida a los derechos democráticos para una amplia masa y emancipe a las masas incluso culturalmente, tornándolas así capaces de autogestión, esta lucha no es otra cosa que la lucha por la transformación de las formas sociales del capitalismo tardío en condiciones de vida socialistas.

LUKÁCS: —Claro que sí, y en ello justamente estriba el interesante problema a cuyo esclarecimiento tanto puede contribuir la sociología. Pues, a mi entender, la gran Revolución francesa planteó la oposición entre sociedad capitalista liberal y sociedad democrática, oposición que antes sólo se intuía. Y a principios del siglo XIX parecía que el ideal de la burguesía, es decir, el capitalismo liberal, se veía amenazado de manera creciente por la democracia, extendiéndose entonces un pesimismo que puede usted estudiar inmejorablemente en teóricos tan eminentes como Tocqueville o John Stuart Mill.

Por otra parte -y ahí está, según creo, su importancia internacional-, aparece la crítica democrática rusa: Belinski, Chernishevski y Dobroliubov. Estos defendieron la otra vertiente de modo muy resuelto. Sucede, sin embargo, que esta lucha, en cierto modo, se ha acallado. Esta necesidad de una democracia real como requisito previo del socialismo ha sido insuficientemente postulada por la socialdemocracia.

A propósito de tal relación, me parece que se infravalora en nuestros días el aspecto positivo de la influencia de Jaurès. Con el desarrollo de la sociología moderna se torna posible de mil diversas maneras una manipulación técnica en la ideología burguesa y, sobre la base de la manipulación, una reconciliación del liberalismo y la democracia. Tal reconciliación cesa en el momento en que la democracia deja de ser democracia manipulada. Y yo creo que una exposición justa y correcta del problema, en el contexto de las luchas de clases del siglo XIX, puede contribuir en gran medida a persuadir nuevamente a determinadas capas intelectuales. Hay que acabar con el desprecio, tan de moda durante mucho tiempo, hacia el siglo XIX. También Marx pertenece al siglo XIX, aparte de que, sin una historia del siglo XIX, nuestra causa se queda totalmente en el aire. Cuando decimos que la manipulación se ha dado a causa del desarrollo técnico, se supone que para poder luchar contra la manipulación tendríamos que enfrentarnos, en calidad de antimaquinistas, con el progreso técnico. Mas si percibimos que tal evolución no supone sino el punto final de una gran evolución de la sociedad global, nacida de las contradicciones de la gran Revolución francesa, la posición resultante de cara a todas estas cuestiones es muy otra. Tal tratamiento de la historia de los movimientos sociales y de la historia de las ciencias de la sociedad sería una tarea de suma importancia.

ABENDROTH: —Sí. Y no es casualidad el que se empleen las tendencias neopositivistas de la sociología -y dicho sea de paso- también sus modelos paralelos matemáticos en economía, para deshistorizar los problemas, que es lo mismo que encubrirlos.

LUKÁCS: —¡Evidente!

ABENDROTH: —Este es el aspecto metodológico de la cuestión, y coincido plenamente con usted en que en ello estriba uno de nuestros cometidos capitales, en cuanto científicos y también en cuanto transmisores de los resultados de la labor científica al seno de la sociedad. Pero este asunto tiene además una cara política de gran actualidad. El atraso cuasi bárbaro de la sociedad rusa anterior a la gran Revolución de Octubre determinó que la Revolución rusa atravesara de manera no contingente, bajo la forma del craso stalinismo, una fase ciertamente evitable, pero de cualquier modo determinada por condiciones objetivas; y lo hizo obligada -por así decir- por la necesidad de re-

solventar el problema de la acumulación originaria, de la superación del analfabetismo y de la educación para la disciplina de trabajo industrial sin capitalismo.

LUKÁCS: —Admito sustancialmente lo que acaba usted de decir. Pero la cuestión está en que, independientemente de ello, se originó de ahí una deformación teórica y, también independientemente, en que la liquidación del stalinismo ha de ayudar de alguna manera a los movimientos europeos y americanos. Por ello es un deber para los movimientos marxistas occidentales arrojar luz, tanto en la teoría como en la historia, sobre estos hechos. Pues ya anteriormente se tendía a deformar por entero los problemas con verdaderas nimiedades.

Me permitirá usted que aporte un pequeño ejemplo procedente de la praxis de Marx. Marx criticó a James Mill porque éste consideraba en cierto modo la venta de mercancías como movimiento elemental hacia el capitalismo; si tomáramos la fórmula M-D (Mercancía-Dinero) como fórmula aislada, resultaría que Mill habría analizado correctamente que toda compra es una venta y toda venta una compra, de lo que se seguiría necesariamente la armonía entre compra y venta. En su polémica, Marx substituyó MD por M-D-M (Mercancía-Dinero-Mercancía), de donde se desprende la desagradable conclusión de que, cuando alguien ha recibido dinero a cambio de una mercancía, ello no supone forzosamente que tenga que adquirir con él otra nueva mercancía. M-D lleva, así, a una conclusión dialéctica. Bien, he citado este ejemplo con un valor puramente metodológico.

Estoy convencido de que si se practica un análisis auténtico de las verdades económicas, las sociológicas y las llamadas «de dominio común» de nuestros días, se llega a toda una serie de cosas a las que, mutatis mutandis, puede aplicarse tal esquema; y también a que un movimiento en la dirección que pensamos usted y yo tendrá que llevar a cabo una labor teórica inmensa para fundamentar -por así decir- las tareas prácticas. Recuerde cómo llegó a convertirse en caricatura la concepción del partidismo. La conjugación, ontológicamente necesaria, de la asimilación mental de la realidad y la praxis, que en Lenin no sólo significaba un acrecentamiento de la responsabilidad humana, sino también un incremento de la objetividad en el terreno del conocimiento, se vio reemplazada por la manipulación de todos los enunciados mediante un control burocrático.

Nada de extraño tiene que la fe en la capacidad de orientación vital de la teoría marxista, de la praxis socialista, de las personas descontentas del capitalismo sufriese fuertes sacudidas. Sólo un ajuste de cuentas radical y universal, tanto teórico como práctico, con todos los métodos stalinistas podrá restablecer tal confianza. Esto no contradice mi anterior afirmación de que tenemos que incitar a las personas a la superación de las manipulaciones; pero esta apelación sólo tendrá efecto cuando seamos capaces de demostrar teóricamente que no se trata aquí del curso fatal de un proceso económico o técnicoeconómico, sino que lo que tiene lugar es un proceso manipulado por una clase determinada en una forma determinada, partiendo esta manipulación de axiomas determinados que, si se les considera atentamente, resultan no ser tales. Por eso he citado el caso de James Mill, dado que en él se presenta la cuestión de forma fácilmente inteligible. Estoy convencido de que nuestra economía y nuestra sociología están llenas de

casos así y de que la crítica teórica y el análisis histórico pueden prestar aquí servicios extraordinarios.

ABENDROTH: —Para ello tendremos que comenzar por problemas muy concretos, por ejemplo, el problema de la democracia. Percibimos, por ejemplo, la importancia del análisis teórico al ocuparnos de la ideología del totalitarismo, que fue elaborada por las clases dirigentes de Occidente sin respeto alguno por el fondo histórico y que, en su interés clasista, identifica de plano al stalinismo con el fascismo. Pero aquí vuelve a revelarse otro punto, a saber: que la teoría -que tenemos que formular con exactitud-científica, y también histórica, sólo se convierte en violencia que se adueña de las masas cuando responde a una necesidad práctica, así como a la capacidad de conocimiento práctico de las masas a las que apela. Justamente aquí tenemos una cara del problema de la democracia. Podríamos extraer una de las más importantes ayudas para nuestra lucha actual de la fórmula que se traduce en realidad.

LUKÁCS: —En esto comparto su opinión, pero quiero señalar aún una interrelación estructural entre teoría y praxis. Si nos limitáramos a soñar dónde podríamos hallar ese caso especial, capaz de conmover inmediatamente a las masas, jamás lo encontraríamos. Si ponemos en marcha una investigación científica de envergadura y se nos presentan treinta, cuarenta, cincuenta problemas de esa índole, habrá uno entre los cincuenta que nos permitirá llegar a las masas.

Totalmente ilusoria es, a mi parecer, la idea de que con sólo echar un simple vistazo a la economía nos tropezaremos con el problema que transforme el malestar de las masas en praxis. Tenemos que desplegar una acción científica a lo largo y a lo ancho para que pueda surgir de nuestras filas, o de otras que no sean las nuestras, el político que sepa darse cuenta de que la crítica número 37 es apta para poner a las masas en movimiento y que sea capaz a la vez de derivar de ello el correspondiente comportamiento político.

La consigna motriz tiene que surgir de la cooperación entre ciencia y vida, esto es, del proceso económico. Porque no olvide usted que ninguna de las consignas con las que Lenin derribó al capitalismo ruso eran consignas socialistas. Dar fin inmediatamente a la guerra no es una consigna socialista, y tampoco lo es la del reparto de tierras. Pero Lenin tenía que ser un teórico de extraordinaria amplitud de miras para hallar estos momentos entre los momentos de una crítica de la sociedad capitalista semifeudal.

También la teoría trabaja en este aspecto pródigamente, ya que es muchísimo lo que sucede en su campo; y la historia demuestra sin cesar que una parte determinada de la labor teórica se torna en el momento en que la cosa hace explosión. Es interesante ver cómo teorías puramente científicas -como las de Galileo y, unos siglos después, las de Darwin dan lugar a -cómo expresarlo- una explosión «semipolítica». Por eso creo que para la praxis es requisito indispensable una labor teórica extraordinariamente dilatada y que profundice muchísimo. Ninguno de los que reflexionamos sobre tales problemas podemos saber a ciencia cierta cuál será la consigna que haga estallar la resistencia contra la manipulación. Tenemos que limitarnos a hacer pronósticos, a intentar acercarnos a las masas los resultados de nuestras investigaciones. Qué consigna se elija en su momento es cosa que, en principio, no podemos decidir por anticipado.

ABENDROTH: —Comparto totalmente su opinión. Pero tal problemática entraña una enorme dificultad. Es cierto que en los países socialistas se da, pese a la fase degenerativa del stalinismo, la base social para una labor intelectual amplia, por más deformada que pueda estar. La capacidad intelectual se puede liberar para su dedicación a una labor crítica, teórica. Pero justamente en los países socialistas falta a menudo, a causa de los residuos stalinistas y de la restricción a los propios problemas, la base intelectual para resolver estas cuestiones.

En los países capitalistas pasa lo contrario, y donde más se acusa esto es en la República Federal Alemana. La base social para una actividad intelectual crítica, en cuanto actividad puramente teórica, es extraordinariamente exigua y sólo se consigue por casualidad. En nuestro país, la cosa es más grave aún que en los Estados Unidos.

LUKÁCS: —Lo admito sin reservas, pero no olvide usted que tal situación es en cierto modo característica de todo capitalismo. Fíjese, por ejemplo, en la exposición que hace Balzac de la Francia de su tiempo en *Las ilusiones perdidas*. Allí, el pequeño grupo en torno a la figura del propio Balzac era un grupo solitario, aislado en medio de la corrupción, tan magistralmente descrita por Balzac, un asunto de la prensa y la literatura; es decir, que también allí surge una especie de manipulación sobre la base del capitalismo de entonces, aunque, por supuesto, de manera distinta de la actual. Recuerde usted los tres artículos que sobre la mencionada novela escribió Lucien du Rubanpré en periódicos diversos:..

ABENDROTH: —Se me ocurren al respecto muchos ejemplos, procedentes de situaciones de la República Federal...

LUKÁCS: —Evidente que sí... Creo que no se ha de perder nunca de vista que el capitalismo manipulador es una forma nueva especial del capitalismo; pero es justamente eso, una forma del capitalismo. Es, desde luego, una tontería imaginarse que nos hallamos ante una situación totalmente nueva y que el siglo XIX fue un idílico reino de la libertad o yo no sé qué más. No me considere usted un dogmático de la ciencia si le digo que la expansión de las investigaciones científicas ha de constituir sin duda el punto de partida para un desarrollo anticapitalista. Habría que trabajar en Alemania -en parte se está haciendo ya- para que se conocieran los resultados obtenidos en otros países. Me refiero, por ejemplo, a los ensayos extraordinariamente interesantes del americano C. Wright Mills, por desgracia fallecido, quien tiene pasajes de crítica de la manipulación americana de un valor enorme.

ABENDROTH: —Y lo más interesante de C. Wright Mills es que comienza su crítica partiendo, en su primera fase, del conocimiento de Max Weber, pero no de Marx, para acabar dando con el problema verdadero a través de su propia actividad crítica.

