



Antología de textos de Manuel Sacristán sobre György Lukács (1885-1971).

Salvador López Arnal

Ha sido Jorge Semprún, cuyas obras Lukács admiraba y citada, quien ha visto a Lukács y Wittgenstein como figuras representativas de la crisis cultural de la Europa previa a 1914. Encuentro bastante revelador el hecho de que algunas de las más notables manifestaciones de los pensadores españoles hayan sido bajo la forma ensayística. El ensayo es también la forma literaria más lograda de Lukács porque encarna de manera concisa y dramática las ideas dominantes del momento. Como Unamuno, Lukács es un gran maestro del ensayo dramático-lírico. En los ensayos de *El alma y las formas*, Lukács estaba tan a sus anchas como Unamuno en las calles de Salamanca.

Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*, pp. 11-12.

De las diversas aproximaciones de Manuel Sacristán (1925-1985) a la obra de G. Lukács cabe destacar: "Sobre la noción de razón e irracionalismo en G. Lukács", *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 85-114; "Nota necrológica sobre Lukács", *Ibidem*, pp. 229-231; "Sobre el marxismo ortodoxo de György Lukács", *Ibidem*, pp. 232-249; "György Lukács", *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 417-418; "¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?", *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 176-178, amén de notas y presentaciones para sus traducciones del filósofo húngaro -entre ellas, *El joven Hegel*, *Estética I*, *Prolegómenos a una estética marxista*, *Goethe y su época*, *Historia y consciencia de clase*, *El alma y las formas*, *Materiales sobre el realismo*, *La novela histórica*- y comentarios sobre algunas de sus obras esenciales como *El asalto a la razón* o *Escritos juveniles*.

La correspondencia generada por sus trabajos de traducción pueden consultarse actualmente en Reserva de la UB, fondo Sacristán, y ha sido incorporada y traducida por Miguel Manzanera en un anexo de su tesis doctoral sobre Sacristán. También en Reserva de la UB, fondo Sacristán, pueden verse detalladas anotaciones de Sacristán sobre numerosos trabajos del filósofo húngaro. Algunas de ellas han sido utilizadas en esta antología.

Por lo demás, la penúltima de las conferencias dictadas por Sacristán, abril de 1985, versó sobre las tesis político-filosóficas defendidas por el Lukács de las *Conversaciones*: "Sobre Lukács" (transcrita ahora en: M. Sacristán, *Seis conferencias*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 157-194; prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo).

Sobre el supuesto "lukacsianismo ortodoxo" de Sacristán, y el paralelismo político de ambas figuras, tiene interés esta carta de 22 de febrero de 1971 dirigida a Francisco Fernández Santos, donde el traductor de *El joven Hegel* hace una interesante reflexión sobre esta adscripción político-filosófica:

"Querido amigo;

aquí te mando los contratos de la nueva traducción. Sí que he hecho bastante traducción científica, aunque ahora me dedico más a textos de ciencias sociales. He leído este artículo que no presente ninguna dificultad, y te lo enviaré antes de la fecha convenida, probablemente a principios de marzo.

[...] Perdona que aproveche la ocasión para otros asuntos: Jacobo Muñoz, un profesor de filosofía de aquí amigo mío y muy buen trabajador, te pidió, utilizando mi nombre, una aportación a un volumen de homenaje crítico a Lukács. Me pidió que insistiera ahora porque no tiene noticias tuyas. Creo que si tienes tiempo y un poco de gusto vale la pena que escribas algo para ese volumen. *Yo no soy filosóficamente muy lukácsiano*, sino todo lo contrario, pero tengo por Lukács el respeto debido y me parece que vale la pena demostrarlo en un momento tan desagradablemente dominado por modas de superindustria editorial. Voy a contribuir al volumen con dos artículos: *uno muy crítico y negativo para Lukács sobre su concepto de razón*; otro sumamente admirativo sobre sus escritos políticos (*de todos modos, la admiración no excluirá alguna crítica, por ejemplo, contra su manera de despachar la experiencia china*). Creo que tú, que, junto con Ballesteros, constituyes la totalidad del grupo de escritores que ha publicado

