

# Las insuficiencias del marxismo crítico y los problemas del mundo contemporáneo

## II Parte: Desde Georg Lukács hasta Adam Schaff

---

**Abstract:** *Based on almost unknown literature in German language and publications from Eastern Europe, the author retraces the evolution of so-called critical Marxism, since the beginning around Rosa Luxemburg and Eduard Bernstein until the revisionist Marxism which ended altogether with the collapse of communism in 1989. There is a stress on the truly original approaches of Karl Korsch and Georg Lukács. The main thesis: even Marxist dissidents did not thoroughly understand the main problems of today, because the core of Marxism could not question modernity, ecological problems and the idolatry of technique and economic-material development.*

**Resumen:** *Utilizando materiales poco conocidos de Europa Oriental y en lengua alemana, el autor traza el desarrollo del llamado marxismo crítico desde las primeras controversias (Rosa Luxemburg y Eduard Bernstein) hasta el marxismo revisionista que terminó alrededor de 1989 con los regímenes comunistas. Se hace énfasis en los aportes verdaderamente originales de Karl Korsch y Georg Lukács. Se pone de manifiesto que hasta las corrientes disidentes del marxismo crítico no estuvieron nunca a la altura de los tiempos, ya que estas corrientes jamás encararon problemas como la crisis de la modernidad, los aspectos ecológicos y la idolatría de la técnica y del desarrollo material-económico.*

### Lukács y el marxismo crítico

Georg Lukács (1885-1971), el “padre de todo revisionismo teóricamente serio posterior a Marx”<sup>1</sup>, ha sido ciertamente el pensador más importante de esta corriente y su libro *Historia y conciencia de clase* el fruto más sólido e importante de la misma, no superado hasta hoy. Uno de los méritos principales de Lukács reside en haber iniciado la discusión en torno a la temática enajenación/alienación, básica en Marx, pero prácticamente abandonada por la socialdemocracia - preocupada por cuestiones de estrategia política y la conquista del poder- y por el comunismo triunfante en la Unión Soviética, donde tal fenómeno propio del capitalismo simplemente no podía darse. Lukács realizó un espléndido análisis de esta problemática, mostrando la complejidad de la misma e introduciendo en la discusión el concepto hegeliano de cosificación.<sup>2</sup>

Inspirado por Max Weber, Lukács fue uno de los primeros marxistas en señalar los aspectos negativos que conllevan el progreso material y los procesos crecientes de racionalización, especialización, mecanización y despersonalización, responsables de la “destrucción de la totalidad” y la eliminación de la cultura genuina, por una parte, y productores de los fenómenos de cosificación, por otra. La atomización del individuo correspondería a la creciente irracionalidad de la totalidad social.<sup>3</sup> Con este enfoque, que combina

brillantemente las obras de juventud de Karl Marx con la sociología de Max Weber, Lukács inspiró la crítica de la técnica de Martin Heidegger y de la sociedad altamente industrializada realizada posteriormente por la Escuela de Frankfurt. La contribución del filósofo húngaro ha sido fundamental para todos aquellos pensadores que se consagraron al análisis de las consecuencias práctico-políticas del positivismo, empirismo y cientificismo. Pero lamentablemente Lukács no profundizó su enfoque: no diferenció, por ejemplo, entre una racionalidad instrumental—causante de la alineación— y una razón global objetiva. El creyó que el proletariado revolucionario, como “idéntico sujeto-objeto” de la historia, y la simultánea estatización de los medios de producción cortarían la cadena de racionalización y cosificación de las sociedades no emancipadas. No se imaginó, por otra parte, que la racionalidad instrumental sería la prevaleciente en regímenes socialistas, donde se darían fenómenos de enajenación muy similares a los del capitalismo occidental.<sup>4</sup> Después de la censura proveniente de la ortodoxia moscovita inmediatamente después de la publicación de su libro, Lukács no perseveró en esta interesantísima temática.

Es necesario consignar, sin embargo, que Lukács, prosiguiendo una posibilidad contenida en la obra de Marx y también en la de Weber, dilató el alcance y la significación de cosificación, identificándola con objetivación y racionalización sin más, es decir, con todo el campo de lo social y el de la producción humana. Como señaló Emilio Lamo de Espinosa: “[...] entonces toda objetivación es alienación, y, por supuesto, superar la alienación, bien es un mito, bien exige al mismo tiempo superar toda objetividad. [...] Con ello la alienación devenía una condición humana, de hecho *la* condición humana.”<sup>5</sup> Toda sociedad capitalista es percibida como una totalidad cerrada, inescapable, inamovible; sólo sería posible criticarla y superarla desde una posición exterior y trascendente al orden capitalista. Según Lukács, esto es doble desde la perspectiva del proletariado, pero esta suposición es frágil, ya que, por simple lógica, el proletariado no podría escapar a la acción niveladora del capitalismo tardío. Esperar la terminación de todo fenómeno de alienación

por la revolución proletaria se asemeja mucho a esperar un milagro (como el mismo Lukács lo vio). Este enfoque que iguala objetivación con alienación fue llevado hasta el extremo, como se sabe, por la obra posterior de la Escuela de Frankfurt, y especialmente por Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*.

En el mismo libro (*Historia y consciencia de clase*) Lukács llevó a cabo otra hazaña teórica. Fue el primer marxista en criticar al padre fundador Friedrich Engels y la progresiva positivización del marxismo, tanto en su variante socialdemocrática como en la comunista, señalando que el ámbito de aplicación del método marxista es exclusivamente el terreno histórico-social y no el campo de la naturaleza. Con ello se opuso a una transformación del marxismo en una ciencia universal de pretensiones ontológicas y metahistóricas, como lo propuso Engels en sus escritos *El Anti-Dühring* y *La dialéctica de la naturaleza*. Lukács demostró que Engels confundió la praxis socio-política con las actividades de la industria, el laboratorio y el experimento, las que carecerían de la interrelación mutua entre sujeto y objeto y de la unidad entre teoría y praxis. De acuerdo a Lukács la identificación entre el mundo natural y el social, entre la praxis humana y la esfera de la fábrica y el laboratorio contribuye a producir un saber instrumental-dominacional apoyado sobre las leyes aparentemente irreversibles del desarrollo histórico, cuyo correlato sería la dialéctica en cuanto mera tecnología de la lucha política. El igualar sociedad y naturaleza (o praxis y trabajo alienado) conduciría al dilema irresoluble entre fatalismo y voluntarismo, entre libertad y necesidad.<sup>6</sup>

Lukács anticipó la crítica del positivismo realizada posteriormente por la Escuela de Frankfurt y otras corrientes humanistas al censurar la separación entre hechos y valores, entre teoría y praxis, entre política y ética que propugnaban destacados socialdemócratas y que luego pasó a ser la tendencia general de la ciencia social en Europa Oriental a partir de 1960. Este dualismo entre conocer y valorar reduce el rol de la razón al ámbito de la constatación empírico-experimental y elimina la jurisdicción de la misma en los campos de la praxis (política y ética),

que dependen de juicios de valor y que bajo influencia positivista corren el peligro de caer en el decisionismo y el tecnicismo.<sup>7</sup> En todo caso la concepción de Lukács, que incorpora la herencia hegeliana y los elementos antropológico-filosóficos del joven Marx, intenta una rehabilitación crítica del marxismo, que no puede ser utilizada fácilmente como instrumento de manipulación o dominación por los detentadores de la ortodoxia doctrinaria y que más bien es favorable a una conciencia crítica de una situación signada particularmente por los fenómenos de enajenación de la era moderna. Los “técnicos del poder” se opusieron frontalmente contra esta concepción que privilegia impulsos emancipatorios y que roza el existencialismo.