LUKÁCS: —Sí, y ahora parece -o me lo parece a mí- que en América, en los Estados Unidos, está surgiendo de manera espontánea un cierto interés por el marxismo; por eso vuelve a tener máxima importancia que estos movimientos, muy débiles en todos los países, tengan que pensar en un nexo internacional. Sería preciso que los mejores estudios que se hacen en todas partes, tanto en los países capitalistas que en los socialistas, se tradujeran al alemán. Al hablar antes del brain trust quería decir, en realidad, que es requisito indispensable el apoyo general que le pueda prestar al movimiento una

ciencia interesada en mostrar la realidad tal cual es. Si no se apoya en una ciencia nueva y si no efectúa una crítica de la ciencia antigua, que abarque desde la filosofía hasta todas las restantes disciplinas, el movimiento no podrá quebrar el aislamiento actual.

ABENDROTH: —Soy de su parecer, pero convendría que tomáramos en cuenta las dificultades que para ello existen. La necesidad de la internacionalización, del contacto espiritual por así decir entre todos los atisbos que vayan en esta dirección, es tanto mayor si partimos de que nos hallamos ante dificultades mucho más considerables que las que conocieron, por ejemplo, aquellos círculos de intelectuales que, seguidores de Marx y Engels, se apoyaban, en tiempos de la Primera Internacional, y a comienzos de la segunda, en el movimiento obrero que entonces se perfilaba. Porque hoy nos enfrentamos con problemas muchísimo más complicados y debemos asimilar un material mucho más vasto de lo que entonces era preciso.

LUKÁCS: —Todo eso es correcto, pero yo no compararía la posición histórica con la posición de Marx y Engels, pues no debe olvidar usted que cuando aparecieron en escena Marx y Engels ya se daban grandes huelgas en Francia y estaba el movimiento cartista en Inglaterra. En sustancia, hemos de comparar nuestra situación con aquella en que se encontraban a principios del siglo XIX Fourier, Sismondi o gentes por el estilo. Realmente, sólo podemos actuar si nos damos cuenta de que nos hallamos en una situación semejante y de que el camino que lleva en cierto modo -espero que comprenda usted lo que quiero decir- desde Fourier a Marx es, tanto teóricamente como por las repercusiones prácticas que entraña, todavía tarea del futuro.

En El 18 Brumario Marx comparaba el fulgor de la revolución burguesa con las revoluciones proletarias, para decir a continuación, más o menos, que la autocrítica es la esencia de la revolución proletaria y que las revoluciones proletarias, en una autocrítica cruelmente escrupulosa, retroceden hasta estadios anteriores y critican los errores de épocas pasadas. A mí me parece muy interesante que el stalinismo hiciera un enorme alarde de autocrítica, mientras que, en teoría, faltaba en ella totalmente, y tenía que faltar, justamente aquello que había dicho Marx sobre la autocrítica. Entenderá usted, sin duda, a dónde quiero ir a parar; es decir, que tenemos que llegar a cerciorarnos, pero sin ilusiones de ninguna clase, de cuál es el punto en que actualmente nos hallamos, para que así podamos realizar realmente lo que hoy cabe realizar realmente: Y que al hacerlo no debemos infravalorar en nuestros días -quisiera subrayar especialmente este «nuestros días»- la posible significación futura de los resultados teóricos que hoy no es posible aún acercar a las masas.

No creo que haya contradicción ninguna en decir, como yo lo hago, que tal movimiento antimanipulatorio, es decir, un movimiento pro-democracia verdadera, se puede condenar a sí mismo a la inoperancia mediante un pacifismo exagerado. Y que nunca se llegará a apreciar en demasía las posibilidades potenciales de los conocimientos teóricos.

En ocasión anterior hemos hablado, por ejemplo, de la influencia de movimientos religiosos todavía existentes en la actualidad, diciendo que es de todo punto imprescindible un esclarecimiento teórico, un esclarecimiento auténticamente filosófico, puesto que los fenómenos de crisis actuales no se pueden tomar simplemente al pie de la letra

en la teoría. Vuelvo a remitirme aquí al caso Garaudy-Teilhard de Chardin. Se trata de un ilusionismo que nada puede dar de sí, mientras que es absolutamente posible que una crítica correcta, un análisis verdaderamente filosófico de lo que, por ejemplo, está teniendo lugar dentro de la Iglesia protestante bajo el nombre de desmitologización, permita una gran influencia, primero sobre individuos aislados y luego sobre estratos enteros; y hoy tenemos la tarea de preparar un movimiento tal.

Entiéndame bien: con ello quiero decir que debemos asir todas las ocasiones que se nos presenten; pero por otro lado tampoco tenemos que infravalorar la importancia de la investigación puramente teórica sobre este movimiento, ni caer en el error de considerar esto como *quantité négligeable*. Por supuesto que no todos los obreros socialistas alemanes han leído todos los textos de Marx ni comprendido la teoría de la plusvalía en su conjunto; pero yo creo que el movimiento alemán y el francés y el italiano no habrían surgido jamás sin *El Capital*, y que hay aquí interrelaciones muy complicadas, y que también en ese movimiento con el que usted y yo juntos, yo diría soñamos, desempeña un papel inmenso la síntesis teórica de ideas

ABENDROTH. —Le agradezco a usted muy en especial la conclusión que saca. Pero, comoquiera que sea, se trata de llevar a la práctica ese gran sueño.

LUKÁCS: —Ciertamente, ciertamente...

ABENDROTH: —Y ello exige una labor intelectual inmensa. Una labor intelectual, sin embargo, que se asiente sobre la base de una continuidad con respecto a Marx y Engels y Lenin. Tenemos que crear una conciencia histórica de la propia identidad dentro de la no-identidad.

LUKÁCS: —Y también -y soy consciente de la dificultad que ello entraña- hay que despertar entre los intelectuales y en la gran masa una conciencia histórica, pues la manipulación, como muy bien expuso usted antes mediante el ejemplo de la conciencia trágica y fenómenos similares, impulsa una y otra vez a considerar a las circunstancias como una forma última de existencia ontológica, en tanto que la verdadera forma de existencia ontológica es el proceso. Si estudiamos el análisis de fenómeno y apariencia en Marx, lo esencial en el fenómeno resulta ser siempre el hecho de haber desaparecido en él el proceso. Marx expone repetidamente, en relación con el dinero y otros problemas, que los hombres manejan bien estos asuntos -hablando en términos actuales-, a pesar de que han transformado al proceso real en un estado de cosificación.

En todos estos esfuerzos nuestros hay una gran tarea consistente en descubrir primero en el ámbito de la teoría que todas estas circunstancialidades y cosificaciones no son sino meras formas de presentarse ciertos procesos reales.

De este modo iremos haciendo comprender paulatinamente a los hombres que deben vivir su propia vida como proceso histórico. Es cosa sumamente difícil, mas, como perspectiva futura, no la creo imposible.

Fin de la tercera conversación

Cuarta (y última) conversación

(Georg Lukács – Wolfgang Abendroth – Hans Heinz Holz)

Balance provisional

HOLZ: —Señor Lukács, en días precedentes hemos venido enfocando desde diversos ángulos algunos problemas que guardan relación con los fundamentos de sus concepciones filosóficas y que abarcan desde la fundamentación general de una ontología de la esencia de lo social hasta ciertos aspectos actuales de la realización de la historia en el presente político.

Se han tocado numerosas cuestiones fundamentales con tal ocasión; y al reunirnos hoy aquí por última vez, quizá no nos quede sino poner algunos acentos y puntualizar algunos aspectos ya insinuados en días anteriores pero que no llegaron a recibir un tratamiento exhaustivo. En las conversaciones que hemos mantenido me ha parecido importante una cuestión de la que he tomado una y otra vez conciencia como problema, a saber: la de cómo se haya de considerar en una imagen marxista de la historia, que trata de la necesidad objetiva en el proceso histórico, al mismo tiempo la problemática de la libertad por el lado subjetivo, esto es, la problemática de la posibilidad, del ámbito de la posibilidad objetiva por el lado del objeto social. Y creo que en sus posturas al respecto están dadas determinadas perspectivas y líneas directrices.

LUKÁCS: —Bien, yo creo que también a propósito de esta relación se ha de interpretar correctamente a Marx, es decir, de una manera ontológica. Veamos, yo entiendo que la gran dificultad consiste en que el marxismo describe, de un lado, ciertas líneas fundamentales del proceso histórico, diciendo de ellas que operan en un sentido deter-

minado, independientemente de aquello que desean o pretenden los hombres que actúan. De otro lado, constituye un rasgo esencial del marxismo el que las decisiones en forma de alternativa que se les plantean a las clases, a los pueblos y en determinadas circunstancias incluso a los individuos aislados, desempeñan un papel determinante en la historia. De ello puede surgir, por una parte, un voluntarismo, incluyendo en éste desde el voluntarismo anarquista hasta el voluntarismo burocrático que existió en el período stalinista y, por otra, un culto a la necesidad de tipo mecánico, mecanicista, que estuvo extraordinariamente difundido, por ejemplo., en la Segunda Internacional. A diferencia de los teóricos de este período, en los que encontramos, por ejemplo, en Plejánov una dualidad, una necesidad ineluctable de la economía, al par que una especie de situaciones de alternativa en la ideología, yo creo que aquí se puede ver un doble movimiento en la economía. Me parece que habrá observado usted en mis exposiciones de otros tiempos que a mi juicio la economía se constituye asimismo en virtud de asertos teleológicos de individuos, lo que lógicamente implica situaciones de alternativa en todo acto económico, bien se trate de resoluciones de índole tecnológica dentro del proceso de producción o bien de que una persona determinada compre este o aquel producto. Este margen de decisión traspasa toda la economía. Pues bien, creo poder comprobar por el estudio de la propia cuestión, y también por el estudio de Marx, que existen en la economía -por así decir- tres grandes complejos dinámicos que se han desarrollado ininterrumpidamente a lo largo de la evolución de la humanidad, independientemente de lo que hayan deseado los portadores de esta evolución. De primera intención, parecen ser muy elementales y simples.

El primer punto consiste en que la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre muestra una tendencia constante a la disminución. El hombre primitivo estaba de por vida ocupado en el problema de su propia reproducción física. Es evidente que, en relación con aquello, la reproducción de la mera existencia física supone hoy una parte mínima del trabajo que se realiza en una sociedad. Mas si se considera la historia, se verá que hay incisiones muy importantes en este proceso. Por ejemplo, los inicios del esclavismo como sustitución de la ejecución de los prisioneros de guerra o incluso del canibalismo se dan allí donde el esclavo está en condiciones de producir más de lo que resulta necesario para su propia reproducción. Antes habría sido plenamente insensato tener esclavos; de ahí que no se tuvieran. Pues bien, yo creo que, en este sentido, desde el paleolítico hasta nuestros días se aprecia un desarrollo dinámico ininterrumpido. Dejaremos en suspenso si este desarrollo es una evolución rectilínea o no. Sería, a mi entender, cuestión de determinismo histórico.

El segundo punto a considerar es que en el trabajo primitivo domina, como es natural, el dato de la naturaleza. Si pienso en la primitiva Edad de Piedra, resulta que el punto de partida del trabajo lo constituyen las piedras en el estado en que uno las encuentra. A partir de entonces tiene lugar una evolución en la cual se va socializando progresivamente el trabajo; la división del trabajo, consecuencia inmediata de éste, y todo lo que sobre ello pueda cimentarse. Es decir, las categorías sociales van formando un estrato cada vez más coherente, que se alza por cima de la existencia fisiológicamente dada del hombre y llega a modificarla. Recordará usted que Marx dijo en una ocasión, con gran acierto, que el hambre es el hambre; mas el hambre que se acalla con pescado

cocido y con ayuda de cuchillo y tenedor es algo muy diferente que el limitarse a desgarrar la carne cruda. Y es precisamente en la satisfacción de las necesidades más genuinamente fisiológicas —me refiero al comer y a la sexualidad— donde mejor se puede estudiar en qué gran medida se van socializando progresivamente —en un determinado sentido, se entiende— estas funciones humanas.

Marx llama a esto un retroceso de las barreras naturales. Y es muy necesaria la palabra «retroceso» aquí, puesto que la barrera natural no habrá de decaer jamás, simplemente por el hecho de que el ser humano es un animal determinado fisiológicamente. Pero nadie se atrevería a negar el hecho de tal evolución. Pienso en la evolución que separa al hombre que va a pie del avión actual. Está claro que tal proceso se produce en la humanidad con independencia, una vez más, de lo que se deseara. Porque hubo períodos muy importantes en los que muchas personas, y también las clases dominantes, quisieron detener la evolución, como es el caso de la Atenas tardía, de ciertos momentos de la Edad Media, del período de restauración que siguió a la Revolución francesa, etc. Pero justamente en este contexto es importante demostrar la imposibilidad de detener esta evolución y que, si no necesariamente en los problemas ideológicos de la superestructura, tiene lugar ciertamente en esta -por así decir- socialización real de la sociedad una evolución ininterrumpida.