marxismo cuando no había furias de moda mercantil (yo soy tan perezoso para escribir, acaso por mi destino que me impone escribir todos los días lo que han escrito otros, que no cuento), creo digo que tú tienes cierta obligación de intervenir en ese volumen que Muñoz y el editor Grijalbo querrían ver en la calle con Lukács aún vivo. Me sumo, pues, a la petición de Muñoz. Con un abrazo, Manuel Sacristán” [las cursivas son mías].

Doy las referencias al final de cada apartado y mis propias anotaciones, basadas todas ellas en diversos trabajos de Sacristán, están indicadas como “Notas SLA”.

No hay que recordar que, como no podía ser de otro modo, los textos de Sacristán llevan de elaboración e impresión.

*

1. Breves semblanzas.

A. Georg Lukács nació en 1885 en el seno de una familia hebrea ennoblecida en los últimos tiempos del imperio austro-húngaro. Su primera orientación filosófica le sitúa a grandes rasgos dentro de las “ciencias del espíritu” de tradición neokantiana (Simmel, Dilthey, Max Weber). Ese horizonte filosófico tiene su primera obra de importancia, *Die Seele und die Formen* (El alma y las formas), celebrada por M. Weber.

Su adopción del marxismo -a través del tema hegeliano, marxista y sociológico-cultural de la alienación- está en lo esencial consumada en 1919. Ese año Lukács es Comisario del pueblo para la educación en el régimen socialista dirigido por Bela Kun en Hungría. Tras la sangrienta represión del movimiento obrero centroeuropeo por el prefascismo alemán y húngaro y por las tropas aliadas, Lukács vive en Austria, Alemania y la Unión Soviética. En el detalle doctrinal su evolución es más compleja: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia y conciencia de clase), su primera gran obra explícitamente marxista, no le resulta luego plenamente satisfactoria.

Durante toda su estancia en la Unión Soviética (hasta 1945), así como en las recientes vicisitudes húngaras, Lukács -criticado por Zinoviev en el V Congreso de la Internacional Comunista- es una complicada figura de pensador, muy independiente y creador y, a la vez, sumamente tradicional en su hegelianismo y en su teorización del llamado “realismo socialista”.

Por la dimensión de su obra, especialmente en estética y teoría del arte, Lukács es sin ninguna duda, junto con Antonio Gramsci, uno de los dos pensadores marxistas más considerables de entre las dos guerras mundiales.

B. Filósofo y crítico húngaro marxista, nacido en 1885. Formado en la inspiración diltheyana de las “Ciencias del Espíritu”, sus obras *Die Seele und die Formen* (El alma y las formas), 1911, y *Theorie des Romans* (Teoría de la novela), 1916, se recibieron como considerables aportaciones al progreso de esa escuela filosófica y metodológica. La primera guerra mundial hace de Lukács un marxista, que interviene como comisario del pueblo para la educación en el gobierno socialista húngaro. Tras la intervención de las tropas aliadas y alemanas contra la república socialista húngara, Lukács se exilia (URSS, Alemania, URSS). Su primer libro marxista de importancia (recopilación de escritos de temática unitaria) es *Geschichte und Klassebewusstsein* (Historia y conciencia de clase), 1923.

La obra de Lukács es obra de crítico literario, de estético o teórico del arte y de filósofo en general. Como crítico ha publicado influyentes estudios sobre la literatura alemana, la rusa y la húngara.