Lukács complementó este teorema con una audaz redefinición de *marxismo ortodoxo*: este último es sólo el *método* (los modelos dialécticos para conocer y reconstruir la realidad) y no la *teoría* (los resultados e interpretaciones de la investigación científica). Aun en el caso de que se demostrara la inexactitud de cada uno de los enunciados de Marx, un “marxista ortodoxo” podría desechar estas tesis de Marx, pero continuaría manteniendo la ortodoxia marxista si persiste en utilizar el materialismo dialéctico.<sup>8</sup> Precisamente esta diferenciación entre teoremas y análisis concretos realizados por la doctrina marxista, por un lado, y el método histórico-dialéctico, por otro, ha posibilitado exégesis y teorías marxistas de carácter heurístico e innovador en nuestro tiempo, ya que la preservación dogmática de todas las aserciones y los vaticinios de Marx y Engels habría conducido a una total esterilidad teórica. Pero esta separación tan severa entre método general y resultados específicos es altamente problemática: presupone la existencia de un núcleo irreductible del marxismo, un conjunto de fundamentos, métodos y principios que permanece incólume ante los avatares de los tiempos y también frente a los progresos teóricos y gnoseológicos. Es improbable que existan estos cimientos genuinamente metafísicos, es decir fuera de toda contaminación física, histórica, concreta, y menos aun que éstos sean compatibles con el enfoque eminentemente histórico de Marx. Es difícil imaginarse un edificio metodológico que per-

manezca válido si los diagnósticos y pronósticos fundamentados en el mismo son continuamente desautorizados por los sucesos históricos concretos y el avance científico.<sup>9</sup>

Es útil recordar que este enfoque fue precursor de la teoría —tan exitosa en Alemania y Francia entre 1960 y 1980 a partir de la escuela de Louis Althusser (con antecedentes en Maurice Merleau-Ponty) y del marxismo positivista que irradiaba la República Democrática Alemana<sup>10</sup>— que discrimina entre un *modo lógico* y un *modo histórico* de comprender la evolución humana: mientras el primero, basado en los inalterables principios y modelos de la dialéctica materialista, persiste en su validez a través de las edades a causa de su carácter abstracto, purificado de los hechos y detalles aleatorios de la esfera empírica, el segundo puede producir fluidamente conocimientos, teoremas e hipótesis en torno a los asuntos humanos que pueden ser superados o refutados por el desarrollo efectivo de los mismos, sin que esto afecte en lo más mínimo el modo lógico. Ninguna investigación de hechos puede determinar cuál es el necesario decurso de la historia, escribió Lukács; sólo la dialéctica es capaz de ello.<sup>11</sup> El resultado de esta *primacía de lo lógico sobre lo histórico* es la devaluación de la historia en general y de la política en especial, lo que posee una inmejorable función de exculpación ideológica. Los principios doctrinarios, por ejemplo, son siempre correctos, aunque la praxis resultante de los mismos sea una desgracia para la población involucrada; los felices administradores de la doctrina verdadera no son responsables de todo error y horror que ocurra en la esfera subalterna —y efímera— de los hechos profanos.<sup>12</sup>

### Lukács y el partido omnisciente

El anatema que la ortodoxia moscovita lanzó ya en 1923 contra *Historia y consciencia de clase* llevó a Lukács a abandonar inmediatamente y para siempre sus enfoques más prometedores y heurísticos. La autocensura que se impuso al pensador húngaro estaba destinada a no malquistarse con el partido comunista. Es indispensable

mencionar este tedioso asunto porque reflejó una actitud muy generalizada entre intelectuales: para estos seres solitarios y problemáticos el partido representó una especie de hogar, un lugar de redención que les brindaba la solidaridad que el mundo exterior, hostil y enajenado, no podía ofrecer. El "sueño del Hombre total" y otros aspectos místico-existencialistas los empujaron hacia una esfera diferente a su propio talante, a una organización bien estructurada, con orientaciones y principios sólidos y *quasi*-eternos.<sup>13</sup> Muchos años después (1957) Lukács reafirmó que ese hogar estaba iluminado por la "ciencia universal marxista", la que le habría dado para siempre "un contenido vital inquebrantable".<sup>14</sup> Desde su milagrosa conversión en 1918 Lukács nunca más fue turbado por la más mínima duda: la verdad absoluta estaba contenida en las obras de Marx, Engels y Lenin y en la praxis de los partidos comunistas de orientación moscovita.

Hasta para sus amigos íntimos el ingreso de Lukács al Partido Comunista de Hungría en diciembre de 1918 fue una total sorpresa, máxime si Lukács publicó en esos mismos días un apasionado artículo, en el que se distanció vehementemente del bolchevismo y sus aliados. De acuerdo a este curioso escrito no era dable esperar la eliminación de la lucha de clases de parte de los partidos comunistas, que habrían establecido un régimen inhumano, basado en la dictadura, el terror y el despotismo de la clase obrera. Lukács censuró abiertamente la "fundamentación metafísica del bolchevismo": la dicotomía entre una "realidad empírica inhumana" y una "voluntad ética utópica" no podría ser superada por la acción del partido, el que pretendía producir lo bueno a partir de lo malo y arribar a la verdad atravesando la mentira.<sup>15</sup>

Como se sabe, desde su ingreso al partido Lukács perteneció a la cúpula dirigente; fue Comisario del Pueblo para Educación y Cultura y Comisario Político de una división del Ejército Rojo (1919), y en estas actividades se destacó por su fanatismo y por la utilización de cualesquiera medios para consolidar el efímero poder bolchevique en Hungría. El fundamento para esta curiosa conversión y para su rudeza en el ejercicio del poder reside en un axioma al cual se adhirió

siempre y que trasluce una visión trágica de la vida: *toda decisión es culpable*. Sólo se podría elegir entre *formas* de aceptar la culpabilidad, y la única razonable sería "sacrificar el yo inferior en el altar de la idea superior".<sup>16</sup> El asesinato no está permitido, afirma Lukács, pero a veces hay que hacerlo —y entonces sería "trágicamente moral"— para satisfacer la propia ética de dimensión histórica; el terrorista, por ejemplo, no sólo sacrifica su vida por el prójimo, sino también su pureza, su moralidad, su alma. Los comunistas toman a su cargo los pecados del mundo para redimir el mundo pecaminoso.<sup>17</sup> De lo malo puede entonces surgir lo bueno, y la mentira puede engendrar la verdad. Todo esto tiene el cinismo de la clásica justificación de los medios a causa de los fines<sup>18</sup>, pero ahora la violencia es legitimada mediante argumentos mesiánico-políticos: la monstruosidad del capitalismo exige para su eliminación el uso de métodos monstruosos. Poco después, en 1924, Lukács escribió que el Estado proletario constituiría el primer Estado en la historia que abiertamente admite ser un aparato de represión y un mero instrumento de la lucha de clases.<sup>19</sup> Es superfluo decir que la ortodoxia soviética jamás aceptó la argumentación de Lukács: una cosa es practicar generosamente el terror revolucionario, y otra confesarlo públicamente y justificarlo por medio de teorías filosófico-teológicas. Por lo demás, este rigorismo intransigente es ciertamente trágico, pero en definitiva apolítico: Lukács —un místico existencialista— estaba más interesado por la redención inmediata del mundo profano por medios apocalípticos (la revolución proletaria total) que por la esfera de la actuación política, que es el campo de lo aleatorio, los arreglos y las negociaciones.

La doctrina de Lukács se basa en un axioma hegeliano: la libertad no es más que el reconocimiento de la necesidad.<sup>20</sup> El individuo actúa adecuadamente como ser social y "supera" la necesidad si la reconoce y se somete a ella: el único modo realista de liberarse del sacrificio que es la historia consiste en soportar esas rigurosidades voluntaria y conscientemente. Y la necesidad histórica está personificada en el partido, que es, a su vez, la mediatización correcta entre teoría y praxis, la "manifestación organizativa de la voluntad

revolucionaria del proletariado”<sup>21</sup>, la clase que lleva en su seno la racionalidad histórica superior y la emancipación del género humano. El partido es el “educador del proletariado hacia la revolución” y como tal “la primera encarnación del reino de la libertad”, en el que predomina el espíritu de la fraternidad universal, pero –y aquí Lukács es más cínicamente realista– ligado al “anhelo y a la capacidad de sacrificarse”.<sup>22</sup> La mutua interacción entre partido y masas proletarias, entre voluntarismo y fatalismo, entre la regulación consciente de parte de la organización y la espontaneidad popular, produce, según Lukács, una mediatización infalible, una configuración visible y siempre correcta de la conciencia de clase proletaria anclada en el partido. La fuerza y la necesidad del partido se basan asimismo en que la conciencia de clase proletaria tiende a ser poco clara, lo que conlleva la justificación de una elite de revolucionarios profesionales.<sup>23</sup> El instrumento se ha transformado en objetivo: la meta ya no es la mera organización de la libre voluntad de las masas proletarias como primer paso hacia el reino de la libertad, sino el reconocimiento de que el partido encarna sin más la razón y la verdad históricas. Y como depositario de ellas tiene pleno derecho a ser obedecido. Lukács hizo explícita esta situación cuando censuró la famosa frase de Rosa Luxemburg: “La libertad es siempre la libertad del que piensa en modo diferente”, corrigiéndola en este sentido: “La libertad ha de estar al servicio del poder proletario, pero éste no debe servir a aquélla.”<sup>24</sup> Las consecuencias de este principio son conocidas. El parlamento es considerado como un trampolín para la agitación revolucionaria, que debe ser abolido como inútil una vez consumada la revolución socialista; Lukács afirmó que la libertad de debate en los parlamentos burgueses servía sólo para confundir a los proletarios.<sup>25</sup> La democracia resulta ser una mera formalidad sin importancia substancial. Ya que el decurso histórico garantiza el “hecho” de que el proletariado conforma la inmensa mayoría de la población, el triunfo político de éste último constituye una certeza científicamente asegurada, y, por lo tanto, las derrotas electorales de los partidos que lo representan no deben ser tomadas en se-

rio: son incidentes temporales y transitorios en el plano formal, que no afectan el esencial.<sup>26</sup>