El tercer punto que me interesa destacar, y que está estrechamente ligado a este segundo, es la integración cada vez más acusada de las sociedades homogéneas. Quiero decir que las tribus primitivas eran muy pequeñas y no hubieran podido subsistir de otro modo. Desde entonces, y pasando por Grecia, Roma, la Edad Media y demás, se da una evolución que ha llegado a crear en el mercado mundial los fundamentos económicos de una humanidad uniforme. Basta con pensar al respecto en que -tomando como ejemplo la Antigüedad- existió una gran cultura mediterránea que abarcaba desde el Oriente helenístico hasta Roma. Existía al mismo tiempo una cultura muy notable en China. Pero ambas, por así decir, nada tenían que ver entre sí, mientras que en la actualidad nada que ocurra en el más apartado rincón de Africa puede dejar de surtir, digamos una cierta influencia, aunque no siempre inmediatamente perceptible, sobre el trabajador alemán. Este proceso de integración tiene lugar ineluctablemente, y en esta relación se ve con suma claridad que las reacciones humanas ante ello no son en absoluto una consecuencia directa de la acción consciente de estas personas. No se trata de que los hombres hayan querido de alguna manera deliberada esta evolución, puesto que la unidad relativa, y tan sólo inicial, de Grecia se expresó mediante la lucha despiadada de las diversas ciudades-estado entre sí. Y el que las integraciones posteriores —piense usted en las integraciones que dan lugar a la formación de las naciones modernas, las cuales se logran mediante lucha sin cuartel contra el feudalismo y el particularismo feudal no fueron conscientes de sí mismas sino en fecha relativamente tardía, es hecho de sobra conocido. Para la Alemania actual es un rasgo de debilidad el que está lucha no se librara en Alemania con la misma energía que en Francia o Inglaterra. Y si considera usted hoy la uniformidad mundial existente, ésta consta de una suma de revoluciones y contrarrevoluciones; consta, por ejemplo, de la revuelta de los blancos contra los negros y de los negros contra los blancos en los Estados Unidos, no debiendo olvidarse a este respecto que en la época de menor integración, a saber: en

tiempos de la esclavitud indiscutida en el sur de los Estados Unidos, estos antagonismos distaban mucho de ser tan acusados como lo son hoy. Mas con la agudización de los antagonismos, el reflejo ideológico de éstos acaba por tornarse en el propio, inaplazable proceso de integración. Insisto en que no se trata del producto de una actividad uniforme de los seres humanos de la cual sean éstos plenamente conscientes en todo momento; no se trata de que los hombres aspiren, por ejemplo, a una humanidad uniforme similar á la que en ciertos períodos persiguieron determinadas corrientes de los estoicos de la época romana. Antes bien, lo que se produce es un proceso de integración ininterrumpido, el cual, como es lógico, también tiene sus paladines ideológicos. Mas, se trata de un proceso que se impone siempre bajo la forma de antagonismos acusados —que se exageran a medida que progresa esta integración—, aun en contra de la voluntad de los hombres. En mi opinión, desde un punto de vista económico objetivo se comprueba la existencia de estas tres grandes tendencias, las cuales pueden considerarse como necesarias. Es imputable al desarrollo histórico, el hecho de que a todas estas ineluctabilidades —que no pretendo derivar por vía de la lógica ni por otro medio—. Las vemos empíricamente en cuanto las tomamos como tales necesidades de orden económico. Ocurre ahora que existe una relación de tipo dialéctico entre esta esencia de la evolución económica y el mundo de los fenómenos; y empleo el término mundo de los fenómenos en el sentido hegeliano, según el cual se concibe al fenómeno como realidad, y no con el significado kantiano de acuerdo con el cual el fenómeno es algo producido por el hombre, a diferencia de la cosa en sí. En este mundo de los fenómenos existe un incesante tira y afloja y una interacción, pues al hablar de la esencia he prescindido de las muy diversas formas en las cuales se nos presenta la cosa, ocurriendo asimismo que el fenómeno puede ser también dentro de este proceso algo sumamente diverso.

Acudiendo a algo muy simple, piense, por ejemplo, en el antagonismo entre Atenas y Esparta en la Edad Antigua, piense en la evolución del capitalismo en Inglaterra y Francia. Así, pues, en la evolución del capitalismo está —digamos— bien claro que se trata de la misma evolución en lo que respecta al aspecto económico. Y sin embargo, y quisiera insistir en que sigamos ciñéndonos al terreno de la economía, el capitalismo inglés aniquiló por completo la propiedad parcelaria de la Yeomanry, que durante la Revolución inglesa, un siglo antes, había luchado por la revolución, mientras que la Revolución francesa cimentó un campesinado parcelario que, bien mirado, aún perdura.

A mi entender, pues, la ley de la ineluctabilidad del desarrollo capitalista asume en dos países capitalistas tan importantes como Inglaterra y Francia dos formas económicas —y vuelvo a insistir aquí sobre la importancia del término económico en esta relación— totalmente dispares, para no hablar de las formas ideológicas.

HOLZ: —Pero estas diferentes formas de manifestación persisten, de primer intento, como necesariamente fundadas.

LUKÁCS: —Ambas están fundamentadas de la misma manera, pero toda evolución de una entidad se da en la historia de modo concreto y único, por lo que al mismo tiempo y en la misma fase evolutiva adquiere fisonomías muy diversas en su manifestación.

Me parece que en este contexto debemos proceder a una diferenciación ontológica dentro de la economía, a saber: entre la parte de una necesidad esencial y el mundo de los fenómenos. Hegel dijo con gran acierto que la esencia es una forma en reposo del fenómeno. Yo vería en esta forma en reposo, formulada en términos de teoría del conocimiento, escondido, muy escondido en ella, algún resto del motor inmóvil de Aristóteles. De querer expresar esta cuestión en la terminología radical de la ontología, habría que decir que se trata de la inevitabilidad rectilínea del propio proceso, a diferencia de la abigarrada equivocidad de sus formas de manifestación.

HOLZ: —Dentro de las formas de manifestación se nos presenta también lo contingente.

LUKÁCS: —Por supuesto, y creo entender que se dan aquí las complicadísimas interacciones con la naturaleza, siendo otra vez aquí, como es lógico, el punto socioeconómico el dominante. Pues es la economía la que decide si una fuerza de la naturaleza, si un elemento natural, es de efecto promotor o más bien sirve de freno a la economía.

El que para la riqueza de un país sea de capital importancia o no el carbón, depende de la producción y no del carbón. El que un país sea rico o pobre no se determina a partir del carbón; el hecho de que tenga importancia el carbón está determinado por el grado de evolución económica y social en que se encuentre el país. Esto se puede comprobar hoy, cuando el carbón se está pasando de moda.

HOLZ: —Sí...

LUKÁCS: —Después de que el carbón dominó durante doscientos o trescientos años, la riqueza carbonífera cesa de constituir un elemento positivo en la economía y se convierte, como está ocurriendo en el Ruhr, más bien en un factor de inferioridad.

ABENDROTH: —Aquí quisiera aducir yo algo que es mitad objeción y mitad complemento a lo que acaba usted de decir. Los datos de la naturaleza pueden tener en los comienzos del proceso de socialización del ser humano una enorme importancia para su actividad productiva. Mas de la misma manera que la barrera natural retrocede de modo general por obra del trabajo productivo del hombre, y también la dependencia de la economía con respecto a los datos simples de la naturaleza, así ocurre aquí con respecto a la existencia de los yacimientos de carbón explotables. La existencia de cualesquiera reservas en la naturaleza, de carbón, pongamos por caso, podría y puede claramente servir de impulso para el desarrollo de un proceso concreto, a partir de las formas de manifestación de este proceso global constituido por la evolución de la socialización del hombre en virtud de su trabajo productivo...

LUKÁCS: —Desde luego...

ABENDROTH: —...para perder progresivamente importancia después. Así, pues, el predominio de la economía en este proceso es mucho menor en los comienzos del mismo que hacia el final del proceso.

LUKÁCS: —Mire, eso es posible; de todos modos, ocurre que fueron motivos económicos los que en un tiempo dieron su significación al carbón. Y vuelven a mediar razones económicas; hasta tal punto económicas que en sustancia no se trata del proble-

ma tecnológico, sino de la baratura del fuel-oil, que, desplaza a aquél. Desde el punto de vista tecnológico, se podría seguir haciendo funcionar a todas las fábricas con carbón; pero -y me es imposible citar cifras- comoquiera que el fuel-oil es un tanto por ciento más barato, eso basta para desplazar al carbón. Así, pues, sustancialmente no se da una pugna entre determinadas fuerzas de la naturaleza; son piezas de ajedrez que la economía de mercancía arrastra de un lado para otro. Lo barato barre a lo caro...

ABENDROTH: —Sin duda alguna, pero también aquí cuenta el factor de que la socialización del proceso de producción hace retroceder al elemento natural en cuanto condición de este proceso.

LUKÁCS: —Pero yo creo que si se analizasen las cosas, digamos la transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro, se encontraría, en suma, el mismo predominio de la economía que hoy. Y estoy de acuerdo con usted en que ello tendría lugar en una medida cuantitativamente aumentada. Y lo podemos observar igualmente en el terreno ideológico social, pues también aquí es desplazada la barrera de la naturaleza cada vez más; lo cual adopta luego formas sumamente aventureras, de modo que ciertos filósofos opinan que el espacio se ha reducido y el tiempo se ha hecho más veloz, etc. Todo esto no es sino una interpretación meramente ideológica del proceso.

Quisiera insistir ahora sobre el hecho de que este proceso irreversible tiene lugar en el mundo de los fenómenos de forma desigual, debiendo tenerse en cuenta que, a consecuencia del principio de la socialización, sobre este estrato económico se almacena una superestructura cada vez más grande. Me parece muy fácil de comprender que mientras un grupo humano restringido se dedica a consumir aquello que él mismo produce, se puede salir del paso ideológicamente con la tradición, con la rememoración de los ancestros, etc. Mas, si se llega a dar un tráfico de mercancías -lo cual ocurre forzosamente mediante una simple gradación cuantitativa-, primero en la periferia de las pequeñas comunidades y después penetrando a las propias comunidades, ocurre entonces que el tráfico de mercancías acaba determinando necesariamente un sistema jurídico.

Entiéndame, esto no es más que un ejemplo de que la complicación introducida en el mundo de los fenómenos acarrea asimismo la superestructura, por lo cual se erige sobre este ente en reposo -hablando en términos de Hegel-, que en realidad no es sino un movimiento unilateral del ente, un mundo fenoménico muy complicado, polifacético y multiforme, en el que los diversos asertos teleológicos no son ciertamente decisivos en sí, pero desempeñan ya un papel incomparablemente mayor. Pues bien, desde el punto de vista económico, fue imprescindible necesario -debido al desarrollo de las fuerzas productivas- que el esclavismo se hundiera y que ocupara en adelante su lugar el sistema de trabajo feudal, basado en la servidumbre. Mas las formas que adoptaba la servidumbre en los diversos países estaban en función de las diversas formas de actividad de las personas en cuestión, aspecto en el que, sin embargo, no quiero entrar ahora en detalles. Porque llegaríamos a una profusión enorme; llegaríamos, como muy bien dijo Marx, a la conclusión de que los hombres hacen su historia ellos mismos, mas no bajo circunstancias elegidas por ellos. Y aquí hay que decir que entre las condiciones circundantes no elegidas por los hombres -esto es, el fundamento- se cuentan

aquellas leyes económicas, aquella esencia de la economía de que antes hablé. De modo que en la evolución de la sociedad construimos esta gran escala sobre uno de los polos, partiendo de una evolución social esencial que es insoslayable. Los diversos pueblos pueden construir las más diversas formas. Se puede inventar una apartheid en Africa del Sur. Pero es totalmente seguro que un buen día se llegará a la integración de toda la humanidad. Lo que no es nada seguro -y desemboca en la cuestión decisiva- es la forma que haya de adoptar esta integración. Y entramos, por fin, en una cuestión importantísima, que a mi entender es capital para la concepción del marxismo. A saber: si se considera al socialismo como una consecuencia necesaria, irremediable, de la esencia, o bien si creemos que la evolución esencial pone en obra solamente aquellas tendencias fundamentales en virtud de las cuales está dada la posibilidad económica del socialismo. Y creo que en este punto interpreto correctamente a Marx, pues incluso en sus escritos políticos, en el Manifiesto comunista, entiende siempre la salida de las luchas de clase como alternativa.

Creo, pues, que la evolución económica tan sólo crea las condiciones para una victoria del socialismo. Creo que en el caso de Marx no se trata meramente de una observación fortuita hecha en el *Manifiesto comunista*, puesto que en la *Crítica del Programa de Gotha* Marx menciona como una de las condiciones del comunismo el que el trabajo debe cesar de ser una coacción y convertirse, por el contrario, en una necesidad vital. La evolución puramente objetiva del trabajo produce, ciertamente, un mínimo cada vez más reducido de trabajo necesario; pero en esta ontología no se dice que tal evolución sea capaz de transformar el trabajo en necesidad vital. Antes bien; los hombres, en una fase determinada de su historia, deberán hacer del trabajo una necesidad vital.

HOLZ: —Pero tenemos también ese pasaje del tercer tomo de *El capital*...

LUKÁCS: —Sí, allí también...

HOLZ: —...donde al factor de coacción se le califica de insuperable también con respecto al trabajo.