Como teórico del arte, Lukács es uno de los principales teóricos del “realismo”. Siendo el arte un reflejo característico de la realidad -distinto de la otra principal objetivación, la científica- y especialmente orientado a servir a la autoconsciencia de la humanidad, el realismo que se proponga interpretar la realidad humana en su sentido histórico se presenta como la vía indicada para realizar esa “misión del arte”. Aún más: el arte verdadero se confunde con el verdadero realismo. El gusto artístico de Lukács, formado en la tradición del clasicismo alemán, le mantiene libre de exageraciones en la

aplicación de esas ideas y le mueve también a escribir “contra el realismo mal entendido”. Está en curso de publicación una amplia *Estética* construida según el método “genético-sistemático” en el cual ve Lukács lo esencial del marxismo: una interpretación de las formaciones culturales que, empezando por la descripción sistemática del objeto, tiende a descubrir su sentido en su génesis histórica.

Lukács, erudito conocedor de la historia de la filosofía, contrapone ese método a la tradición ahistórica del kantismo.

C. Puede interesar el siguiente *curiosum*: la crítica suele estar de acuerdo en que el personaje Naphta de Thomas Mann está inspirado en la personalidad del joven Lukács.

1. A. Solapa de la traducción castellana de *Estética* (1965). 1. B. “Lukács, Gyorgy”. En: Dagobert D Runes (ed). *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1969, pp. 240. 1.C. Nota *Cuestiones básicas de lo estético* (1967), p. 171.

2. El realismo pontifical (lukacsiano) no es un oportunismo.

Si no interesa una etiqueta académica que poner a las ideas de Lukács, sino una caracterización de su persona (de su máscara y de su proyecto), lo más que se puede decir es que el filósofo fue un hombre público decidido a guiar su conducta por una estimación realista, y hasta posibilista y pragmática de las situaciones que vivió y de las perspectivas que ellas abrían o cerraban para sus ideales políticos y doctrinales.

Su posibilismo realista llama la atención ya en la temprana ocasión de la condena por la III Internacional del comunismo izquierdista, la cual afectaba a la primera obra importante del Lukács marxista, *Historia y consciencia de clase* (1923). Lukács comprendió prontamente a renegar del misticismo de ese libro y no permitió su reimpresión hasta los años sesenta. Resulta interesante comparar su conducta con la del otro principal filósofo condenado, Karl Korsch, que aquel mismo año había publicado *Marxismo y filosofía*. Korsch no se retractó de su marxismo primero, tan hegelizante como el de Lukács, ni tampoco rectificó su *izquierdismo*. Por el contrario, empezó una larga y deprimente carrera de fundador de grupúsculos comunistas radicales que desembocó en el aislamiento completo durante su exilio en EE.UU. Pero lo notable es que Korsch acabó por abandonar completamente, en el curso de su vida, las posiciones hegelianas que compartió con Lukács en los veinte, mientras que éste, que tan prontamente aceptó en política el comunismo centrista de Lenin y el Gobierno soviético, siguió siendo un marxista hegeliano hasta en las grandes obras de su vejez (*Estética*, 1963). Sólo después de 1968 pareció algo dispuesto a revisar de verdad su pensamiento.

La comparación entre Lukács y Korsch ilustra acerca de lo torpe que es identificar adhesión política con homogeneización intelectual, con *ortodoxia*, como suele hacerlo la literatura política trivial. Lukács se adhirió al comunismo estaliniano, muy antihegeliano, pero siguió cultivando su hegelomarxismo.

Mas la comparación puede confundir acerca de las motivaciones de la autocrítica de Lukács. En ella no hay oportunismo ni insinceridad: la autocrítica señaló su paso de la utopía inicial al realismo que le caracteriza en sus años maduros. Desde entonces creyó siempre Lukács sinceramente que el idealismo de *Historia y consciencia de clase* era un error teórico...

Por otra parte, su realismo no impidió a Lukács decidirse valientemente en medio de luchas sociales duras y sangrientas, abrazando causas perdidas. Lukács fue miembro del corto Gobierno de Imre Nagy, derrocado por los tanques soviéticos (1956) y salvó la vida en el destierro rumano, mientras la perdían Máleter o el mismo Nagy, gracias a su renombre.