El partido representa la razón histórica y actúa siempre de modo correcto, y por ello tiene el derecho de exigir absoluta obediencia a sus cuadros y a la población en general. Dentro del partido debe reinar, según Lukács, la disciplina política más severa, y en la fábrica la disciplina laboral más rígida, la que se traduciría por el aumento voluntario e incesante de la productividad y la producción.<sup>27</sup> Al formular esta norma Lukács tuvo el mérito de haberse adelantado varios años a Stalin. El trabajo forzado y las purgas en el interior del partido en la joven Rusia Soviética aparecen, por lo tanto, como “un acto moral del partido comunista” y como “el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”.<sup>28</sup> Durante la revolución húngara de 1956, Lukács, otra vez Ministro de Educación y Cultura, se pronunció contra la libertad de enseñanza y contra el pluralismo ideológico en los campos de la filosofía y la política.<sup>29</sup> En 1957 sostuvo que Stalin había personificado la línea correcta después del fallecimiento de Lenin.<sup>3</sup> En 1962 se pronunció contra la rehabilitación política de las víctimas de los infames procesos de Moscú de 1936-1938 (que Lukács llamó discretamente “juicios conceptuales”), admitiendo sólo una rehabilitación legal con respecto a las acusaciones de espionaje y sabotaje. Lukács reconoció que Stalin adoptó en gran parte la estrategia de Trockij, pero éste, en cuanto perdedor, habría recibido su justa condena histórica y jurídica.<sup>31</sup>

Lo fatal de Lukács y de muchos marxistas críticos es el nexo de esta concepción del partido con una filosofía de la historia que privilegia el éxito material como criterio de verdad superior. De acuerdo a ella en la realidad no hay lugar para lo contingente y casual: lo que sucede tenía que haber ocurrido así y no de otra manera. Aquí no hay campo para decisiones libres, nacidas de sopesar situaciones conflictivas y problemáticas, sino comportamientos ineludibles e inevitables. Este determinismo impide una ética de responsabilidad personal y un talante razonable ante los fenómenos políticos, que están signados por lo aleatorio. Si por ejemplo un proyecto, una política o una tendencia dentro del partido fracasan o

quedan en la minoría, ello significa que la verdad y la razón históricas están en otra parte. La historia universal es el juicio final<sup>32</sup>: los triunfadores materiales son los detentadores de un derecho superior e ilimitado, y por ello pueden y deben obligar a la población a cualquier tipo de sacrificio.

La relevancia de discutir este asunto proviene del hecho de que este principio se ha aplicado positiva y generosamente a Stalin y a cualquier dictador o régimen que sepa preservar el poder durante algún tiempo. No puede existir, por lo tanto, una praxis socialista bien establecida que sea simultáneamente errónea: eso significaría que la teoría estaba equivocada. Lukács reconoció la praxis soviética y de los partidos moscovitas como la única legítima porque fue durante su vida una praxis tangiblemente exitosa. Se sometió gustoso a ella y abjuró de sus errores todas las veces que fue necesario a partir de 1923. Fueron muchas ocasiones, algunas probablemente indispensables para salvar la vida, como fue el caso durante su exilio en la Unión Soviética bajo Stalin y en los primeros años de la República Popular Húngara, y otras prescindibles, como su retorno al Partido Comunista Húngaro poco antes de su fallecimiento.<sup>33</sup> El resultado ha sido realmente trágico: Lukács se distanció en forma irrevocable de su mejor obra y de sus ensayos más innovadores. "El más íntimo propósito de su propia teoría sólo pudo ser satisfecho mediante su autorretractación".<sup>34</sup>

Las consecuencias de todo esto son evidentes: la pérdida de la dimensión crítica y la deformación de los impulsos éticos, precisamente en lo que se refiere a la vida interna de los partidos. Se disipa así la posibilidad de una instancia imbuida de espíritu científico para esclarecer la estrategia y corregir los errores de la organización y, al mismo tiempo, se frustra un horizonte moral para iluminar la actuación individual.<sup>35</sup> Lukács se contentó con un teorema mediocre y falso al afirmar que el peor de los socialismos es más aceptable que el mejor de los capitalismo.<sup>36</sup> Lukács se asemeja, escribió Theodor W. Adorno, a un prisionero que arrastra sus cadenas y se imagina que este ruido es la marcha del espíritu del mundo, es decir del progreso histórico.<sup>37</sup>

## Intentos críticos a partir del reformismo oficial

Durante mucho tiempo la ortodoxia moscovita había condenado y prohibido como "burguesas" variadas ramas del saber como la psicología, la cibernética, la sociología y la antropología.<sup>38</sup> Pero desde 1960 estas disciplinas experimentaron un notable florecimiento que habría repugnado al joven Lukács: fueron purificadas metódicamente de todo elemento crítico y cuestionador del *statu quo* y se transformaron en dóciles instrumentos del poder establecido. La formalización y positivización de las ciencias sociales en Europa Oriental, hecho que en Occidente fue calificado como una saludable desideologización de esas disciplinas, impidió que brotara un marxismo genuinamente crítico; la sociología, por ejemplo, se convirtió en un saber apolítico, consagrado a compilar y sistematizar datos sobre la población, su estructura y sus hábitos, datos que las autoridades utilizaron para controlar, guiar y aprovechar mejor los llamados "recursos humanos".<sup>39</sup> La inmensa masa de estos estudios rendía un homenaje verbal al marxismo y a sus padres fundadores, para luego pasar rápidamente a los aspectos técnicos, entre los cuales sobresalía la preocupación por hallar leyes inexorables en todos los terrenos y por acomodarse al orden establecido, estimado como insuperable. La República Democrática Alemana se distinguió, por ejemplo, por la creación de la *deóntica*, una ética altamente formalizada y matematizada, totalmente exenta de juicios valorativos y críticos, dedicada a medir y mejorar el comportamiento humano en el lugar de estudio y trabajo, cuya presuposición básica era la concepción de la sociedad como un perfecto sistema cibernético de autorregulación permanente.<sup>40</sup>

Estas inclinaciones apolíticas y acrílicas, que harían las delicias de cualquier tecnócrata, no fueron ajenas a los intentos reformistas más atrevidos, como la "Primavera de Praga" de 1968. Aparte de los pocos literatos y filósofos que tuvieron entonces un papel destacado en el manejo de la cosa pública, aquel breve gobierno checoslovaco estuvo fuertemente influido por un

grupo de funcionarios y ministros que poco antes había formulado el llamado *Informe Richta*.<sup>41</sup> Un somero vistazo a las publicaciones pertinentes es revelador porque nos muestra el carácter tecnocrático de las preocupaciones de los reformistas checoslovacos y el aporte casi nulo a la conformación de un marxismo crítico. El futuro, principal tema de inquietud, es concebido exclusivamente de acuerdo a criterios técnico-económicos; la idea de un “socialismo democrático”, que hizo famoso a este grupo, se reduce a una modernización acelerada de todos los sectores económicos relevantes y a la preservación, (a), del monopolio del poder en manos de los comunistas y (b), de la propiedad estatal sobre los principales medios de producción. El modelo es, en el fondo, una economía socialista planificada, enriquecida con ciertos elementos de mercado y la vigencia de los derechos humanos.<sup>42</sup> No hay lugar alguno para un pluralismo ideológico o de partidos, aunque se asevera que el partido debe cumplir una “misión humana”; precisamente en medio de la discusión sobre los derechos humanos se reafirma taxativamente que el *principio de rendimiento* debe configurar el criterio central de la vida económica y social.<sup>43</sup> Sería inútil buscar una sola mención a la temática de la enajenación en sociedades altamente industrializadas o una palabra crítica acerca de asuntos ecológicos o de los efectos negativos del progreso material. La argumentación, a trechos muy sofisticada, se concentra en cuestiones como (1) el financiamiento, la índole global y las élites portadoras del progreso tecnológico, por una parte, y (2) la necesaria investigación y mejor cualificación de cuadros para alcanzar la automatización de la esfera productiva, por otra.<sup>44</sup>