LUKÁCS: —Mire usted, Marx concreta todavía más esta cuestión al decir que el socialismo tiene la tarea de humanizar progresivamente el trabajo, pero que el trabajo no se humaniza por sí solo, sino que son los hombres quienes deben humanizarlo cada vez más.

ABENDROTH: —Por otro lado, Marx menciona de manera claramente inteligible, muy concreta, otra vez, en ese pasaje, que la condición de esta humanización del trabajo es la reducción de la jornada de trabajo socialmente necesaria.

LUKÁCS: —Desde luego... Sí, pero esta reducción de la jornada de trabajo es un proceso de ejecución espontánea.

ABENDROTH: —Pero que comprende también las recaídas, señor Lukács; pues también podemos recordar la idea marxista de que cuando en tales procesos, y sobre todo en virtud de una falsa alternativa como salida a las luchas de clases, se imponen tendencias dirigidas contra el desarrollo de la esencia del proceso general, también resultan obstaculizados el despliegue y la difusión del proceso constituido por la constante

reducción del trabajo socialmente necesario, pudiendo retroceder éste unos cuantos peldaños.

LUKÁCS: —En ningún modo lo considero excluido. Yo entiendo que la antes mencionada ineluctabilidad se refiere a trechos muy dilatados; y diría de nuevo que cuanto más socializada esté una sociedad, tanto más acusada será la coacción. Me disculpará usted, pero hay en mí una vieja tradición marxista, consistente en que, cada vez que hablo de la realidad, me remito siempre a Balzac. En cuanto gran historiador del período de la Restauración, Balzac demostró exactamente que, en la esfera pública, la aristocracia se había convertido en una fuerza de primer orden. Al propio tiempo demostró que esta aristocracia se capitalistizaba por completo, que los representantes típicos de la aristocracia venían a ser en aquel tiempo capitalistas agrarios que sacaban el máximo partido posible a la restauración. Precisamente en Balzac los escasos ejemplares del *Cabinet antique*, así como los viejos señores feudales que regresaron al país o se quedaron en él manteniendo sus cualidades feudales, son los más genuinos donquijotes, figuras cómicas dentro del marco cronológico de la Restauración.

Quería hablarle de esto porque aquí se ve la contradicción consistente en querer hacer una restauración de la Francia de 1789. Mas los verdaderos seguidores de esta tendencia se han convertido en quijotes irrisorios. En este aspecto encuentro que Balzac es un historiador en verdad grande, que, sin haber tenido un solo punto de contacto intelectual con Marx, supo ver esta duplicidad, a saber: la ineluctabilidad del desarrollo económico en oposición a los proyectos, deseos y pensamientos de las personas que realizan ese desarrollo. Todo eso está reflejado en Balzac de una manera muy bella. Y creo que fenómenos de este tipo no dejan de presenciarse en la historia, no debiendo olvidar nunca que nos toca siempre aceptar como contrapeso períodos de recaída de, por lo menos, algunos decenios. Si nos limitamos a entresacar fechas aisladas, llegamos, por supuesto, a conclusiones totalmente erradas.

Aquí es donde radica, a mi juicio, el problema de la historia consistente en que las alternativas sólo son posibles dentro del margen de oscilación concreto que prescriben las grandes leyes de la evolución. Así, pues, no es que exista una libertad en sentido absoluto. Yo creo que la libertad en sentido absoluto es simplemente una idea de profesores, porque la libertad en un sentido absoluto no ha existido jamás. La libertad, por el contrario, existe en el sentido de que la vida le plantea al hombre alternativas concretas.

Creo que ya he empleado antes la expresión de que el hombre es un ser que responde; su libertad estriba en que tiene que elegir entre las posibilidades contenidas en un margen de oscilación y en que puede hacerlo.

Quisiera añadir todavía que, dada la complicada continuidad del desarrollo de la humanidad, en determinadas circunstancias el hombre puede elegir una alternativa que, por así decir, está contenida en las circunstancias tan sólo de manera mediata, muy remota y escondida u oculta. Tal alternativa se convertirá en alternativa real, consciente para el hombre, sólo en fecha muy posterior. Me refiero, por ejemplo, a las interesantísimas actitudes adoptadas por la filosofía estoica y epicúrea con respecto al desarrollo de la Baja Antigüedad. Lo que ellos querían no eran alternativas reales a la vida real de

aquel tiempo, pero sí alternativas al desarrollo de la humanidad en general; eso nos hace comprender por qué, hasta la Revolución francesa y aun después, las ideas de los estoicos tuvieron vigencia viva mucho después.

HOLZ: —Quisiera ahora retornar al lugar sistemático que ocupa esta aparición de la alternativa en una filosofía de la historia de carácter realista. Si no le he entendido mal, la posibilidad de una alternativa que pueda ser convertida en objeto de una resolución consciente por parte del ser humano surge cuando los asertos teleológicos están basados en el proceso histórico que progresa de manera objetiva y necesaria, pudiendo por ello surtir efecto retroactivo sobre éste. Ocurre ahora que, como es sabido, el efecto retroactivo de una aserción teleológica supone a su vez la aserción de un nuevo contexto condicional objetivo. Ello significa que los contextos condicionales se hacen cada día más complicados. La conclusión retroactiva sería, pues, la complicación de las interrelaciones condicionales. Ello quiere decir que un incremento cuantitativo de las interrelaciones condicionales crea posteriormente en un punto cualquiera una situación de cambio que permite a su vez el cambio cualitativo.

LUKÁCS: —A eso añadiría simplemente que Engels dijo en una carta que, si bien la evolución es una evolución social, sería un error equiparar el fenómeno individual a cero. Me permitirá usted que vuelva a hacer uso de un ejemplo muy trivial. En cierto lugar se convocó una reunión. Habla el orador. Las personas presentes en la asamblea se muestran remisas a las alternativas propuestas por el orador, rechazan éstas. Sin embargo, la reunión transcurre con tranquilidad, nadie silba, nadie abuchea, etc., etc., las gentes permanecen sentadas, en calma. De todos modos, el orador sabe con toda certeza que se le rechaza. Creó estar hablando de una experiencia que todos conocemos, que todo virtuoso y todo actor pueden vivir a diario en el concierto y el teatro, notando claramente si su labor es aceptada o rechazada. La gran debilidad de los medios de comunicación de masas consiste en que en tales ocasiones no es posible tal efecto inmediato de la recepción.

Mas lo que yo quería decirle con esto era que la resolución alternativa por parte del individuo no es igual a cero. Aun cuando no esté en condiciones de expresarse mediante una actividad, la evolución de la sociedad, sumamente complicada, estriba precisamente en que las resoluciones individuales no gozan, por supuesto, de omnipotencia; por más que tampoco sean iguales a cero, y en que en la sociedad varía mucho cuándo se puedan integrar estas resoluciones individuales en un hecho histórico acaso grandioso y cuándo no. Porque, por ejemplo, la indignación del pueblo parisino antes de la Revolución francesa era enorme, y un buen día las gentes se decidieron a tomar la Bastilla. El que la leyenda de Camille Desmoulins sea correcta o incorrecta nada nos importa ahora, puesto que, de cualquier modo, ese día fue cuando todas las aserciones individuales se integraron entre sí para formar una causa extraordinariamente importante desde el punto de vista social.

HOLZ; —Un día se decidieron las gentes... eso suena tremendamente a existencialista.

LUKÁCS: —Ah, mire, estoy por decir que en el existencialismo hay, por supuesto, una cosa que es acertada. En mi folleto de otro tiempo contra el existencialismo llegué a decir que los marxistas habíamos menospreciado lamentablemente la significación de

las resoluciones individuales, pese a la advertencia de Engels. No sé si lo recordará usted, pero citaba allí un ejemplo que decía que cuando en una fábrica los obreros se deciden a hacer una huelga, ha habido antes 40.000 resoluciones individuales. No es cierto que se trate de una decisión de 40.000 personas, puesto que las decisiones tomadas por 40.000 individuos se han integrado posteriormente para formar la decisión colectiva de la empresa. Por ello, Engels tiene razón cuando dice que jamás debe considerarse que la resolución individual sea igual a cero. Puede tratarse de una cifra tan pequeña que apenas merezca tenerse en cuenta, pero ello no tiene ningún significado en el terreno de lo ontológico. Comprenderá usted que...

HOLZ: -Pero es precisamente el esbozo sartriano de las resoluciones individuales lo que siempre ha irritado a los críticos marxistas de Sartre, ya sea Garaudy en Francia, ya los soviéticos, ya sean...

LUKÁCS: —Si le digo la verdad, todo esto me interesa bien poco. Por supuesto que las gentes muestran una tendencia a descubrir leyes mecánicas, mientras que lo que en realidad están presentes son las gradaciones más diversas de la necesidad, hasta llegar a reflexiones tales como la de que nadie entre nosotros puede decidir si en 1917, de no haber luchado Lenin con la energía y el tesón que demostró por la sublevación del 7 de noviembre, se habría dado la sublevación del 7 de noviembre...

ABENDROTH:—...al menos la sublevación que triunfó...

LUKÁCS:— ...y si una sublevación que se hubiera hecho dos meses después habría tenido un efecto tan potente. Se vuelve a plantear la cosa en el sentido de si era necesaria la evolución de Rusia consistente en rebasar el estado de las fuerzas productivas de la sociedad en el año 1914. Se trata de un hecho económico, Pero el que adquiriera una forma socialista es el resultado de una serie de resoluciones alternativas de los hombres. Y he de decir que nada está más lejos de mi intención que el convertir en fetiche la importancia de esta resolución alternativa de Lenin. Sin los movimientos revolucionarios precedentes, sin la constitución del partido bolchevique, sin la guerra mundial, etc., jamás se habría podido dar una situación en la que una resolución alternativa como la de Lenin supusiera un impulso tan decisivo. Insisto en la concepción marxista de que son los propios hombres quienes hacen su historia, aunque no en condiciones escogidas por ellos mismos. Y lo formulo en el sentido de que un ser humano es un ente «respondedor». Ello quiere decir que se limita a reaccionar ante las alternativas que la realidad objetiva le propone. Pero lo hace abstrayendo en forma de preguntas determinadas tendencias que están contenidas en el propio proceso espontáneo, y hallando una respuesta para aquellas preguntas. Por tanto, la reacción de que antes hablaba, ya no es una reacción espontánea. Si un león desgarrar a un antílope, hay ahí un proceso puramente biológico que no contiene alternativa de ninguna clase. Mas al abstraer el hombre mediante el trabajo su interrelación con el medio hasta darle forma de una pregunta que requiere respuesta, esta alternativa adquiere la condición de estar apoyada en el proceso histórico.

La contraposición metafísica de libertad y necesidad figura entre las cosas que hemos heredado del pasado; pero ambas son tan imposibles de mantener bajo la forma heredada del pasado, como imposible es mantener, por ejemplo, que pueda haber una teleo-

logía independiente de una causalidad; o que existan, por una parte, interrelaciones teleológicas y por otra, interrelaciones causales. En realidad, al lado de interrelaciones causales que operan espontáneamente de manera causal, hay también interrelaciones causales que son puestas en marcha de una manera específica a resultas de una iniciativa teleológica, conservando, pese a todo, su necesidad de tipo causal. Me parece que, elevándonos a partir de ella, esta relación entre la libertad y la necesidad se debería igualmente plantear de manera nueva, de manera concreta, que no aniquilase a la libertad, sino que la concretara. Me parece que ya hemos hablado de que si formulo la libertad en términos puramente abstractos, vengo a parar a lo del asno de Buridán, al que se le plantea una resolución alternativa falsa que no admite respuesta ninguna. En realidad jamás se dan tales alternativas; siempre son alternativas concretas de las más diversas especies, que exigen resoluciones concretas. De acuerdo con ello, es puramente lógico el que exista una escala ilimitada de puntos de transición desde ese no ser iguales a cero las resoluciones individuales en la vida normal hasta los grandes puntos de la historia, en los que la actitud que una persona individual adopte desempeña un papel decisivo.

Esta es la razón de que la evolución tenga que ser irregular, irremediamente irregular. Pues en las alternativas y las consiguientes resoluciones intervienen siempre componentes heterogéneos entre sí y que, a causa de esta heterogeneidad, tienen un carácter irremediamente casual. Me permitirá que le llame la atención sobre lo que el propio Marx dice acerca del carácter irremediamente casual que tiene el hecho de que en un momento determinado sean unos u otros hombres quienes estén al frente de un movimiento revolucionario. Me parece que, para Marx, se ha de rechazar en este tema toda derivación, si bien, como es natural, dista mucho de ser mera casualidad en el aspecto social el que la Revolución francesa contara con una capa tan enorme de intelectuales capacitados y al mismo tiempo no integrados en la sociedad. Podemos determinar sociológicamente, por así decir, este fenómeno sólo hasta ese punto. Pero los intentos de derivar sociológicamente a partir de ahí personalidades concretas como las de Danton, Marat, Robespierre, Saint-Just, etc., o de fijar en el detalle la forma de influencia de esa determinación general del margen de expansión real, sería una insensatez considerable. Se da, pues, en la historia una casualidad insuperable que constituye un momento de la evolución irregular en igual medida que las diversas homogeneidades y discrepancias lo hacen en el mundo fenoménico de la economía. Los momentos de casualidad e irregularidad se refuerzan tanto más cuanto más elevadamente se transformen estos problemas en ideología. Pues sería una vez más erróneo considerar a la ideología como algo que, en su forma concreta, es producto necesario del desarrollo económico.