El realismo de Lukács no es oportunismo. Es una visión fundada en dos creencias: una de orden pragmático y otra de naturaleza más doctrinal. En la vida práctica (que es para Lukács fundamentalmente política), el militante comunista cree que la organización, el partido, es el cauce único de realización de las ideas. Por eso admitirá codearse con

mediocres y con asesinos, sabiendo que lo son. En la vida intelectual, Lukács cree que la misión del partido comunista consiste en construir una sociedad emancipada, pero preservando realísticamente el legado fecundo y venerable del pasado, desde Heráclito y Safo hasta Hegel y Balzac. Oponiéndose al entusiasmo iconoclasta del izquierdismo ingenuo y a la manipulación de la *herencia* por el estalinismo, Lukács quiere “construir un puente”, según dijo él mismo, entre el pasado y el futuro. Esta segunda creencia, sostenida también coherente y radicalmente como la otra, explica el conservadurismo de sus gustos literarios, su desprecio de la mera experimentación en arte y su choque con Bertolt Brecht. Y las dos creencias juntas dan la clave de su talante pragmático.

El realismo pontifical de Lukács le ha permitido sobrevivir, trabajar y pelear durante muchos años, con un buen humor estupendo, que no se dejaba amargar ni por los peores fracasos políticos, y con una capacidad de alegría admirable, a pesar de las oscuras tormentas por las que pasó; y así hasta su última vejez, tan jovial, tan nestoriana. También le ha posibilitado aprovechándose de una extensa herencia cultural en el marco de sus concepciones. Pero el tendencial conservadurismo de la actitud ha tenido también malas consecuencias. La más grave de las cuales no es, probablemente, la estrechez de su juicio estético (aunque no de su teoría estética) ni siquiera el largo “dormir entre los asesinos” (según el verso de Brecht), compensado, o más que compensado, por el coraje de otras decisiones. Lo peor fue, probablemente, la tendencia filosófica tradicionalista a especular, que le convierte a veces, como suele ocurrirles a los grandes especuladores, en productor de pseudociencias. El sorprendente descubrimiento en la *Estética*, sin más que papel y pluma (como Einstein...) de un nuevo sistema cerebral de señalización puede ser ejemplo de ello.

2. “¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?”, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit, pp. 176-178.

3. Reconocimientos.

A. Un Aristóteles marxista.

Esta lección del imperturbable viejo, alegre, activo, tremendo fumador de habanos -“el único lujo de un país socialista” decía- hasta el momento mismo de entrar en la clínica de que no saldría, tiene algo de aplastante. Pero lo que más impone es que la coherencia de esa realización del plan vital no parece haber tenido nunca nada de crispación de la voluntad. Estaba más bien basada, a pesar de todos los pesares, en la convicción precisa del curso socialista de los hechos conocidos. Este Aristóteles marxista, que ha sido también él un polihistor, ha tendido no simplemente a un blanco cualquiera, sino al de adecuarse al sentido en que él veía discurrir las cosas a escala histórico-universal, por usar un adjetivo que le era querido. Ésta es probablemente el secreto de su serenidad inverosímil, de la alegre fuerza nestoriana del último Lukács.

B. Integridad.

Ningún truco moral así, desvelable por esa especie de psicoanálisis clasista lukácsiano, puede nunca verse en las posiciones de Lukács. La integridad de Lukács, con sesenta años (de sus ochenta y dos) que abundan, hasta la vejez misma, en dramas y tragedias provocados por el no conformarse real, práctico, con ninguna forma de mal social, tampoco con las que se producen en la construcción del socialismo, se encuentra entre los motivos que tenemos muchos para citar con respeto al filósofo húngaro. También a propósito del tema del irracionalismo. Pero es obligado añadir -sobre todo al tomar temáticamente dicha cuestión- que el tratamiento lukácsiano de varios problemas -éste entre ellos- se mantiene filosóficamente en un estadio del conocimiento y de la crítica del mismo que hay que considerar en parte inadecuado. Ésa es, al menos, la afirmación conclusiva de esta nota.