Extrapolando la doctrina de los reformistas checoslovacos a otros grupos de marxistas heterodoxos en Europa Oriental y el Tercer Mundo, se puede concluir que la preocupación básica gira hasta hoy alrededor de una modernización acelerada, que garantice la llamada legalidad socialista y un mínimo de derechos humanos, pero que ante todo sirva para alcanzar el nivel de producción y consumo de Europa Occidental, el cual, *mutatis mutandis*, conserva su función de meta normativa digna de ser imitada y alcanzada a la

brevedad posible. De ahí la indulgencia con que se juzga todo proceso de industrialización forzada -incluyendo específicamente el modelo stalinista-, ya que, como afirmó Lucio Colletti (\*1924), la creación de la gran industria en Rusia habría poseído un inmenso “efecto liberador”: los campesinos transformados en obreros de fábricas, los nómadas del Asia Central asentados en grandes aglomeraciones urbanas, la artesanía convertida en industria automatizada.<sup>45</sup> Esta concepción incluye el tradicional desprecio por todas las tradiciones preindustriales y por la esfera agraria (Marx: “la estupidez de la vida campesina”) y la admiración concomitante por la modernidad citadina, por más mediocre que ésta resulte ser.<sup>46</sup> Esta gran visión tecnocrática ha dejado de lado definitivamente los grandes temas del marxismo crítico -el saber apolítico como instrumento del poder, el incremento de los fenómenos de alienación en la época contemporánea, la unidad de teoría y praxis- y se ha concentrado en tareas subalternas pero imprescindibles en la actualidad: investigación empírica en temas dictados por necesidades burocrático-administrativas, alta formalización del conocimiento y elaboración de técnicas eficientes en áreas bien delimitadas para consolidar los saberes dominacionales. Todas estas disciplinas rinden ciertamente un homenaje vacío a la versión dogmática, ortodoxa y rampolna del marxismo que está vigente, para proclamar a continuación su verdadero objetivo: la ciencia debe ser “un instrumento de la planificación [...] y una palanca para el progreso”.<sup>47</sup> La gnoseología y la epistemología en países socialistas, por ejemplo, se consagraron a demostrar matemáticamente la validez del más estricto determinismo histórico y de la teoría del reflejo (del modelo más elemental de base y superestructura); la dirección de estas investigaciones estaba, obviamente, en manos de los exegetas competentes del partido.<sup>48</sup>

Los aportes de tenor más filosófico y político tampoco significaron una renovación genuinamente teórica del marxismo institucional y menos una contribución innovadora a los temas específicos que Korsch y Lukács señalaron en 1923. La brillante obra de Ernst Bloch (1885-1977) recupera la herencia teológica y mística

del marxismo y se encuentra, por ende, alejada de toda inclinación positivista y tecnocrática, pero en ningún momento pone en duda ni las simplificaciones leninistas, ni la prácticas stalinistas, ni el desprecio de la ortodoxia moscovita por la "democracia formal".<sup>49</sup> En un plano muy diferente se halla la labor de Palmiro Togliatti (1893-1964), quien, hacia el final de su vida, propugnó un comunismo "civilizado", pragmático, exento de maximalismos y respetuoso de las peculiaridades nacionales; pero asimismo este esfuerzo no engendró ningún impulso teórico digno de mención (y menos aun donde se lo hubiera podido esperar, como ser una crítica de la mentalidad imperante en el interior del partido y de la tradicional cultura política del autoritarismo).<sup>50</sup> Este tipo de marxistas esclarecidos —entre los que se encuentran los integrantes del antiguo grupo yugoslavo "*Praxis*"<sup>51</sup>— persistieron en lugares comunes de la doctrina oficial, tópicos desautorizados por el desarrollo histórico: percepción de aspectos negativos casi exclusivamente en el capitalismo azotado por severísimas crisis<sup>52</sup>, polarización de clases y pauperización crecientes bajo el capitalismo<sup>53</sup>, rechazo del parlamentarismo y del pluralismo ideológico y estatización de los medios de producción como panacea universal.<sup>54</sup>

El análisis del llamado *marxismo existencialista* de Europa Oriental depara la misma decepción: bajo la pretensión de llevar a cabo una investigación realmente original e incorporar temas descuidados por el marxismo convencional, esta corriente de pensamiento reitera ideas y postulados totalmente convencionales bajo un ropaje que sólo en el ámbito gris del neostalinismo podía aparecer como una novedad. El filósofo checoslovaco Karel Kosík, por ejemplo, se propuso reconstruir la relación entre el individuo y el mundo moderno bajo la perspectiva de la "dialéctica" de ser y aspecto, esencia y existencia, conciencia e ideología, pero su farragoso texto jamás deja las etéreas esferas de la teoría más abstrusa y nunca desciende a los problemas específicos que atormentaban a las personas concretas en Europa Oriental. No hay duda de que esta temática fue mejor tratada por los poetas y los novelistas que por los pensadores desde cátedras bien paga-

das. Las conclusiones de Kosík son notables: el Hombre "fundamenta y justifica su actividad cuando se percibe a sí mismo como instrumento de un poder suprapersonal", es decir cuando creyendo realizar sus intenciones, en el fondo ejecuta las leyes de hierro de la historia.<sup>55</sup> Si alguien comete un asesinato por razones personales, lleva a cabo evidentemente un vulgar delito. Pero si *el mismo acto es perpetrado en el marco de una "intención superior"* y como instrumento de la "necesidad histórica", entonces se convierte en "venganza, justicia, juicio histórico, obligación civil, hecho heroico".<sup>56</sup> A esto no hay mucho que agregar.

También el filósofo y político polaco Adam Schaff (\*1913) se ha preocupado por lo problemático de la existencia humana y la soledad del individuo en la civilización industrial, constatando que esta temática ha sido descuidada por el marxismo institucional a causa de la dedicación de éste último a cuestiones que en cierto momento eran más urgentes: la acción revolucionaria de las masas proletarias, la organización del régimen socialista, la necesidad de mejorar las estructuras económicas. Pero en contra del existencialismo francés, Schaff sostuvo que el objeto adecuado de estudio no lo constituía el individuo autónomo y aislado del mundo burgués, sino la persona responsable inmersa en la esfera de la praxis en una sociedad determinada por leyes evolutivas.<sup>57</sup> En el seno del marxismo institucional Schaff fue el primero en admitir que los fenómenos de alienación existían también en el orbe socialista debido al mantenimiento del aparato estatal; lo que Schaff no aceptó fue la mera idea de una enajenación causada igualmente por la configuración de la economía socialista, pues según él la estatización de los medios de producción en Polonia había terminado definitivamente con la causa substancial de la alienación en la esfera laboral-económica.<sup>58</sup>

Lo que impidió que Schaff desarrollase un marxismo genuinamente crítico es una actitud apologetica que compartió con Karel Kosík. El filósofo polaco aseveró que en las sociedades socialistas los intereses del individuo y los de la comunidad son esencialmente los mismos; Schaff nunca juzgó necesaria la presentación de pruebas

empíricas para validar este postulado, pues las declaraciones oficiales acerca del desarrollo y los hechos básicos del régimen socialista poseerían la calidad de indubitables verdades reveladas. Al igual que la obra de Kosík, la de Schaff es altamente abstracta en el sentido de que no se ocupa de los problemas cotidianos de los ciudadanos de carne y hueso en el socialismo realmente existente, sino de aseveraciones muy generales que jamás son contrastadas con la facticidad cotidiana. En los copiosos escritos de Schaff se buscaría vanamente una sola mención o ejemplo de los problemas cotidianos en la fábrica o la familia o una explicitación de la alienación en la vida política, social o laboral de la Polonia socialista; la tradición cultural autoritaria y el funcionamiento de la esfera político-institucional simplemente no existen como factores que atañen al "individuo" bajo el socialismo. Lo único concreto que se puede encontrar en la obra de Schaff es su condena sin reservas de la literatura de Franz Kafka<sup>59</sup> a causa de su acendrado pesimismo, que podría ser interpretado como una censura de regímenes colectivistas.