Está fuera de dudas que la economía capitalista necesita una regulación jurídica y racional del movimiento distinta de la que, por ejemplo, necesitó el feudalismo primitivo. Pero el hecho de que en ciertos países tal regulación se efectuara mediante el derecho romano y en Inglaterra no, demuestra que aun en tales casos la satisfacción de las necesidades ideológicas no es uniforme. No puede decirse que el capitalismo inglés no llegara a convertirse en un capitalismo auténtico, ni tampoco que no funcionara, por el hecho de no haber recibido en sí al derecho romano. Es aquí donde se muestra con

impar claridad lo irregular de la evolución. Tenemos dos grandiosos ejemplos ideológicos de evolución desde la religiosidad feudal hasta la Edad Moderna, pasando por el Renacimiento, a saber: la pintura florentina y la pintura veneciana, que reaccionaron de manera totalmente distinta dentro de esta evolución, aun siendo ambas formas de expresión de la misma. En cierto sentido, las dos escuelas de pintura guardan relación entre sí, pero la guardan en virtud de su disparidad. Es evidente que para explicarlo pueden hallarse las más diversas razones. Creo que se podría obtener un punto concreto de referencia en este sentido mediante el desarrollo de nuestro análisis del margen social real de su desenvolvimiento, tal y como se configuró en Venecia y en Florencia.

HOLZ: —Pero también es cierto que el dato del paisaje toscano ejerció una influencia sobre la sensibilidad óptica distinta de la del veneciano.

LUKÁCS: —Sí, pero con la salvedad de que este efecto óptico, que siempre había existido, sólo se convirtió en arte bajo condicionamientos sociales muy determinados.

HOLZ: —Es natural.

LUKÁCS: —¿No cree usted que las circunstancias de iluminación en la Holanda del siglo XIII eran las mismas que en los tiempos de Rembrandt? Fue necesaria la revolución holandesa para que estas circunstancias de iluminación adquirieran el aspecto que tienen en Rembrandt, en Vermeer etcétera. Así, pues, yo afirmaré también aquí, que cuanto más se desarrolla la sociedad, tanto más claramente perceptible se hace el retroceso de la barrera de lo natural.

HOLZ: —Pero esta misma forma del *disegno* la puede usted ver en los etruscos, en la pintura florentina del Renacimiento y, pongamos como ejemplo, en Magnelli.

LUKÁCS: —No quiero entrar ahora en esa discusión y no lo haré. Creo que la tesis que dice que el objeto representado en el cuadro es el mismo supone una abstracción excesiva. Desde luego, en cierto sentido se da una continuidad en el desarrollo de la humanidad. Y es evidente que existe una síntesis gramatical de las palabras para constituir frases con significado que es la misma, en rasgos esenciales, en Homero y en nosotros. En ese sentido hay una constancia que no voy a discutir aquí. Pero lo más interesante en esta relación es que, dentro de esta

constancia y en cada caso particular, en todo fenómeno artístico —por continuar con el arte— se dé la respuesta concreta a la alternativa concreta y existan al mismo tiempo elementos siempre continuos. Y merece la pena reflexionar sobre ello.

El problema capital sigue siendo que tenemos una literatura tremendamente polifacética y multiforme; y hoy se pone de todos modos un especial énfasis al hablar de la “modernidad”, sin que en la realidad se haya roto la triple división de *lírica*, *dramática* y *épica*. Pues no conozco ningún ejemplo de ruptura de esta triple división. Aun los literatos “modernos” de hoy escriben antinovelas o antidramas, con lo que vienen a reconocer tácitamente que existe una continuidad de la forma dramática.

A mi entender, Beckett puede escribir un antidrama; sin embargo, se trata de una oposición con respecto a la evolución seguida desde Sófocles hasta hoy que no debe confundirse con la evolución seguida desde Homero hasta hoy. Porque otro colega de

Beckett escribirá entonces una antinovela. Creo que se pone de manifiesto aquí que el cambio inusitado de las determinaciones sociales, y con ello de las alternativas, no es un río sin dirección y sin orillas, sino que por un lado produce determinaciones muy concretas y por el otro se ciñe a ellas. Llego ahora a otro problema ontológico firme del desarrollo social, relacionado con el hecho de que la sociedad es un complejo extraordinariamente complicado de complejos y en el cual existen dos polos opuestos. Por una parte está la totalidad de la sociedad que a fin de cuentas determina las interrelaciones entre los diversos complejos; y, por otra, está el complejo constituido por el hombre individual, el cual supone una unidad mínima indisoluble dentro del proceso. Y son estos dos polos, en influencia recíproca, quienes determinan el proceso. En este proceso se cumple la humanización del hombre; Engels ha descrito muy bien todo esto por lo que respecta a los comienzos de la evolución en el trabajo y a los orígenes del lenguaje. El retroceso de la barrera natural significa, desde el punto de vista del ser humano, una vida que se hace cada vez más humana. Se agrega a ello aún, como consecuencia de no ser uniforme este desarrollo, el que este hacerse cada vez más humana la vida produce como contrapartida formas cada vez más acusadas de inhumanidad.

Yo no he podido admitir jamás, por ejemplo, que el horror originado por el fascismo fuera tan sólo una especie de regresión a los tiempos primitivos ni nada semejante. El fascismo es crueldad e inhumanidad en su forma capitalista más desarrollada. Un fenómeno humano del tipo Eichmann no se dio en los tiempos del canibalismo; es decir, aún no podía haberse desarrollado en esa época ese tipo capaz de convertir la aniquilación masiva de seres humanos en un pacífico oficio burocrático. Es más bien producto de la era del imperialismo; antes no existía tal. Ni siquiera la Inquisición produjo un tipo semejante. Porque ésta no conocía más que al fanático y al político. Espero que comprenda a qué me refiero cuando intento caracterizar a este tipo de hombre.

Así, pues, como quiera que la humanización del hombre es un proceso contradictorio, resulta que ese hacerse el hombre cada vez más humano tiene que producir también, una y otra vez, el polo opuesto, hasta que el proceso de humanización se concluya un buen día. Mas, en cierto sentido, éste no se concluirá jamás; y por ello creo que Marx tenía razón al decir que la economía, proceso de humanización del ser humano, es reino de la necesidad que ha de subsistir siempre. Fuera de ello, sin embargo, se plantea un complejo problemático dimanante del hombre como hombre, a partir del cual se desarrollan luego las formas ideológicas superiores. Pero estos dos procesos guardan estrecha relación entre sí, y sólo se podrán convertir en problemas sociales generales dentro del comunismo desarrollado.

Marx no cesaba de llamar la atención sobre el hecho de que no sólo en anteriores procesos son posibles logros relativos y en cierto modo contradictorios con respecto a la evolución social con respecto a la evolución social superior en cada caso o, como solía decir, restringidos, sino también resultados anticipatorios. Pienso ahora en Atenas, en Florencia, en Venecia, en la Holanda del siglo XVII. El problema es saber cuándo algo de tales momentos puede resultar de valor social general. Pues bien, ello no puede ocurrir sino en el comunismo. Comunismo para el que, no obstante, la evolución social sólo puede crear las condiciones objetivas.

Depende de nosotros, del ser humano, el que de estas condiciones objetivas surja la coronación de la humanidad o la máxima inhumanidad. Esto es cosa que el desarrollo económico no puede producir de por sí. Creo reproducir correctamente la concepción alternativa del socialismo contenida en el *Manifiesto comunista* al poner en duda que el socialismo sea algo producido automáticamente por el desarrollo económico. Las personas inteligentes jamás se han imaginado tal cosa.

HOLZ: —Haciendo uso de una imagen intelectual de Hegel, se podría formular esto diciendo que la relación existente entre necesidad y libertad, o entre necesidad y posibilidad, es justamente la relación de identidad existente entre la identidad y la no-identidad.

LUKÁCS: —Sí, pero yo diría que el momento de la libertad adquiere una importancia cada vez mayor, cada vez más amplia, que abarca a toda la humanidad. En relación con las formas ideológicas superiores —y, en cierto sentido, no sólo con el arte y la ciencia, sino incluso con la ética— antes se decía siempre que, en cuanto a significado, estaban restringidas a una pequeña minoría. No en el sentido de su origen, pero sí en un sentido determinado, las éticas antiguas eran éticas aristocráticas, puesto que a cualquier hombre no le era posible ser estoico, ser un sabio estoico o epicúreo. La enorme importancia ética de Goethe reside, a mi entender, en que dice en un aforismo que aun el más insignificante de los hombres puede ser completo; esto es, que la perfección ética del hombre, el ser completo, no depende de las facultades intelectuales, de los talentos.

ABENDROTH: —Pero ello no resultaba válido en la práctica para la época goethiana, puesto que la era del capitalismo no es capaz de producir esta posibilidad para cualquier persona.

LUKÁCS: —No, pero ya Goethe postulaba, a mi juicio, poéticamente esta exigencia; y la gran significación de figuras, tales como la *Klärchen* de Egmont, o La Dorotea de *Hermann und Dorothea*, o la Filina de *Wilhelm Meister*, estriba en que señalan que tal perfección moral humana es posible en gentes muy sencillas y que viven en condiciones de gran humildad, incluso rompiendo con los prejuicios morales de la generalidad, como es el caso de la mencionada Filina. Por esta razón considero en este sentido a Goethe como figura ejemplar, ya que en su obra cobra manifiesto relieve por vez primera este democratismo general que ha de tener valor de precedente para el futuro. Antes de Goethe, tal cosa no se dio en ningún escritor de primera línea, ni en ningún sistema ético. Creo que para la evolución de esta idea, Goethe tuvo una importancia similar a la de los grandes éticos del pasado. Con ello quiero decir, por tanto, que si bien todos estos problemas se han hecho posibles en virtud de la economía, tan sólo las resoluciones alternativas de los humanos las han sabido llevar a la práctica.

ABENDROTH: —Acaso en la forma de la anticipación intelectual, para la cual la economía real proporciona bien pocos momentos propicios.

LUKÁCS: —Por cierto que sí; la anticipación intelectual se da con extraordinaria frecuencia en la humanidad. La continuidad de la evolución intelectual de la humanidad reside justamente en que tales anticipaciones se producen, ocurriendo que cada período determinado escoge entre todo el material del pasado, ajustándose a la norma de Mo-

liere, “*Je prends mon bien où je le trouve*” de forma que esta continuidad no es en modo alguno una inmortalidad permanente. Creo que basta pensar en los efectos de Homero, Shakespeare, etcétera, para saber que las posiciones de este tipo pueden irse a pique durante siglos enteros. Y aunque así sea, objetivamente sigue existiendo esta memoria de la humanidad, de manera similar, como hemos dicho antes, a ese clima que existe en el teatro o en la sala de conferencias, por más que nadie lo exteriorice. Creo que esta presencia potencial de determinadas tendencias es algo singularmente característico de la evolución de la humanidad.

ABENDROTH: —Esta reflexión es el secreto de toda recepción que es reactualizada, la cual, por un lado, se hace posible mediante paralelismos que afectan a planteamientos sociales objetivos de un período anterior de la evolución histórica y, por otro, se reactualiza bajo la forma de planteamientos de nuevo cuño. Es frecuente que de la recepción se deriven nuevas respuestas, si bien con la ilusión de persistir en la antigua forma de anticipación, en el proceso mental antiguo, esto es, de repetir la anticipación antigua con fidelidad dogmática. Así ocurrió en la recepción del derecho romano.

LUKÁCS: —Mi opinión es que si el ser humano fuera primariamente tan solo productor y no respondedor, no existiría un órgano para esta continuidad. Al plantear la vida problemas reales concretos, el hombre particular escoge de este fluido de la continuidad ideológica, y por efecto de ella, aquello que reviste un carácter de necesidad especial en relación con las alternativas del día.

HOLZ: —Pienso que no deberíamos descuidar otra consideración, que resulta precisamente de lo que acaba usted de decir. Ha hablado usted de la forma irregular del proceso histórico. Mas de esta forma irregular se sigue también una asincronía social, objetiva. Fenómenos formalmente simultáneos; por ejemplo, el que coexistan en diversos países fases diferentes del desarrollo de la sociedad, pero que al mismo tiempo deban estar en contacto entre sí: por ejemplo, el hecho de encontrarnos hoy ante una coexistencia de países subdesarrollados y países de gran desarrollo industrial; o el que en un país se den restos de formas de producción antiguas y de instituciones sociales antiguas, por más que primariamente esté determinado por una producción industrial moderna, dan lugar a complicadas contradicciones, acrecentando así la importancia del factor de la casualidad e imprevisibilidad en la evolución.