C. El mundo como cambio..

El método marxista es para Lukács, la dialéctica, la comprensión del mundo como cambio, como campo de la revolución. En cambio, el marxismo de dogmas es para él el marxismo de Kautsky, de Bernstein, de Hilderfing, de Bauer, de los Adler, despreciado por Lukács hasta la injusticia porque ve que sus acumulaciones de saber marxista -acaso verdadero- sobre la historia y la economía no desembocan en ningún impulso revolucionario. Hasta su vejez ha estado Lukács satisfecho de esa caracterización del marxismo que pone a éste, por de pronto, en otro plano que el de los conocimientos científicos ordinarios (puesto que éstos pueden cambiar sin alterar la ortodoxia marxista).

3. A. "Nota necrológica sobre Lukács" (1971), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 231. 3. B. "Sobre la noción de razón e irracionalismo en G. Lukács" (1967), *Ibidem*, p. 89. 3. C. "Sobre el marxismo ortodoxo de György Lukács" (1971), *Ibidem*, pp. 233-234

*

4. Lukács y Stalin.

La crisis del estalinismo fue también una crisis de Lukács. Según ha contado varias veces, Lukács se había acostumbrado a llevar sordamente adelante un forcejeo tenaz contra la política cultural estalinista y zdanoviana; pero el nervio, la energía para esa pugna le venía precisamente de la profunda convicción del acierto de las decisiones básicas que constituyen el estalinismo: estatalización en un solo país, política de alianzas, rigor administrativo, conformismo científico-cultural en atención paternalista al atraso de las masas gobernadas tradicionalmente. Las tomas de posición de Lukács contra Trotski (con respeto) y contra Bujarin (con injusto desprecio incluso en lo personal) son elocuentes. Esa convicción empieza a resquebrajarse (pero sin hundirse nunca) en 1948, año en el cual, con la cristalización de la guerra fría, Lukács ve amenazada de hundimiento su esperanza en un desarrollo progresivo de la alianza antifascista de la guerra y piensa que el movimiento comunista repite los errores de 1920, esto es, *su propio error* (de Lukács) de extremismo. (Esta es la hora de Rákosi y Geroe en Hungría). En el marco de las dificultades de los países de base no-capitalista de la Europa del este, la crisis del estalinismo de Lukács culmina en la catástrofe húngara de 1956. Lukács es entonces, a título provisional, ministro del primer gobierno Nagy y vive, como es sabido, la tragedia sangrienta de aquel grupo. Él fue uno de sus propios supervivientes de nombre famoso. La crisis madura en Lukács, y éste, con su coherencia habitual, la trabaja en profundidad.

En realidad, Lukács había visto muy pronto el riesgo de lo que luego sería la vía estalinista, predibujado ya en tiempos de Lenin. En 1919 había escrito en *La función moral en la producción comunista*: "El proletariado se aplica la dictadura a sí mismo. Esta medida es necesaria en interés de la supervivencia del proletariado cuando faltan el recto conocimiento y la voluntaria orientación por los intereses de clase. *Pero no hay que esconderse que este camino oculta muchos peligros para el futuro*" (IP 79, subrayado M.S.).

Esas palabras se verificaban trágicamente en 1956, y desde entonces se agudizaba la sensibilidad autocrítica de Lukács. En Lukács, como en cualquier comunista inteligente, crítica del estalinismo es autocrítica, porque no es sensato creerse insolidario de treinta años del propio pasado político, aunque uno tenga sólo veinte.

4. "Sobre e "marxismo ortodoxo" de György Lukács", *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 243-244.