## Las carencias del marxismo crítico

Pese a un comienzo brillante y promisorio con Karl Korsch y Georg Lukács, el llamado marxismo crítico no logró, en el fondo, superar las insuficiencias y los aspectos dogmáticos de la ortodoxia moscovita, la que, protegida por las armas de una potencia mundial, tenía a su favor ciertos factores nada despreciables: el prestigio de encarnar la herencia legítima de los padres fundadores, la hazaña de haber realizado la primera revolución socialista de la historia universal y el éxito material. Los pensadores adscritos a la corriente crítica exhibieron una especie de conciencia de culpabilidad frente a la ortodoxia soviética y preservaron una imagen embellecida del modelo iniciado en 1917, cuya función mistificadora les era bien conocida. Con la posible excepción de Korsch ninguno de ellos se atrevió, por ejemplo, a reconocer que la Revolución de Octubre había surgido de un golpe de Estado militar bastante convencional y que ni el proletariado ru-

so ni las condiciones socio-culturales y económicas de aquel país estaban maduras para un régimen socialista según la concepción original de Marx. Ninguno de ellos se atrevió asimismo a examinar la hipótesis de que el marxismo (y especialmente su versión leninista) no representaba, en el fondo, la doctrina del proletariado revolucionario, sino la ideología de los intelectuales que anhelaban imponer su propio dominio de clase, su conquista del poder para y por ellos, encubriendo este designio mediante una doctrina de la emancipación general del género humano.<sup>60</sup>

Casi todos los marxistas críticos se han adherido al axioma de que un mal socialismo es preferible a un buen capitalismo. Esto se debe, entre otras causas, a una notable incomprensión de la esfera político-institucional, que proviene del núcleo del marxismo primigenio. La creencia en las leyes inexorables de la historia, la mística revolucionaria de una misión superior y el odio al enemigo de clase han imposibilitado (1) el surgimiento de una genuina ética de responsabilidad individual y grupal, que se rija *también* por el principio de la proporcionalidad de los medios), (2) una apreciación cabal de los elementos mal llamados formales de la moderna democracia representativa y pluralista, (3) un reconocimiento de la legitimidad de los intereses inherentes a corrientes y partidos que no son los propios, y (4) la admisión de que la liberación del individuo no ocurre necesariamente por medio de la emancipación de la especie.

Desde el marxismo original se arrastran algunas insuficiencias para comprender el mundo contemporáneo, que no han sido subsanadas por los marxistas críticos. En el trabajo teórico la fuerte tendencia economicista y tecnicista ha conducido a una subvaloración casi permanente de las tradiciones culturales en cuanto factores históricos de primer rango; salvo Karl Korsch —y su aporte fue muy tangencial— no se puede detectar una línea investigativa que hubiera tomado en serio el legado autoritario de Rusia, Europa Oriental y buena parte del Tercer Mundo como agente formativo en el seno de los partidos comunistas y de las nuevas burocracias establecidas con las revoluciones socialistas.<sup>61</sup> El persistente desprecio de todo modelo democrático y la exaltación de la

dictadura del proletariado como forma superior de organización social han minado las bases internas del movimiento obrero y de los grupos intelectuales, desde las cuales se hubiese podido mitigar las inclinaciones despóticas y las prácticas burocráticas que resultaron tan expandidas dentro de los partidos comunistas. La excesiva confianza en las leyes inexorables de la historia y la propensión a percibir en los grandes proyectos técnicos la solución de todos los problemas sociales —es decir: la unión de dogmatismo convencional con ilusiones tecnicistas— impidieron advertir la relevancia de algunos de los fenómenos más importantes de la segunda mitad del siglo XX, como el nacionalismo y la religión, que fueron ignorados por casi todos los marxistas críticos. El sesgo tecnicista de todas las versiones del marxismo conlleva una sintomática equiparación entre la emancipación del género humano y el despliegue de las posibilidades de la tecnología, una confusión optimista propia de casi todos los pensadores del siglo XIX.

También el marxismo primigenio denotaba un fuerte *eurocentrismo*<sup>62</sup>: en conjunción con los elementos anteriores, éste ha sido responsable por el abierto menosprecio dirigido hacia lo preindustrial, lo premoderno, lo extra-europeo, y concomitantemente, hacia lo diverso y variopinto, que es lo que se resiste a la homogeneización industrial-moderna. Naciones pequeñas que no se dejan tragar por las grandes, grupos étnicos que se aferran a sus peculiaridades, instituciones curiosas que han crecido orgánicamente a lo largo de siglos, estructuras y estamentos sociales que no encajan en el esquema marxista y actividades culturales sin correspondencia explícita con los “fenómenos de clase” han sido desdeñadas u olvidadas por el marxismo crítico. Hasta un pensador tan lúcido como Georg Lukács aseveró, por ejemplo, que el Imperio Austro-Húngaro era una simple “cárcel de pueblos”.<sup>63</sup>

Una de las principales insuficiencias del marxismo crítico es su capacidad relativamente limitada de comprender la complejidad del mundo moderno de manera realista. Su posición simplista y a momentos moralista le impidió percibir las múltiples funciones que cumplen los medios generales y generalizables de la modernidad: el

dinero y el poder. La identificación de éstos con las fuentes centrales de la alienación deja de lado los variados, razonables e imprescindibles roles que estos medios cumplen para hacer caminar las complicadas sociedades actuales. De ahí la ilusión de que la eliminación de la propiedad privada sobre los medios de producción terminaría pronta y definitivamente con la fuente principal de la enajenación, lo que resultó ser falso.<sup>64</sup>

En la misma línea Marx y sus discípulos críticos sobrevaloraron las tareas que el Estado debía cumplir en la etapa socialista, una vez superado el modo capitalista de producción; no se imaginaron, sobre todo, que el aparato estatal podría reproducir y hasta magnificar el legado autoritario de muchas tradiciones culturales, creando una administración pública hipertrofiada y burocratizada, junto con una elite política munida de las prerrogativas más odiosas. Marx y los marxistas críticos no concibieron la posibilidad de un estrato altamente privilegiado a causa de su acceso al poder y de su control sobre la enorme burocracia (sin poseer los medios de producción en sentido legal), y, por lo tanto, no se preocuparon de medidas e instituciones que regulen y refrenen sus dilatadas potestades. Marx, Lenin y hasta los marxistas críticos creyeron que el socialismo y la estatización de los medios de producción traerían consigo “la administración de cosas” en lugar del “gobierno de las personas” (Friedrich Engels), pero no advirtieron que las cosas se administran siempre junto a hombres de carne y hueso y que cualquier administración (y con más razón una inmersa en un mundo complejo) significa el establecimiento de competencias, la creación de jerarquías, la especialización de roles y el surgimiento de privilegios. Esta necesaria diferenciación de grupos y estratos no concuerda con el esquema estático y relativamente simple que Marx propuso y que sus discípulos conservaron en lo fundamental: en los países altamente desarrollados no llegó a constituirse un proletariado revolucionario, consciente de su situación de clase inmensamente mayoritaria y de su misión histórica y revolucionaria, que tomara a su cargo la emancipación de la sociedad como totalidad. La conciencia de clase de los obreros en el capitalismo occidental resultó ser afín al reformismo social-

democrático, puesto que sus ilusiones y esperanzas cotidianas no tenían como punto de referencia las nostalgias utópicas y milenaristas de los intelectuales marxistas. La postulada redención del mundo histórico-político se quedó así sin una clase socialmente mayoritaria que le sirva de sustento material.

Finalmente el marxismo crítico no anticipó ni realizó aportes significativos a los debates de las últimas décadas. La discusión ecológica y demográfica, la investigación de la cultura de masas, las aporías de la civilización industrial, las diferencias entre trabajo, praxis e interacción, las contribuciones del psicoanálisis socio-político y los aspectos negativos asociados (1) a toda modernidad, (2) al igualitarismo excesivo y (3) al progreso material incesante, quedaron fuera del horizonte teórico del marxismo crítico, que por ello no ha logrado aprehender la complejidad del mundo contemporáneo.

## Notas

1. Günter Rohrmoser. "Stillstand der Dialektik. Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik" (Detención de la dialéctica. Posiciones básicas de la crítica explícita e implícita del marxismo), en Fetscher, Iring (comp.), *MARXISMUS-STUDIEN*. Vol. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968, p. 25. Sobre la vida y obra de Lukács cf. el ensayo central de Morris Watnick, "Relativismus und Klassenbewusstsein: Georg Lukács" (Relativismo y conciencia de clase: Georg Lukács), en Labeledz, Leopold (comp.), *Der Revisionismus* (El revisionismo), Colonia/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1966, pp. 189-221; Victor Zitta, *Georg Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, La Haya: Nijhoff, 1964; Frank Benseler (comp.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács* (Escritos de homenaje para el octogésimo cumpleaños de Georg Lukács), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1965; George Lichteim, *Georg Lukács*, Londres: Collins/Fontana, 1970; Andrew Arato & Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México: FCE, 1986, *passim*; Fritz J. Raddatz, *Georg Lukács*, Reinbek: Rowohlt, 1972; Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolution-*

*naires: l'évolution politique de Lukács 1909-1929*, París: P.U.F, 1976; Werner Mittenzwei (comp.), *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács* (Diálogo y controversia con Georg Lukács), Berlin/RDA: Reclam, 1975.