LUKÁCS: —Estoy muy de acuerdo con usted. Tan sólo formularía reparos sobre la terminología, introducida por Bloch, según creo, de la asincronía, puesto que la esencia del tiempo es el pasar y ser presente, y las más diversas y encontradas circunstancias sociales que existen en un país o en el mundo nos resultan interesantes justamente porque se dan simultáneamente.

HOLZ: —Pero no creo que con ello quede refutada la importancia de tal fenómeno.

LUKÁCS: —No, yo me estoy refiriendo únicamente al término. Protesto contra él sólo porque desde Einstein se ha puesto de moda operar con un tiempo subjetivo e impulsado subjetivamente, cuando lo cierto es que el tiempo es una categoría ontológica muy general que para nada se preocupa de la evolución de la sociedad. Operamos en el tiempo, mas la idea de que el tiempo transcurra en nosotros más de prisa y en el reloj más despacio, etc., es un einsteinismo vulgar que, a mi parecer, Einstein rechazaría,

aborreciéndole. Precisamente este problema de las culturas subdesarrolladas se afirma a través de tal confrontación. En tanto no se daba una economía universal y no había surgido, por tanto, aún una confrontación eficaz, ambas culturas coexistían pacíficamente y no había problema de ninguna clase para el estadio más primitivo. El problema surgió en el momento en que la evolución autóctona de este último se vio interrumpida por la colonización. La confrontación se dio como planteamiento nuevo, lo cual justamente coincide en el tiempo con los comienzos de la evolución del capitalismo.

ABENDROTH: Lo cual fue descrito con mucha precisión en el *Manifiesto comunista*, que nos hace comprender —y pronostica a la vez certeramente— que los países atrasados parecen transformarse de primera intención en mero objeto del mercado mundial capitalista, el cual es dominado por los pocos países industrialmente desarrollados. Pero estos países atrasados, de primera intención pasivos, se convierten al propio tiempo, en virtud del propio proceso de confrontación, en sujetos del proceso. El problema global de la confrontación adquiere en seguida -en nuestros días- nuevas formas altamente complicadas.

LUKÁCS: Sí, pero ahora se ha de plantear un problema de ontología de la historia que en Europa hemos planteado hasta el momento erróneamente. Es decir, en Europa tenemos sin duda alguna una evolución histórica que, vista desde lejos, entraña un cierto carácter rectilíneo —Grecia, Roma, cristianismo, migraciones, feudalismo, capitalismo, socialismo, etc.-, y es muy fácil proyectar en ella una razón teleológica, como efectivamente ocurre en la filosofía de la historia hegeliana.

Ahora bien, las evoluciones diferentes a la nuestra son muy aleccionadoras para nosotros por el hecho de que vemos que en ellas ya existían alternativas objetivas, al diferenciarse a partir del estadio más primitivo; me refiero aquí a la aparición de -a sociedad gentilicia y a su disolución. Es decir, que lo que entre nosotros ocurrió —el hecho de la diferenciación del trabajo en la sociedad gentilicia, etc.- no fue una necesidad teleológica, sino que, en determinadas circunstancias que la ciencia habrá aún de concretar, se dio una forma de disolución de las sociedades gentilicias tal que determinó nuestra evolución. Pero siendo otras las circunstancias, se llega a lo que Marx describe en las llamadas relaciones de producción asiáticas, a saber: que acaso la sociedad gentilicia no se disuelva en absoluto, sino que por encima de ella se tiende una superestructura estatal. El análisis marxista de este caso se basa sobre el hecho de que, de derrumbarse la superestructura, la base se reconstruye por sí misma en el mismo nivel, por así decirlo. Menciono esto ahora en un sentido muy general para demostrar justamente que esta evolución que revela ciertas tendencias —como podemos verlo en nuestro medio en la cultura mediterránea, etc.— consta de aseveraciones teleológicas, sí, pero en conjunto no tiene carácter teleológico.

Marx consideraba como gran mérito de Darwin el que éste hubiera liberado al origen de las especies de toda teleología. Esta consideración también hemos de tenerla presente en el proceso histórico. Y así surge ahora una nueva categoría sumamente interesante. Me parece que en el origen de las especies se puede advertir con toda claridad el carácter no teleológico que reviste la aparición de callejones sin salida dimanantes de

la evolución. Me remito, por ejemplo, a las sociedades de los insectos. Algunas de ellas evidencian un grado de evolución sumamente aventajado, en combinación con el atascamiento en una fase determinada. La negación del carácter teleológico de un proceso evolutivo cualquiera significa al propio tiempo que existen corrientes capaces de evolucionar y otras incapaces de hacerlo. Esto es, corrientes que sin cesar se reproducen a sí mismas sin llegar jamás a una plataforma dialéctica, superior, como llegó, por ejemplo, la cultura mediterránea. Tenemos que constatar esa gran diferencia entre nosotros y los llamados pueblos atrasados; y el hecho de que tales pueblos hayan conocido en ciertos periodos de su historia resultados artísticos, filosóficos y científicos extraordinariamente depurados no quiere decir nada. Pues, para volver a los comienzos de toda discusión, ello pertenece a la ciencia de la evolución irregular. Los pintores rupestres de los pueblos primitivos, cazadores y pescadores, crearon un arte al que sólo muchos milenios después se llegó por aproximación. Gordon Childe ha descrito bellamente esto como un periodo que hubo de perecer a consecuencia de un cataclismo geológico. Con ello, el comienzo, la nueva evolución, se halló en una fase cultural mucho más primitiva. Mas como quiera que en lugar de la pesca y la caza concurrían esta vez la agricultura y la ganadería, el nuevo comienzo se hallaba, en definitiva, en una fase superior desde el punto de vista económico objetivo. Así, pues, si usted quiere, tenemos ya en esta fase primitivísima el ejemplo de la evolución de nuestra cultura.

HOLZ: —Por otra parte, ahora somos perfectamente capaces de concebir como arte, en una fase totalmente distinta de la evolución, los productos de aquel arte.

LUKÁCS —Ciertamente, mas ello nos demuestra que esa evolución irregular es al propio tiempo una evolución continua cuyo objeto es la humanización del hombre.

ABENDROTH: —Justamente. Pero ello, por otra parte, nos hace retornar al problema de hoy. Porque como quiera que estos callejones sin salida —por así decir— de la evolución social constituyen un estancamiento del desarrollo de las fuerzas productivas en todas las culturas imaginables —que son confrontadas con la civilización del capitalismo industrial, al mismo tiempo que son culturas de seres humanos—, el problema nuevo, surgido en virtud de nuestra evolución, esto es, el del mercado mundial, determina una integración de la humanidad y, por tanto, una nueva unidad. Así surge también, a partir de estas culturas, la posibilidad de responder y de integrarlas, sobre una nueva fase, en el problema global en cuanto sujetos; lo que supone admitirlas -si bien modificadas- como miembros con iguales derechos en la forma suprema de la unidad global del proceso de desarrollo histórico de la humanidad.

LUKÁCS: —Estoy totalmente de acuerdo con usted, pero creo que de nuevo se ha de atacar la cuestión aquí de forma que —por hacer uso de esa categoría del callejón sin salida— quede patente la diferencia entre un callejón sin salida de orden biológico y otro de orden social. Un callejón sin salida de orden biológico es un callejón sin salida irresoluble, que no puede modificarse de ninguna de las formas; en la evolución de la humanidad domina, sin embargo, lo social y, por tanto, tal callejón sin salida tiene siempre un valor relativo. Si usted me permite, yo diría que, de imaginarme el desarrollo del mundo grecorromano sin las migraciones, el esclavismo se me aparecería como un callejón sin salida para el desarrollo de la humanidad.

ABENDROTH: —Si bien es probable que ciertos procesos inmanentes a este desarrollo hubieran rebasado ya el esclavismo, como se evidencia en muchos detalles de la evolución de la Antigüedad tardía.

LUKÁCS: —Mi opinión, sin embargo, es que la oposición existente entre la existencia económica de las colonias y las tendencias burocráticas centralizadoras del Estado romano era irresoluble a partir del Estado romano; esto es, que para salir de este callejón sin salida fueron necesarias las migraciones y la derrota del imperio romano, con lo que de nuevo vuelvo a poner de relieve que aquello a lo que filosóficamente llamo callejón sin salida es algo relativo en el aspecto social. Sin embargo, yo no diría que nuestros contactos con los pueblos atrasados se puedan considerar como analógicos con las migraciones. Son algo totalmente distinto. No obstante, persiste, como es natural, la posibilidad objetiva de que tales pueblos salgan de su callejón sin salida, entendido aisladamente, en virtud de la confrontación con nuestra cultura. Ya, por fin, se plantea aquí ahora la cuestión más importante de todas. En el prólogo del primer tomo de *El capital* Marx señaló que las evoluciones son necesarias, pero que mediante el conocimiento científico de ellas se pueden acortar los procesos y atenuar los dolores inherentes a tales evoluciones. Estas frases de Marx me parecen extraordinariamente importantes. Marx insiste en que para ello es requisito indispensable el conocimiento científico de los procesos. Pues bien, Marx puso en claro —y constituye un indiscutible mérito el que lo hiciera un hombre solo— este desarrollo capitalista, así como -en forma de insinuaciones- su pasado más inmediato y su pasado remoto.

Marx no podía ocuparse seriamente, sino a lo sumo de modo periférico, de las relaciones de producción del mundo asiático. Y es cierto que halló en ello cosas de extraordinaria importancia. Sobre lo que pudieran ser entonces las relaciones de producción africanas no tenemos ni la más remota idea. Debemos decir con toda franqueza que en este terreno somos unos completos ignorantes y que nos limitamos a emitir juicios sumamente provisionales, en el aire, basados en artículos periodísticos. Creo que esto hay que decirlo de una vez y con toda crudeza, para que nos sea posible alcanzar aquella honestidad postulada por Sócrates y consistente en discernir qué es lo que sabemos y qué lo que no sabemos. En este caso lo que debemos de poner con toda franqueza en primer término es la ignorancia. Y aquí me vuelvo a sentir obligado a hacer un gran reproche al stalinismo.

En las discusiones de los años veinte -creo que fue en la discusión sindical-, Lenin, al intervenir brevemente a propósito de las circunstancias de la China, dice que, en realidad, no tiene la menor idea de lo que está ocurriendo en la China meridional. Lenin expresó tal estado de cosas con una franqueza brutal. Sin embargo, ello no fue obstáculo para que en las tesis del II Congreso fijase con toda claridad las obligaciones del Partido Obrero con respecto a esta Revolución china. Pero habría sido misión de la ciencia marxista el poner en claro lo que ocurría en aquellos países. Todavía no es tarde para hacerlo. Sin embargo comprobamos con disgusto que el marxismo stalinista no realizó esta labor, ni publicó tampoco todos los textos de Marx —lo cual habría sido un juego de niños—, para que pudiéramos contar por lo menos con un Marx completo. Estos textos están todos en el Instituto Marx-Engels; Riazánov me dijo un día, allá por los años treinta, que el manuscrito de *El capital* comprendía alrededor de diez gruesos

tomos. Jamás se ha publicado íntegro. La edición del llamado esbozo en bruto nos demuestra lo mucho que hemos podido conocer gracias a él sobre el marxismo. Ni aun esto, tan sencillo, fue capaz de hacer el stalinismo. Llegamos así en estas reflexiones al resultado de que, dado que Lenin había determinado correctamente los deberes de los partidos obreros en el sentido político general, y dado que los movimientos coloniales de liberación no habían dejado de avanzar en ningún momento, habría sido obligación y posibilidad elemental para un sistema socialista proporcionar una historia y un análisis histórico marxistas de todos estos pueblos atrasados. Porque si hacemos política sin este análisis científico, el resultado de la confrontación es el más puro diletantismo. Pensemos por un momento solamente que no existieran ni *El Capital* ni los restantes escritos de Marx. ¿No sería entonces nuestra política obrera actual un diletantismo por excelencia?

ABENDROTH—Ciertamente. Pero yo creo que este problema tiene todavía otro aspecto que debería destacarse. El problema general de que hemos partido nos lleva a la posibilidad objetiva de llegar, aun bajo condiciones no previstas en un principio, a ciertos atisbos de evolución socialista que, si bien en su forma fue en principio bárbara y alterada, cobró realidad en la evolución práctica. Difícilmente hubiera podido recibir la Revolución china una receta estratégica ni del marxismo de la Europa occidental ni del ruso. En todos esos otros países, considerados por el capitalismo ante todo como objetos, se llegó a una teoría revolucionaria, que se realizó en cuanto concepción y que admitió en sí los elementos del marxismo, aunque en principio en forma muy diletante. Pero estas nacionalidades tienen que dar su respuesta, admitiendo y aceptando, dado el caso, contradicciones crasas y errores de bulto y contando con grandes sacrificios.

LUKÁCS: —Tiene usted razón; mire, estoy completamente de acuerdo, y aún añadiría el momento en que comienza esta toma de posesión nuestra. Comienza con la tesis del II Congreso Mundial de la Comintern y está claramente determinado por ello. Porque no es que la colonización fuera simplemente una confrontación violenta de los dos sistemas. Antes bien, la relación entre los dos sistemas se inició bajo la forma —ya puesta en práctica por la Compañía de las Indias Orientales británica— de combatir a todas las corrientes reformistas de los pueblos atrasados, por confusas que fueran en sus inicios; el procedimiento utilizado fue apoyarse en aquellas capas dispuestas a mantener la situación anterior en alianza con el país colonialista. Esta fue la política que puso en práctica, por ejemplo, Warren Hastings en la India.