*

5. La tesis de Lukács: el movimiento obrero como fuente.

A. Aunque se ha indicado alguna vez -los dellavolpianos lo hacen a veces con intención crítica-, quizás no se ha subrayado suficientemente el mérito propiamente *científico* de esa insistencia del joven Lukács en diferenciar el marxismo de la ciencia común, en versión moderna burguesa o antigua. Lukács ha valorado más que el mismo Lenin -al menos, por escrito- la "fuente y parte integrante del marxismo" que menos se

suele subrayar: el movimiento obrero. “No es ninguna coincidencia casual” -escribió aún Lukács en 1954, en su ensayo *Sobre el desarrollo filosófico del joven Marx*- el que la clarificación y consolidación de la concepción socialista del mundo del joven Marx coincida en el tiempo con la primera aparición revolucionaria del proletariado alemán, con la insurrección de los tejedores de Silesia de 1844” (IP 508).

B. El esquema de Lenin recoge con útil simplificación los elementos principales del marxismo completo en cuanto “teoría”. También es cierto que en 1843-1844 la necesidad más urgente de Marx era enriquecer su conocimiento científico de la sociedad. “A nadie le ha sido jamás útil la ignorancia”, escribía Marx muchos años después a Pawel Annenkov. Pero habría que añadir una fuente más a estas tres que Lenin indica en el marxismo temáticamente completo. Esta cuarta fuente -primera en importancia y segunda (tras la filosofía) en la biografía de Marx- es el movimiento obrero, ya perceptible no sólo en Francia -donde lo era con nitidez desde 1830 aproximadamente-, sino también en la atrasada Alemania: *en 1844 precisamente* se alzó por vez primera como tal un destacamento de la clase obrera industrial alemana. La insurrección de los obreros textiles de Silesia debió confirmar a Marx la verdad de su primer esquema teórico revolucionario: hay una clase que encarna toda la miseria de la alienación del trabajo; esta clase es la de los modernos trabajadores asalariados, el proletariado. Ésta es la energía transformadora de la sociedad moderna, el principal motor fisiológico que mueve la “anatomía de la sociedad”.

La *Gaceta Alemana de Bruselas*, revista dirigida por Marx, dedicó mucho espacio a la insurrección de los tejedores silesios. Incluso para comentarla en verso, con el siguiente canto de Heinrich Heine, uno de los poetas amigos de Karl Marx:

Los tejedores

Sin lágrima en el ceño duro
Están junto al telar y aprietan los dientes:
Alemania, tejemos tu sudario,
Y en él la triple maldición.
Tejemos, tejemos.
Maldito el ídolo al que impetramos
En fríos de invierno y angustias de hambre,
En vano creímos y le miramos,
Nos ha vendido, nos ha engañado.
Tejemos, tejemos.
Maldito el rey, el rey de los ricos,
Que no ablandó nuestra miseria,
Que nos arranca lo que sudamos,
Que como perros nos manda matar.
Tejemos, tejemos.
Maldita sea la patria falsa,
Para nosotros humillación,
Siega temprana de toda flor,
Festín podrido de los gusanos.
Tejemos, tejemos
Cruje el telar, la lanzadera vuela,
Siempre tejemos, de día y de noche,
Vieja Alemania, es tu sudario,
Y en él la triple maldición.
Tejemos, tejemos.

6. Aproximaciones bibliográficas.

6.1. *El alma y las formas.*

El presente volumen 1 de la edición castellana de las *Obras Completas* de Georg Lukács contiene las dos publicaciones más importantes del período pre-marxista del autor: *El alma y las formas* (1910) y la *Teoría de la novela* (1920).

El alma y las formas, conjunto de ensayos encabezado por una teoría del ensayo mismo, es la obra representativa de la primera formación de Lukács, bajo la influencia del neokantismo de Heidelberg, de la doctrina diltheyana de la comprensión (Verstehen) y, en medida menor, de la fenomenología de Husserl. La asimilación y la elaboración creadora de esas tres tradiciones filosóficas justifican la afirmación de Lucien Goldmann según la cual “probablemente con *El alma y las formas* comienza en Europa el renacimiento filosófico subsiguiente a la primera guerra mundial, posteriormente llamado existencialismo”. El lector de *El alma y las formas* apreciará como el ensayismo del joven Lukács, despreocupado de la temática exclusivamente epistemológica a que se había reducido la filosofía europea, resucita los temas vitales del pensamiento -por una vía que no tiene nada que ver con la bergsoniana-: no mediante una especulación de trasfondo biológica, sino mediante el análisis de los significados de obras y actos. En este sentido, efectivamente, *El alma y las formas* es un libro precursor del existencialismo y del análisis objetivo de la cultura y el movimiento de la crítica cultural que acabaría imperando en los ambientes inicialmente neokantianos del primer cuarto del siglo.