2. Georg Lukács. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica materialista). Berlin: Malik, 1923, pp. 94-228 [el libro fue escrito entre 1919 y 1922]. Sobre esta temática cf. las obras de discípulos de Lukács: Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen* (Investigaciones dialécticas), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1966, pp. 71-120; Tom Bottomore, "Klassenbewusstsein und Sozialbewusstsein" (Conciencia de clase y conciencia social), en István Mészáros (comp.), *Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein* (Aspectos de historia y conciencia de clase), Munich: List, 1972, pp. 74-95; István Mészáros, "Kontingentes und notwendiges Klassenbewusstsein" (Conciencia de clase contingente y necesaria), en *ibid*, pp. 124-182; Rodolf Schlesinger, "Der historische Ort von Lukács' «Geschichte und Klassenbewusstsein»" (El lugar histórico de "Historia y conciencia de clase" de Lukács), en *ibid*, pp. 280-288; Leo Kofler, *Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus?* (El ciudadano proletario. ¿Socialismo marxista o ético?), Viena: 1964, pp. 31-65, 165-168, 200ss. (Leo Kofler, uno de los representantes más conspicuos del marxismo crítico en Alemania Occidental después de la Segunda Guerra mundial, creía -como la mayoría de sus correligionarios- que el fenómeno de la alienación pertenece exclusivamente al ámbito económico y a sociedades capitalistas.)
3. Lukács, *ibid*. (nota 2), p. 99ss, 115. Como se sabe, el libro de Lukács desató una impresionante ola de críticas y censuras de parte del marxismo oficial. Las más conocidas de ellas son: Abram M. Deborin, "Lukács und seine Kritik des Marxismus" (Lukács y su crítica del marxismo) [1924], en Abram M. Deborin & Nikolaj I. Buxarin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus* (Controversias sobre el materialismo dialéctico y mecanicista), Frankfurt: Suhrkamp, 1969, pp. 189-219; las diatribas de Grigorij Zinov'ev y otros altos funcionarios rusos y húngaros en el apéndice de: Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* (Escritos sobre ideología y política), compilación de Peter Ludz, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967, pp. 719-780.

4. Lukács, *Geschichte...*, op. cit. (nota 2), p. 164ss, 216; cf. N. de Feo, *Weber y Lukács*, Barcelona: Redondo, 1972.
5. Emilio Lamo de Espinosa. *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza, 1981, p. 118; cf. pp. 120-123, 127ss, 152ss. (Se trata de una obra exhaustiva y con una excelente bibliografía sobre la temática). Cf. también Andrew Arato. "Lukács' Theory of Reification". En *TELOS*, vol. 11 (25), 1972.
6. Lukács, *Geschichte...* op. cit. (nota 2), pp. 33, 146-148. Sobre esta temática cf. el exhaustivo ensayo de Ludwig Landgrebe, "Das Problem der Dialektik" (El problema de la dialéctica), en Fetscher, Iring (comp.), *MARXISMUS-STUDIEN*, vol. 3, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960, p. 57ss, 60. Sobre las diferencias entre Marx y Engels y la significación teórica de éste último cf. Hartmut Mehringer & Gottfried Mergner (comps.), *Debatte um Engels* (Debate en torno a Engels), 2 vols., Reinbek: Rowohlt, 1973; Maximilien Rubel, "La légende de Marx ou Engels fondateur", en *ECONOMIES ET SOCIETES* (Paris), vol. VI (12), diciembre de 1972, pp. 2189-2199; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (El concepto de naturaleza en la doctrina de Marx), Frankfurt: EVA, 1962; Giuseppe Prestipino, *El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva histórica marxista*, México: Siglo XXI, 1977. Como se sabe, I. V. Stalin (cf. *Zu den Fragen des Leninismus* [Sobre las cuestiones del leninismo], compilación de Hans-Peter Gente, Frankfurt: Fischer, 1970, p. 253, 261ss) fue uno de los partidarios más entusiastas de la dialéctica de la naturaleza de Engels y de la identidad entre ciencias sociales y naturales. Muy celebrado en su momento, el libro del destacado científico de la República Democrática Alemana, Robert Havemann, *Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung* (¿Dialéctica sin dogma? Ciencia natural y visión del mundo), Reinbek: Rowohlt, 1962, no contiene ningún elemento filosófico o político digno de mención.
7. Lukács, *ibid.*, p. 33ss; la crítica de Lukács se refiere a la famosa sentencia de Rudolf Hilferding: "La comprensión de la veracidad del marxismo no constituye de modo alguno un juicio valorativo y tampoco una guía para el comportamiento práctico. Porque una cosa es darse cuenta de una necesidad y otra muy diferente ponerse al servicio de dicha necesidad." R. Hilferding, *Das Finanzkapital* (El capital financiero) [1909], Berlin 1955, p. 4.- Muy semejante fue la crítica de Karl Korsch, *Why I am a Marxist* [1934], en: *ALTERNATIVE. ZEITSCHRIFT FÜR LITERATUR UND DISKUSSION* (Berlin), vol. 8, N° 41, abril de 1965, p. 72; cf. también Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung* (Karl Marx y el marxismo. De la filosofía del proletariado a la ideología proletaria), Munich: Piper 1967, p. 124ss.
8. Lukács, *ibid.*, p. 13; es interesante mencionar que Lukács ya había formulado en años anteriores esta atrevida tesis en su importante trabajo *Taktik und Ethik* (Táctica y ética) [1919], en: Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. 20.
9. Un discípulo de Lukács y partidario en Alemania Occidental de un socialismo ascético, Leo Kofler (op. cit. [nota 2], p. 81, 249), aseveró la existencia de ese núcleo metafísico del marxismo, igual que I. V. Stalin, *Zu den Fragen...*, op. cit. (nota 6), p. 254ss.
10. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París: Gallimard, 1955, p. 122, 124; Louis Althusser, *Pour Marx*, París, 1965; Althusser / Etienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, 1965, especialmente vol. I; Althusser, *Escritos*, Barcelona: Laia 1974, *passim*; Georg Klaus / Hans Schulze, *Sinn, Gesetz und Fortschritt in der Geschichte* (Sentido, ley y progreso en la historia), Berlin/RDA: Dietz, 1967; Gerhard Bartsch / Herbert Crüger / Christian Zak, *Geschichte als gesetzmässiger Prozess* (Historia como proceso sujeto a leyes), Berlin/RDA, 1976; Ernst Engelberg / Wolfgang Küttler, *Formationstheorie und Geschichte* (Teoría de las formaciones e historia), Berlin/RDA: Akademie, 1978.
11. Lukács, *Taktik und Ethik*, op. cit. (nota 8), p. 22.
12. Sobre el anti-historicismo y anti-humanismo de Althusser cf. la brillante crítica de Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik* (Historia y estructura. Cuestiones de una historiografía marxista), Munich: Hanser, 1977, pp. 42-45, 58, 78-81, 139s; Iring Fetscher, *Grundbegriffe des Marxismus* (Conceptos básicos del marxismo), Hamburgo: Hoffmann & Campe, 1967, pp. 15-28.
13. Sobre el Lukács premarxista, de fuertes inclinaciones religiosas y existencialistas cf. Arato / Breines, op. cit. (nota 1), p. 21, 53, 133s; Lucien Goldmann, op. cit. (nota 2), pp. 173-183; Fritz J. Raddatz, op. cit. (nota 1), p. 14.
14. Lukács, *Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx* (Postscriptum de 1957 a: "Mi camino a Marx"),