Cuando examino las circunstancias actuales y la postura de América no sólo en Vietnam, sino también en América del Sur, me parece como una continuación, adaptada a nuestro tiempo, de la política de Warren Hastings. Conocemos esto muy bien, y por ello podemos adoptar una actitud muy exacta; y si la democracia europea pronuncia la frase de “Abajo las tradiciones de Warren Hastings”, con ello expresa algo que es correcto e importante desde el punto de vista científico, por más que no esté hoy en condiciones de decir qué se debe hacer en Zambia o Somalia en lugar de lo que venía haciéndose hasta ahora.

Es aquí donde, a mi parecer, se produce la gran omisión; y creo que a los muchos jóvenes que, irritados por tales circunstancias, quieren prestar su ayuda con toda buena

voluntad, se les debería dar la ocasión, por lo menos a los más dotados para ello, de ayudar a esos países mediante una labor de investigación científica. Me parece que si surgieran en los países europeos, de entre esas nutridas capas de jóvenes indignados por la situación actual de Vietnam, unas diez o quince monografía sobre los diversos países de que hablamos, ello constituiría una ayuda extraordinariamente eficaz para las fuerzas auténticamente progresistas de tales países.

ABENDROTH: —Comparto plenamente su opinión. Y por eso en nuestro instituto, por ejemplo, se ha ensayado un primer intento de ayuda en este sentido mediante el trabajo de Kurt Steinhaus sobre Vietnam. Pero las empresas de este tipo, dadas las escasas posibilidades que para el análisis marxista brindan los países industrializados de la Europa occidental, no pasan de ser, forzosamente, hechos, más o menos aislados, que sólo pueden producirse en condiciones casuales especialmente favorables. Partiendo de tal situación y de que la identificación del capitalismo industrial —el cual es y sigue siendo imperialista— con los estratos de los señores reaccionarios, de la burguesía compradora, etc., sigue dándose necesariamente en estos países, y dado también que en estas sociedades las fuerzas progresivas en cuanto entidades respondedoras tienen por fuerza que dar su respuesta tal vez de modo diletante y casi siempre en condiciones de recepción diletantesca del conocimiento marxista, de todo ello se desprende que habrán de cometer a menudo errores considerables, que implicarán asimismo reacciones accesorias inhumanas. La diferencia entre la evolución de China y la de la India después de la segunda guerra mundial nos demuestra que, con todos los errores, la alternativa socialista ofrece en estos países, pese a tales errores, posibilidades más progresivas que el mantenimiento de la posición de dominio de los antiguos Estados dominantes en combinación con las nuevas clases capitalistas, las cuales actúan más o menos abiertamente bajo la dirección de los Estados capitalistas tardíos de Occidente. El que tengamos que aceptar los errores cometidos en los países subdesarrollados por las revoluciones de dirección socialista sin condenarlos como heréticos, y el deber que tenemos de criticar las acciones —inhumanas dimanantes de tales procesos revolucionarios, sin tomarlas como pretexto para la difamación, me parecen consecuencias necesarias de esta situación.

LUKÁCS: —Estoy de acuerdo en que -como usted dice- no debemos tomar tales errores como pretexto para la difamación. Mas, por otra parte, existen errores tan evidentes que hay que criticarlos por fuerza...

ABENDROTH: —Desde luego

LUKÁCS: —...y ello en interés del país atrasado en cuestión...

ABENDROTH: —Por supuesto...

LUKÁCS: ...aún cuando la crítica no hubiera de reportar hoy una utilidad efectiva inmediata. De suerte que me referiré, una vez más, a algo ejemplar en este sentido: a la agudeza política con que Lenin vio desde 1905 al partido campesino de los socialrevolucionarios como aliado potencial, sin que, al mismo tiempo, dejara ni un solo momento de criticar con toda acritud su ideología equivocada. Tenemos que romper definitivamente con los conceptos erróneos surgidos en los frentes populares stalinistas; a saber: que todos los que no suscribían determinadas proclamas eran ya por ello reac-

cionarios totales. Un frente popular -por usar esta palabra, que al fin y al cabo se refiere a los problemas de que estamos hablando- sólo es posible si los elementos conscientes combaten hombro con hombro según las capacidades de cada cual y se critican al mismo tiempo entre sí. Esta conjugación de ambos factores me parece uno de los más importantes problemas de la evolución futura. De otro modo, surge una amalgama sin principios, siendo lo más grave no ya que se acuse de herejes a los no participantes -cosa que también es mala, desde luego-, sino que los participantes no sufran la crítica. Ello, creo yo, pertenece al cuadro de la actual situación; pues si ha existido algún período en el que la necesidad de conocer estas interrelaciones tiene un incalculable valor práctico —porque también en los países de gran desarrollo industrial la lucha por el cambio de estructuras hace necesarias las alianzas—, este período es el nuestro. Es ésta una cuestión tan complicada como la de la relación con los pueblos atrasados. Todo el mundo tiene que esforzarse aquí por adquirir la mayor claridad posible, siendo su primer requisito, a mi entender, discernir con toda exactitud entre «esto lo sé» y «esto no lo sé».

ABENDROTH: —Soy de su parecer, pero ocurre que ese punto de partida «esto no lo sé» tiene un carácter provisional que se va estrechando mediante las experiencias concretas de toda evolución. La extensión del «esto lo sé» y del consiguiente «esto quiero concretamente hoy» pone término así, necesariamente, a las antiguas alianzas del tipo frente popular en el desarrollo de tales alianzas de combate, pero reproduce en cambio necesariamente nuevos planteamientos del tipo «esto no lo sé» respecto a una fase nueva, superior. Por ello es indispensable durante toda alianza del tipo frente popular una controversia constante y una crítica recíproca, al objeto de hacer posibles tales reagrupaciones sin que haya lugar para acusaciones de herejía.

LUKÁCS: Ah, mire, me permitirá usted aludir nuevamente a un «esto no lo sé». No recuerdo con certeza si en las conversaciones anteriores hemos hablado de ello, pero me parece que sí lo hicimos. Una de las características ontológicas generales de toda decisión es el que, a mi parecer, jamás en el transcurso de la evolución de la humanidad podrá tomarse una decisión con pleno conocimiento de todos los factores subjetivos y objetivos. del caso. Y en este caso, dadas las complicadísimas circunstancias del presente, el porcentaje de elementos no asimilados mentalmente es, por lógica, de una magnitud enorme, acaso mayor de lo que antes lo fuera. Mas no olvidemos que con ello no basta para que surja una situación nueva desde el punto de vista ontológico. Porque así es la situación en toda acción. Y se desprende a posteriori de la historia que, a menudo, las gentes obraron correctamente sobre la base de una ideología totalmente falsa; empezando -por citar un ejemplo importante- por el hecho de que los griegos, basándose en la astronomía ptolomaeica, navegaran desde Atenas hasta Alejandría, llegando lindamente a Alejandría y regresando a Atenas, pese a que los fundamentos teóricos de todos sus movimientos fueran teóricamente falsos. Esta estructura del comportamiento humano debemos tenerla siempre bien presente, y debemos ver que existen situaciones en las cuales se ha de actuar con independencia de lo que sepamos o no sobre el asunto en cuestión. Si me extravió por causa de la niebla en un bosque, debo intentar volver a casa. Ello lo conseguiré más o menos bien, de manera mejor o peor. Pero sería de todo punto insensato sentarme en espera de conseguir un buen mapa de la

región en la que me he extraviado. Probablemente me moriré de hambre antes de conseguirlo. Otra cuestión es si, tanteando por aquí y por allá, podré encontrar el camino que me lleve a casa. De cualquier modo, esos tanteos serán siempre mejores que el mero esperar a tener en mis manos un mapa completo de la región. El ejemplo es, sin duda, basto, pero creo que comprenderá usted lo que quiero decir. Sin embargo, no quiero afirmar con todo ello que el joven indignado por el colonialismo y entusiasmado por la sublevación de los pueblos oprimidos tenga que irse ahora mismo a Somalia, a organizar allí la lucha armada.

ABENDROTH: —Es necesario poner de relieve esta observación, puesto que, ante el estancamiento de las posibilidades de contestación en los países de capitalismo industrial muy desarrollado, el activismo de los jóvenes da lugar con pasmosa facilidad a identificaciones erróneas. En estos países coloniales o, mejor dicho, neocoloniales, la acción es imprescindible, y la solidaridad con ellos es también indispensable; sin embargo, la principal tarea de los jóvenes intelectuales críticos está pendiente de resolución en sus propios países.

LUKÁCS: —Ciertamente, y el cometido de las gentes de visión clara en occidente sería marcar una pauta razonable a estos jóvenes impetuosos y demostrarles que pueden reportar un mayor beneficio al movimiento si actúan de otro modo que haciendo gala de una actividad ciega. Yo viví el nacimiento del fascismo en Alemania en sus últimos años y sé muy bien que muchísimos jóvenes se adhirieron entonces a la causa fascista partiendo de una indignación honesta contra el sistema capitalista. En muchos casos, su impaciencia —unida a la incapacidad, históricamente determinada, del Partido Comunista para cambiar la sociedad y la evolución alemana—, llevó a jóvenes perfectamente honrados al campo del fascismo. Esto no lo deberíamos olvidar nunca; antes bien, deberíamos intentar hacer todo lo posible para encauzar estas energías en una dirección en la que pudiera producir verdaderos frutos. Forma parte también de este complejo de problemas el que la mera utilidad o la mera corrección táctica de una resolución no bastan para despertar en los jóvenes el entusiasmo necesario para su actuación práctica. La debilidad de los movimientos de izquierda ha sido y sigue siendo, por lo general, su escasa capacidad para despertar tal entusiasmo.

Del practicismo moderno, del neopositivismo, del behaviorismo, etc., surge una tendencia práctica a la que en cierto sentido se someten incluso personas que están por encima de ello. Estas acaban creyendo, efectivamente, que la actividad práctica se agota en una serie de rasgos tácticos, realizados de una manera u otra, correctos o errados. Sin embargo, es palmario que todo movimiento que haya conseguido realmente alguna cosa ha extraído el entusiasmo que le dio eficacia de su perspectiva histórica y no de frases. No deja de ser interesante que, aun contemplando la historia de la acción del fascismo, resulta que fueron no tanto las meras frases demagógicas como las grandes perspectivas —si bien objetivamente falsas en el aspecto histórico— en él contenidas las que en principio dieron lugar a un cierto entusiasmo a favor de Hitler. Es decir, no logramos salir de este dilema social consistente en que el entusiasmo sólo se puede despertar sobre la base de una perspectiva. Tan sólo ante esta perspectiva reconoce el hombre implicado en ella que su vida particular se alterará también en virtud de tal perspectiva. Para que en este hombre surja el entusiasmo tendrá que tratarse de una

perspectiva *ad hominem*. La gran debilidad de los movimientos de izquierda en todo el mundo consiste, en nuestros días, en que aún no somos capaces de desarrollar un entusiasmo en la medida de nuestras perspectivas. Lo mismo puede afirmarse en relación con los movimientos de reforma de los países del campo socialista. Tenemos que reconocer aquí con suma precisión nuestras limitaciones y nuestros errores, si es que queremos llegar a hacer algo contra ellos.

ABENDROTH: —Se debe esto, en gran parte, a que no hemos desarrollado nuestras propias perspectivas; de donde se deriva el peligro de que, en lugar de la perspectiva real, se elaboren perspectivas ficticias o la mera resignación. Esto se evidencia en gran medida en el ejemplo del que hemos partido en esta conversación; es decir, el ejemplo de la confrontación que surge al tornarse sujetos las sociedades —hasta ahora degradadas a la condición de objeto— de los antiguos países coloniales y de los países atrasados dentro del mundo del industrialismo capitalista, que se ha tornado uniforme. El proceso vivo que tiene lugar ahora en todos esos países confiere a grandes sectores de la generación joven, que tiende a la izquierda y se va haciendo crítica, una perspectiva inmediatamente evidente: Surge, a consecuencia de ello, la tendencia a olvidar simplemente la posibilidad de desempeñar un papel de, sujeto en los propios países y a identificarse con las tareas subjetivas del movimiento revolucionario de las colonias, hasta el punto de que no se ve ni reconoce ya que la tarea más inmediata de la *intelligentsia* activista joven y de los obreros de los Estados capitalistas tardíos tiene que resolverse en el propio país. La mera aclamación de la revolución de las colonias por parte de los jóvenes intelectuales de los países capitalistas no constituye ya una praxis propia; en la medida en que no altere allí las relaciones de poder o no impida eficazmente la intervención por parte de los Estados imperialistas, constituye objetivamente una mera resignación, bajo la forma de una actividad ficticia. No es otro el lado negativo del enorme influjo ejercido por Fanon sobre la generación joven de los Estados Unidos y la República Federal que ahora estamos presenciando. La ayuda estriba, en este caso, en explicar a esta. joven generación que la perspectiva más favorable, aun en lo que respecta a estos movimientos en los países oprimidos por el capitalismo tardío: es la lucha por el socialismo y la democracia en los propios países industriales del capitalismo tardío, en las propias sociedades altamente industrializadas, puesto que sería una sociedad socialista altamente industrializada quien más eficazmente podría ayudar a las naciones subdesarrolladas.