1. Solapa de la traducción castellana de OC I (1970).

*

6.2. *El asalto a la razón*

6.2. A. Discusiones apasionadas.

El asalto a la razón es la obra que más ha contribuido a dar a conocer a su autor en los países occidentales, con la excepción de Alemania, donde se publicaron los primeros escritos importantes de Lukács y donde el lector tiene noticia de que el filósofo húngaro había sido el modelo vivo que inspiró a Thomas Mann el inquietante personaje de Nafta de *La montaña mágica*.

El asalto a la razón se publicó en 1954. El título original [“Die Zerstörung der Vernunft”] es propiamente “La destrucción de la razón”. El emérito traductor de la obra, Wenceslao Roces, catedrático de Derecho Romano en Salamanca, hasta la guerra civil, prefirió evitar la cacofonía de la traducción literal. Al reimprimir su traducción, Ediciones Grijalbo la conserva en todos sus detalles.

El asalto a la razón ha sido también probablemente una de las dos obras más apasionadamente discutidas de Lukács (la otra es *Historia y consciencia de clase*). Aprovechando el título original, Theodor W. Adorno se permitió el chiste de que la obra manifestaba sobre todo la destrucción de la razón de Lukács. Ernst Bloch, en cambio, escribió y publicó una nota agradeciendo a Lukács el libro. Y un prestigioso crítico de un periódico tan burguesamente respetable como la *Frankfurter Allgemeine* (Hans Naumann), aun calificando a este libro de “fruto de la cólera”, subrayó su importancia por ser “la única discusión filosófica hoy existente que abarca enteramente la época estudiada y no se queda en mero breviario ni seco manual. Ningún filósofo de Occidente -proseguía Naumann- se ha dedicado -casi habría que decir: se ha atrevido- a esa tarea”.

El asalto a la razón es un análisis de las corrientes irracionalistas de la filosofía moderna desde el punto de vista de sus relaciones con la involución del poder burgués hasta el abandono de los ideales democráticos y el recurso abierto al gobierno por la violencia armada en el nazismo y en los fascismos. Aunque un sector de lectores pueda sentir, con Adorno, la necesidad de no olvidar otras vertientes ideológicas posibles del pensamiento irracionalista, y otro acaso, por el contrario, la de apreciar los criterios de la racionalidad lógica desde puntos de vista distintos de los de Lukács, que son

tradicionales, nadie puede dejar de reconocer la viva energía intelectual con que el filósofo desarrolla su tesis básica, lo mucho que esa tesis explica y la grande y atractiva erudición que ha hecho posible una obra de tal envergadura. Y sólo esto último bastaría para explicar por qué *El asalto a la razón* se ha convertido en pocos años en una obra "standard" sobre su tema.

6.2. A.. Solapa de la traducción castellana (de Wenceslao Roces) de G. Lukács, *El asalto a la razón*. Ediciones Grijalbo, Barcelona 1976.

6.2. B. Anotaciones críticas.

I. Ignoratio elenchi.

Mas la insatisfacción inicial que provoca en un lector así la falta de un intento al menos de determinación suficiente de lo que Lukács entiende por irracionalismo se acentúa en el curso de la lectura por una acumulación de afirmaciones, giros argumentativos, lagunas e *ignoraciones elenchi* que resultan emparentados, precisamente, con elementos de las tradiciones irracionalistas impugnadas por el propio escritor. Un repaso de estos elementos de *El asalto a la razón*, en tan contradictorio contraste con la sensatez del catálogo de rasgos irracionalistas antes recordado. Puede ser de alguna ayuda para explicar la falta de una determinación general, suficiente del concepto de irracionalismo en la investigación lukácsiana.