- en Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. 657. Al mismo tiempo defendió a Stalin, afirmando: "Right or wrong, my party" (ibid., p. 649). Cf. también Gian Enrico Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona: Martínez Roca, 1969, p. 61.
15. Georg Lukács, *Der Bolschewismus als moralisches Problem* (El bolchevismo como problema moral) [1918], en Lukács, *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze* (Táctica y ética. Ensayos políticos), compilación de Jörg Kammler, Darmstadt: Luchterhand, 1975, pp. 27-33 (Lukács creía entonces que la revolución sería la obra conjunta de socialdemócratas, socialistas y comunistas); versión inglesa en: SOCIAL RESEARCH, vol. 44, Nº 3, otoño de 1977, pp. 416-424. Según Peter Ludz, compilador de sus obras, Lukács se negó en vida exitosa y terminantemente a la reimpresión de este interesante ensayo (P. Ludz, *Vorwort* (prólogo), en: Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. XII). Crítica a Lukács: Arato / Breines, ibid., pp. 132-136; Lucien Goldmann, op. cit. (nota 2), p. 288; cf. los ensayos muy bien documentados de David Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19* (Marxismo y cultura. Mannheim y Lukács en las revoluciones húngaras de 1918/19), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967, p. 28s; Peter Ludz, *Der Begriff der "demokratischen Diktatur" in der politischen Philosophie von Georg Lukács*, en: Lukács, *Schriften...*, ibid, p. XXXIIss.
  16. Lukács, *Taktik...*, op. cit. (nota 8), p. 10.
  17. Ibid, p. 11. Sobre esta espinosa problemática cf. Michel Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1919*, París: Presses Universitaires de France, 1976, *passim*, y la exhaustiva biografía de Arpad Kadárkay, *Georg Lukács*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1994, *passim*.
  18. Una de las más notables apologías del terror revolucionario y del uso de cualesquiera medios la realizó Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* (Humanismo y terror) [1947], Frankfurt: Suhrkamp, 1966, vol. I, p. 11, 38. No es de extrañar que uno de sus pocos biógrafos dedicara sólo escasas líneas a todo el pasado marxista de este filósofo: Xavier Tilliet et al., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, París: Seghers, 1970, p. 162s.
  19. Lukács, *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* (Lenin. Estudio sobre el contexto de sus pensamientos) [1924], Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967, p. 66. En el *Epílogo* [1967] a este escrito Lukács mantuvo todas sus posiciones, mostrando que nunca comprendió las implicaciones antidemocráticas e inhumanas (a) de la concepción leninista del partido, (b) de la tradición autoritaria en Rusia y (c) de las transformaciones económicas aceleradas (ibid, pp. 87-99).
  20. Lukács, *Freie oder gelenkte Kunst? (¿Arte libre o guiado?)*, en Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. 463. La identificación de *libertad* con *necesidad* se halla en la obra de Georgij V. Plechanov [1856-1918], *Zur Geschichtsphilosophie Hegels* (Sobre la filosofía de la historia de Hegel) [1895], en: DAS ARGUMENT (Berlín), vol. 13, Nº 4/5 (=65), agosto de 1971, p. 281. Esta identificación conformó uno de los pilares del marxismo ortodoxo moscovita hasta 1989 y constituye aun uno de los principios rectores del marxismo cubano y chino.
  21. Lukács, *Die moralische Sendung der kommunistischen Partei* (La misión moral del partido comunista), en Lukács, *Schriften...*, ibid, p. 138. El punto de vista del proletariado sería el punto de vista del gran sujeto racional histórico por excelencia: Lucien Sebag, *Marxismus und Strukturalismus* (Marxismo y estructuralismo) [1964], Frankfurt: Suhrkamp, 1967, pp. 89, 93, 117-277.
  22. Lukács, ibid, p. 142.
  23. Lukács, *Taktik...*, op. cit. (nota 8), p. 34; Lukács, *Lenin*, op. cit. (nota 19), p. 25. De acuerdo a Lukács, la Tercera Internacional era la "concepción leninista del partido a escala mundial" porque constituía la forma perfecta de organización socio-política (ibid, p. 56).
  24. Lukács, *Geschichte...*, op. cit. (nota 2), p. 296. Parafraseando a Engels añadió Lukács: "Mientras el proletariado requiera de un Estado, no lo usará para defender la libertad, sino para reprimir a sus enemigos." (Ibid, p. 297)
  25. Lukács, *Zur Frage des Parlamentarismus* (Sobre la cuestión del parlamentarismo), en Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. 128.
  26. Lukács, *Lenin*, op. cit. (nota 19), p. 62. La misma concepción de democracia formal vs. revolucionaria sostuvo Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus...*, op. cit. (nota 18), vol. I, p. 17. Un poco más adelante (p. 21), Merleau-Ponty atacó a Lukács porque éste último no habría sido consecuente en su impugnación de la democracia formal-burguesa.
  27. Lukács, *Lenin*, ibid, p. 33; Lukács, *Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion* (La función de la moral en la producción comunista) [1919], en Lukács, *Schriften...*, op. cit. (nota 3), p. 79.
  28. Lukács, *Die moralische Sendung...*, op. cit. (nota 21), p. 138, 141. Se puede argumentar que desde

- sus llamadas *Tesis de Blum* (1928) Lukács se distanció de toda posición extremista y stalinista y que desde entonces fue un firme partidario de la legalidad socialista, lo que es verdad sólo parcialmente. Las *Tesis de Blum* y otros escritos posteriores se refieren a la política que el partido comunista debe emplear en sus relaciones con otros partidos y con el exterior; en tal sentido Lukács manifestó ser favorable a la coexistencia pacífica y a las alianzas con otras corrientes de izquierda. La *Tesis de Blum* no contienen ningún elemento teórico innovador o siquiera interesante y no rozan los asuntos mencionados aquí. Cf. Lukács, *Thesen über die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und über die Aufgaben der Kommunistischen Partei Ungarns [=Blum-Thesen]* (Tesis sobre la situación económica y política en Hungría y las tareas del Partido Comunista de Hungría), en *Schriften...*, *ibid*, pp. 290-322; Lukács, *Aristokratische und demokratische Weltanschauung* (Visión aristocrática y democrática del mundo), en *ibid*, pp. 404-433.
- 29) *Interview der Redaktion von "Szabad Nép" mit Georg Lukács* (Entrevista de "Szabad Nép" con Georg Lukács) [1956], en Lukács, *Schriften...*, *ibid*, p. 634s.
30. Lukács, *Postscriptum...*, op. cit. (nota 14), p. 646.
31. Lukács, *Brief an Alberto Carocci* (Carta a Alberto Carocci) [1962], en *Schriften...*, *ibid*, p. 661s.
32. Lukács, *Schicksalswende* (Vuelta del destino) [1944], en *Schriften...*, *ibid*, p. 354. Esta expresión de Friedrich Schiller la utilizó Nikolaj I. Buxarin en su alegato final durante los procesos de Moscú inmediatamente antes de ser condenado a muerte, reconociendo que la razón histórica estaba encarnada en el triunfo político-material de Stalin y que él (Buxarin) era en cuanto perdedor culpable de los cargos que le imputaban (aunque declinó una responsabilidad estrictamente legal). La verdad era idéntica al éxito. Esta aceptación - más o menos voluntaria: eso era lo monstruoso de la principal incriminación otorgaba la razón a Stalin y su régimen y quebraba el núcleo racional y, sobre todo, moral de toda la oposición anti-stalinista. En aquellos procesos los acusados y los fiscales (las víctimas y los verdugos) trabajaban de consuno para establecer la anhelada certeza en torno a ciertos detalles de la reciente evolución histórica, certeza común a ambos bandos y considerada igualmente indispensable. Cf. N. I. Buxarin, *Letztes Wort des Angeklagten Buxarin* (Última palabra del acusado Buxarin) [1938], en Deborin / Buxarin, op. cit. (nota 3), p. 280. Esta fue la interpretación de los procesos de Moscú que realizó Arthur Koestler en su genial novela *Eclipse de sol*, criticado severamente por Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus...*, op. cit. (nota 18), vol. II, p. 42ss, 69ss, quizá por haber acertado...
33. Como se sabe, Lukács se "equivocó" apostando por la revolución húngara de 1956, pero consiguió que el partido generosamente le perdonara después de una autocrítica, y hasta recibió la más alta condecoración húngara en 1969, la "Orden de la Bandera Roja". Cf. Lichtheim, op. cit. (nota 1), p. 8. Según otras fuentes, todas las retractaciones de Lukács fueron un ardid táctico al estilo de Galileo Galilei para salvarse de la Santa Inquisición: cf. Fritz J. Raddatz, op. cit. (nota 1), p. 70; Victor Serge, *Erinnerungen eines Revolutionärs 1901-1941* (Recuerdos de un revolucionario), Wiener Neustadt: Räte-Verlag, 1974, p. 218; Kostas Axelos, *Préface*, en Lukács, *Histoire et conscience de classe*, París: Minuit, 1960, p. 5.
34. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Teoría y praxis. Estudios de filosofía social), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1963, p. 322s.
35. Según Maurice Merleau-Ponty, una constante autocensura de los intelectuales progresistas era inevitable, porque cualquier crítica de la Unión Soviética significaba una apología del capitalismo occidental. Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanismus...*, op. cit. (nota 18), t. II, p. 90.
36. Lukács, *Die Deutschen - eine Nation der Spätentwickler? Gespräch mit Adelbert Reif* (Los alemanes - ¿una nación de desarrollo tardío? Conversación con Adelbert Reif), en *Georg Lukács zum 13. April 1970* (Para Georg Lukács en el 13 de abril de 1970), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1970, pp. 100-115. (Serie AD LECTORES N° 10)
37. Theodor W. Adorno, *Erpresste Versöhnung: zu Georg Lukács' "Wider den missverstandenen Realismus"* (Reconciliación extorsionada: sobre la obra de Lukács "Contra el realismo incomprendido"), en Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), Frankfurt: Suhrkamp, 1961, p. 185.
38. Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, París: Flammarion, 1972, p. 396 (curiosos testimonios en torno a la "putrefacción de la ciencia burguesa": cibernética, psicoanálisis, etc.); Gabor Kiss, *Marxismus als Soziologie* (Marxismo como sociología), Reinbek: Rowohlt, 1971, p. 107.
39. No fue la sociología teórica la que floreció, sino sus ramas "aprovechables" según los requerimientos