HOLZ: —Bien, pero ahora se da una situación consistente en que en el conjunto del ritmo científico del mundo occidental predomina un tipo de metodología científica descriptiva que no se adecúa para descubrir perspectivas, sino que -por así decir- se queda detenida en aquello que registra y consigna; se trata del problema del neopositivismo, y no sólo en el ámbito lógico y filosófico, sino también en el de las ciencias sociales.

LUKÁCS: —El quid de la cuestión, hablando en términos generales, está en intentar eliminar toda ontología, todo el ser en la praxis humana. Ocurre que —y en ello puede apoyarse el neopositivismo, según dijimos antes— es perfectamente factible una praxis correcta basada en un falsa. Cuanto más nos acercamos en el desarrollo de la ciencia moderna a la praxis económica real, tanto más desaparece —y esto es muy interesan-

te— en la elaboración tecnológica de un proceso de trabajo, del ámbito de las leyes usuales de la física y química, la relevancia del planteamiento de si sus fundamentos teóricos son correctos o incorrectos desde el punto de vista de la ciencia natural en general. Volviendo ahora a mi ejemplo de la navegación en la Antigüedad, es posible manipular la economía de manera tecnológicamente correcta partiendo de teorías completamente falsas. El pragmatismo afirma que lo que tiene éxito es verdadero; y este postulado del pragmatismo, incierto en un sentido amplio, no lo es en el sentido práctico inmediato, y se acredita como tal. Sin embargo, el significado teórico de todo ello permanece entonces oscuro. No se puede pensar, pues, más allá de las circunstancias sociales dadas.

Esta amplia crítica contra las concepciones neopositivistas no se produce entre nosotros. Consecuencia de ello es, entonces, que aquella división del trabajo manipulativa que en cierto sentido es necesaria —aquella que, digamos, desglosa las diversas disciplinas de la ciencia— convierte a esta misma separación de las disciplinas en, por así decirlo, una barrera ontológica dentro de la realidad. Cuando, por ejemplo, un biofisiólogo efectúa diversas investigaciones biofisiológicas, no se ocupa para nada de la restante evolución del organismo. Es muy significativo que aparezca a menudo un fármaco del que, al poco tiempo, se demuestra que ejerce en otro aspecto un efecto nocivo sobre el organismo. Visto desde el ángulo del neopositivismo, eso constituiría una necesidad. En la investigación X sólo se han estudiado estas consecuencias; luego, en total independencia de ello, se da una investigación. Y en la cual se ponen de relieve tales otras consecuencias, concretamente nocivas. Para nada se ocupa nuestro neopositivista de que esas consecuencias nocivas y beneficiosas se den en un mismo organismo, ni de que este organismo muera, lo cual, a mi entender, constituye una verdad ontológica sumamente desagradable. Porque, a juicio de este neopositivista, ello no pertenece ni a la serie de ensayos X ni a la serie de ensayos Y.

Volviendo ahora a nuestro problema concreto, es evidente que no se pueden separar ontológicamente las resoluciones políticas, económicas, personales y demás. Desde el punto de vista ontológico, el estudiante que se entusiasma por las naciones oprimidas, por los pueblos atrasados y el que se va a Africa son uno y el mismo. Puede que desde un punto de vista no ontológico quepa separar el entusiasmo y el viaje a Africa, mas desde el ontológico uno y otro son inseparables, puesto que, además, tienen lugar en la misma persona.

En relación con el problema que nos ocupa, de ahí deriva la importante consecuencia de que, por el momento, no estamos en condiciones de poner en relación los problemas internos de la personalidad humana -esto es, aquello que constituye el campo de la ética- con la actividad social externa de la persona en cuestión. En este aspecto, Aristóteles fue un gran genio de la ética, puesto que si usted considera el problema del justo medio aristotélico en el sentido ético, verá que se trata del término medio concreto dentro de una serie de alternativas sociales determinadas y siempre con la doble fundamentación siguiente: por una parte, esto es conveniente para la acción y, por otra, esto promueve o entorpece el desarrollo de la personalidad.

Cuando Aristóteles buscaba el término medio entre el valor y la cobardía o entre el despilfarro y la tacañería, buscaba siempre el punto en que, tanto con respecto a la acción externa como con respecto al desarrollo interno de la persona en cuestión, la superación de los extremos diera lugar a un desarrollo de la personalidad. Estamos aquí ante un modelo que pretende impedir una falsa diferenciación como la que tiene lugar en el neopositivismo. Mediante un tal planteamiento podemos evitar que, por una parte, el neopositivismo estorbe las corrientes verdaderamente izquierdistas, las que verdaderamente empujan hacia adelante. Por otra parte, podemos ofrecer una ayuda a todas aquellas corrientes que aspiran a resolver seriamente un problema ontológico. Atisbos de ello se dan en todas las tendencias -tan diversas- de satisfacción de la necesidad religiosa, si bien bajo la forma de la resolución ilusoria, de la ideología falsa. A su vez, no es casual que el neopositivismo acuda en auxilio de un tal subjetivismo ilusionista, precisamente mediante su negación de la existencia de los problemas ontológicos. Porque la ontología de las viejas religiones se ha venido abajo, propiamente hablando, hace siglos.

No existe hoy una sola persona que crea en esa ontología. La aceptación de la nueva ontología que hemos mencionado en último lugar nos llevaría, por el contrario, a un desmantelamiento de la necesidad de la religión y al conocimiento de que a nada conduce ésta. Así, pues, la mera negación de toda actitud ontológica, alegando que ésta es irracional y antifilosófica, constituye objetivamente una ayuda notable para todas esas tendencias religiosas ilusorias. Si se me permite expresarme en términos hasta cierto punto paradójicos, yo diría que, al igual que Santo Tomás de Aquino consiguió en un estadio determinado de la economía feudal reunir en un sistema unitario todas las necesidades religiosas -esto es, una unificación de la ontología, la religión y la ética, así Carnap, por ejemplo, desempeña dentro del neopositivismo el mismo papel para la cultura actual que Santo Tomás de Aquino para la de su época. Esto no les sonará muy bien a los neopositivistas, ciertamente. Sin embargo, creo que es nuestro deber decirlo, a fin de llegar mediante su formulación a un ajuste de cuentas con los neopositivistas.

HOLZ: —En ese sentido parece que, en opinión de usted, el neopositivismo se limita a actualizar tan sólo los aspectos negativos de la *Summa* de Santo Tomás. Pero, ¿acaso no hubo en Santo Tomás aspectos positivos? Y ¿podemos afirmar que Carnap tenga realmente en la ideología de la sociedad industrial del capitalismo tardío el mismo valor que tuviera Santo Tomás en relación con la Alta Edad Media? Lo considero una supervaloración.

LUKACS: —Admito, naturalmente, la objeción. Al comparar a ambos no intento establecer la comparación en cuanto pensadores, sino en el aspecto de la función social por ellos desempeñada. No olvide usted que todo sistema filosófico grande y eficaz ha desempeñado funciones sociales muy importantes en determinados períodos. Por citar algo positivo, el sistema rousseauiano tuvo una función social muy importante y positiva en la Revolución francesa. Sólo en este sentido deseo comparar la función social de Tomás de Aquino con la de Carnap.

HOLZ: —Muy interesante a este respecto es que, recientemente, se hace perceptible un cierto influjo neopositivista incluso en el ámbito de la filosofía marxista. No pienso

solamente ahora en la influencia -no inmediata- de Carnap sobre la sociología, la lingüística y la teoría del conocimiento de algunos Estados socialistas, sino también en determinados influjos que se advierten, por ejemplo, en la teoría cibernética de Georg Klaus, los cuales, en rigor, son de naturaleza neopositivista. Me parece que, en ese aspecto, el neopositivismo parte de una perspectiva francamente antiontológica y que, al admitir en su seno teoremas neopositivistas, la teoría marxista corre un riesgo de desintegración, puesto que así se invalida el planteamiento de la unidad del proceso histórico y social.

LUKÁCS: —Coincido con usted en este aspecto, pero me interesa subrayar, precisamente aquí, que el gran salto que se produjo desde Lenin hasta Stalin consistió justamente en que en la filosofía stalinista -si se me permite la expresión- correspondió el papel principal a la resolución táctica de la política práctica de cada caso, de suerte que la teoría general quedó degradada a la condición de guarnición, de superestructura, de embellecimiento, no teniendo ya ninguna influencia sobre la resolución táctica.

HOLZ: —Pero hay que decir que la situación no ha mejorado en absoluto en el período post-stalinista: por el contrario, yo diría más bien que en tiempos de Stalin quedaba a veces, pese a todos los fenómenos de extrañamiento, un cupo de fundamentación teórica de las resoluciones prácticas mayor del que se da en ocasiones recientes.

LUKÁCS: —Sí, puede que así sea. En este punto me gustaría, sin embargo, volver brevemente sobre el problema del stalinismo. Con Stalin se produjo una corriente manipuladora en los intentos de justificación teórica de las resoluciones socialistas, a diferencia de lo que ocurriría en tiempos de Marx y Lenin. Por lo que se refiere a la superación del período stalinista, nos hallamos todavía en un momento en que se sigue superando, con métodos todavía stalinianos, los más crasos errores del stalinismo. Es decir, que no hemos llegado aún a la superación, propiamente dicha, de los métodos stalinistas. Y este injerto neopositivista que se observa en el marxismo actual guarda relación con el predominio de lo táctico sobre la teoría relativa a los principios. Ello es ineludible, en tanto nos conduzcamos en nuestra praxis como meros «prácticos». Mientras así sea, resultará inevitable que, en la teoría, nos aproximemos en ciertos aspectos al neopositivismo.

Esto constituye una trivialización, una deformación del marxismo, y no sólo en sentido científico; es también un obstáculo práctico para la eficacia universal ideológica de las ideas del socialismo. En los peores tiempos, los de la guerra civil y el hambre, es innegable que la mera existencia de la república de los soviets producía entusiasmo en amplios círculos de Occidente, justamente porque muchas personas tenían la vivencia de que allí se estaba luchando por algo que afectaba a los más hondos problemas de la propia existencia, por algo que pretendía dar solución a la cuestionabilidad de la propia existencia dentro del marco del capitalismo.

La manipulación brutal que se conoció en el período stalinista borró de un plumazo tales esperanzas. La atenuación y el refinamiento técnico del stalinismo no ha podido sin embargo, restablecer la vinculación perdida; y no podrá hacerlo hasta tanto no se haya llevado a la práctica la ruptura con la manipulación -refinada o brutal-. La perspectiva del surgimiento de un nuevo tipo humano puede desencadenar un entusiasmo a

escala internacional. La mera perspectiva de la elevación del nivel de vida —cuya significación práctica dentro de los países socialistas estoy muy lejos de menospreciar— es seguro que no lo logrará. Nadie se convierte al socialismo por obra de la perspectiva de poseer un automóvil, sobre todo si ya lo posee dentro del sistema capitalista. Tan sólo cuando la praxis vuelva a asumir las formas que poseía en tiempos de Marx y Lenin se volverá a poner en marcha esta influencia. Recuerde usted que Lenin, polemizando en la discusión sindical con Bujarin, planteó allí la categoría de la totalidad, por más que sabía, y subrayaba con toda exactitud, que jamás conoceremos plenamente la totalidad de las determinaciones. Pero dijo que la exigencia de totalidad nos preservaría de anquilosamientos y deformaciones. Si a eso le opone usted ahora el característico aforismo de Adorno de que la totalidad es lo no verdadero, vemos cómo mediante este planteamiento de los problemas la resolución práctica de cada caso se torna en criterio de medida absoluto para nuestras tomas de postura. De ser realmente el único gran problema de la Alemania actual, pongamos por caso, el que se pueda designar o no a Brandt o a Erhard para la gran coalición, jamás encontraremos el puente para que los jóvenes honestos divisen en tales planteamientos su propio problema vital. Para ello se requiere un planteamiento muy distinto del destino alemán, pudiéndose ciertamente discutir, dentro del sistema, esos contextos de pro o contra la gran coalición.

Creo que verán ustedes con claridad lo que quiero decir aquí, así como que esta relación contiene un rasgo general de la política, un rasgo general de la manipulación de la economía. Milagro sería que ello no se evidenciase en la ideología. Y en relación con la evolución ideológica de los últimos tiempos es sumamente interesante el que la resistencia contra esta modalidad manipulatoria esté en pleno auge y que, por ello, no domine hoy el neopositivismo de manera tan indudable como hace algunos años.

Budapest, septiembre de 1966.

Fin de la Cuarta —y última— Conversación.