- del Estado: las sociologías del trabajo, la familia, el esparcimiento y la educación (cf. Gabor Kiss, *ibid.*, pp. 157-193, 267-293); en los estudios sobre estratificación social se eliminó toda mención a la formación de elites y a conceptos definitorios de estamentos de índole incómoda como el prestigio y el acceso al poder (*ibid.*, pp. 88-106, 174-201).
40. Wolfgang Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* (¿Cómo es posible la ética en cuanto ciencia?), Berlin/RDA: Verlag der Wissenschaften, 1965; Franz Loeser, *Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung* (Deontica. Planificación y dirección del desarrollo moral), Berlin/RDA: Verlag der Wissenschaften, 1966.
  41. Cf. Radovan Richta et al., *Richta-Report. Politische Ökonomie des 20. Jahrhunderts* (El informe Richta. La economía política del siglo XX) [1966], Frankfurt: Makol, 1971. El marxismo-leninismo convencional de los partidos comunistas de Europa Oriental, mitigado por los aires de moda en torno a una modernización tecnocrática, constituye el horizonte indubitable de la teoría y la praxis de esta agrupación.
  42. Radovan Richta et al., *Technischer Fortschritt und industrielle Gesellschaft* (Progreso técnico y sociedad industrial), Frankfurt: Makol, 1972, pp. 12s, 21-24, 191-230.
  43. *Ibid.*, p. 23s, 208, 214-216, 226.
  44. *Ibid.*, pp. 36-72, 120-145, 147-190.
  45. Lucio Colletti, *Zur Stalin-Frage* (Sobre la cuestión de Stalin) [1970], Berlin/W: Merve, 1970, pp. 34-37. En esta obra Colletti describe detalladamente las brutalidades del régimen stalinista, pero lo exculpa históricamente a causa de los logros modernizadores.
  46. Leo Kofler, *op. cit.* (nota 2), p. 146; Hans G. Helms, *Fetisch Revolution. Marxismus und Bundesrepublik* (Fetichismo revolucionario. Marxismo y República Federal [de Alemania]), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1969, p. 13; sobre el desprecio de Marx a los campesinos y las tradiciones campesinas cf. Kostas Papaioannou, *Marx...*, *op. cit.* (nota 38), p. 212.
  47. Hans Jörg Sandkühler (comp.), *Marxistische Wissenschaftstheorie. Studien zur Einführung in ihren Forschungsbereich* (Epistemología marxista. Estudios introductorios al área investigativa), Frankfurt: Fischer/Athenäum, 1975, pp. 4, 15; cf. también pp. 38, 110-148, 149-173.
  48. Cf. Hans Jörg Sandkühler (comp.), *Marxistische Erkenntnistheorie. Texte zu ihrem Forschungsstand in den sozialistischen Ländern* (Gnoseología marxista. Textos sobre el nivel investigativo alcanzado en países socialistas), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, pp. 59-98, 99-128, 152-182.
  49. Para la problemática aquí tratada es importante la compilación de ensayos de Ernst Bloch, *Über Karl Marx* (Sobre Karl Marx), Frankfurt: Suhrkamp, 1968; en torno a Bloch cf. el volumen colectivo *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), Frankfurt: Suhrkamp, 1968, especialmente el artículo de Iring Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger* (Un gran solitario), en *ibid.*, pp. 104-11 (con datos en torno a la influencia de Bloch sobre Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt).
  50. Palmiro Togliatti, *Reden und Schriften* (Discursos y escritos), compilación de Claudio Pozzoli, Frankfurt: Fischer, 1967; cf. sobre todo su testamento intelectual, llamado "Memorandum de Yalta": pp. 210-225.
  51. La obra teóricamente más conspicua del grupo "Praxis" fue la de Mihailo Markovic, *Dialektik der Praxis* (Dialéctica de la praxis), Frankfurt: Suhrkamp, 1968, que no aporta nada a las temáticas aquí tratadas. Lo mismo puede afirmarse de otro libro en su momento muy aplaudido, pero que es un compendio inofensivo en el mejor estilo del marxismo institucional: Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus* (Historia del marxismo), 2 vols., Frankfurt: Suhrkamp, 1972. El grupo "Praxis" era mayoritariamente croata; Markovic (\*1923), en cambio, se consagra actualmente a promover el nacionalismo pan-serbio más delirante.
  52. Según Leo Kofler, *op. cit.* (nota 2), pp. 199-205, fenómenos negativos como el burocratismo sólo se darían en los infiernos capitalistas. De acuerdo a Hans G. Helms, *op. cit.* (nota 46), p. 11, el peor socialismo denotaría rasgos más razonables que el mejor capitalismo.
  53. Kofler, *ibid.*, pp. 178-182, 249-265; Helms, *op. cit.* (nota 46), p. 13ss.
  54. Helms, *ibid.*, pp. 7, 13-23, 29; toda la labor de los partidos socialdemocráticos es descalificada por Helms por ser éstos "portadores límites de la dominación capitalista". (*Ibid.*, p. 7, 29).
  55. Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt* (La dialéctica de lo concreto. Un estudio sobre la problemática del Hombre y del mundo), Frankfurt: Fischer, 1967, p. 230.
  56. *Ibid.*, p. 231. Hay que considerar que este libro fue escrito poco antes de la "Primavera de Praga" y sin las presiones del régimen stalinista.

57. Cf. Adam Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (¿Marx o Sartre? Ensayo de una filosofía del Hombre), [1961], Frankfurt: Fischer, 1966, p. 15, 23; Schaff, *El marxismo al final del siglo*, Barcelona: Ariel, 1994. Para una crítica ortodoxa a la combinación de marxismo y existencialismo cf. Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert* (Marxismo en el siglo XX) [1966], Reinbek: Rowohlt, 1969.
58. Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (El marxismo y el individuo humano), Viena etc.: Europa, 1965, p. 38s, 170; sobre la controversia entre Adam Schaff y Leszek Kolakowski cf. Z. A. Jordan, *Marxistischer Revisionismus in Polen. Hintergrund, Wurzeln und Hauptströmungen* (Revisionismo marxista en Polonia. Trasfondo, raíces y corrientes principales), en: MARXISMUS-STUDIEN, vol. 5, compilación de Iring Fetscher, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968, pp. 85-129; Adam Schaff, *Studien über den jungen Marx und ihre peinlichen Details* (Estudios sobre el joven Marx y sus detalles penosos), en Leopold Labedz (comp.), op. cit. (nota 1), pp. 273-294.
59. Schaff, *Marxismus...*, ibid, p. 64s.
60. György Konrád / Iván Szelényi, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht* (La intelectualidad en camino al poder de clase), Frankfurt: Suhrkamp, 1981, p. 111s.
61. El marxismo crítico careció, por ejemplo, de una investigación empírica y documental en torno a los fenómenos burocrático-administrativos de la propia área geográfica y a los problemas de la vida cotidiana de sus ciudadanos. Cf. los tempranos estudios del medio académico occidental sobre esta temática: Alex Inkeles / Raymond A. Bauer, *The Soviet Citizen. Daily Life in a Totalitarian Society*, Cambridge: Harvard U.P., 1959; Merle Fainsod, *How Russia is Ruled*, Cambridge: Harvard U.P., 1961.
62. Sobre el etnocentrismo, sus claras manifestaciones en Marx y la defensa que hizo éste último de la "labor civilizadora" del imperialismo británico en India y otros países "atrasados" cf. Rudolf Bahro, *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (La alternativa. Crítica del socialismo realmente existente), Reinbek: Rowohlt, 1980, p. 44ss.
63. Lukács, *Schicksalswende...*[1944], op. cit. (nota 32), p. 359. Es interesante observar que a Lukács, ciudadano de ese Estado, no se le ocurrió semejante idea durante la existencia del Imperio Austro-Húngaro (es decir hasta octubre de 1918).
64. Después de apartarse del marxismo, Karl August Wittfogel realizó su gran investigación sobre el despotismo oriental y las sociedades hidráulicas. El argumento central de Karl A. Wittfogel (*Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht* [El despotismo oriental. Una investigación comparada sobre el poder total], Frankfurt etc.: Ullstein, 1977, pp. 379s, 470-480) es que el acceso al poder (y no la propiedad privada de los medios de producción) conforma en muchas naciones el criterio más importante para determinar su estratificación social; la definición de estadios evolutivos de acuerdo al régimen de propiedad privada sería válido sólo para Europa Occidental en ciertos periodos históricos. La estatización de los medios de producción no tendría, por consiguiente, el rol liberador que Marx le atribuye.