Sorprende (para empezar por algún cabo) que un afirmador tan resuelto de la racionalidad objetiva, de la historia y de la determinación social de los hechos filosóficos estime los efectos del irracionalismo de un modo tan idealista... Abundan, por el contrario en *El asalto a la razón* concepciones de un extremado ideologismo que ven, por ejemplo, la génesis de investigaciones científicas especiales, de nuevas acotaciones del conocer positivo, en necesidades exclusivamente ideológicas del sistema social. Así entiende Lukács el nacimiento del análisis económico matemático en ciertas sociedades burguesas muy industrializadas...

Por este camino de ideologización de todo hecho de conocimiento, llega Lukács a posiciones parcialmente infectadas por cierto irracionalismo, esto es, a posiciones de recusación implícita de la actividad científica, actitudes de reacción intelectual que consideran implícitamente concluso el universo de los conceptos y del conocimiento empírico. Un ejemplo suelto, pero muy característico, es la recusación de la semántica, vista como fenómeno puramente ideológico, en las últimas páginas del libro (pág. 630). Pero no se trata sólo de casos extremos y singulares. Se trata de una verdadera tendencia del libro. Por ejemplo: es sabido que los primeros años del siglo XX han visto un renacimiento de la investigación epistemológica, con la renovación de la lógica y la investigación de los fundamentos de la matemática. Este tipo de investigación (...) no es para Lukács más que un bizantinismo formalista...

II. Lógica formal.

Así puede apreciarse con un breve examen epistemológico de ese discurso. Hay en él, por de pronto, la consabida ignorancia de la cuestión, que Lukács comparte en ese punto con los filósofos por él criticados: la lógica formal no puede ser un punto de vista para la captación del mundo por la sencilla razón de que no es una ciencia real, sino una ciencia formal, no se refiere directamente a la realidad, sino a la captación de la realidad, o a modelos materiales muy simples que pueden construirse en la realidad recortando ésta de un modo muy artificial. En segundo lugar, hay una simplificación que da en falsedad: para mostrar la insuficiencia de la razón, lo que interesa al intuicionista o irracionalista en general no es poner de manifiesto los límites de la lógica formal -los cuales son, por definición, estrechísimos- sino los límites del conocimiento científico. Por tanto, Lukács tendría la misma razón para decir que ciencia e irracionalismo son dos polos de una misma actitud, etc. En tercer lugar hay que precisar algo que interesa para examinar otro punto insatisfactorio del análisis lukácsiano: esa idea de la postulación de

una facultad no-racional se basa en la afirmación de los límites de las facultades racionales -paralogismo que es él mismo parte de la propaganda irracionalista tradicional- contiene residuos de una teoría del conocimiento insuficientemente fundada: la teoría del conocimiento que implica una “psicología de las facultades”. Declarativamente se opone siempre Lukács a esa psicología, y la imputa, con Hegel, a Kant. Pero está claro que Lukács, aparte de hablar frecuentemente de “entendimiento”, “razón” y “determinaciones de la reflexión”, se atiene a esa psicología o, por lo menos, a la consiguiente teoría del conocimiento, al dar a aquella explicación genética del irracionalismo, la cual se repite en otros lugares (en *El Joven Hegel*, por ejemplo, y aquí, en *El asalto a la razón*, en la página 77)...

III. Consecuencias catastróficas.

Por último, la pérdida verbalista para los términos “razón”, “racional”, “irracionalismo”, etc. acaba por tener consecuencias tan catastróficas como la negación del carácter científico de los trabajos de Poincaré y Duhem en un contexto que glorifica la irracional impostura de Lysenko (p. 22).

6.2.B.I.. “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács” (1968), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, pp. 91-94. 6.2.B. II. *Ibidem*, pp. 97-98. 6.2.B. III. *Ibidem*, p.102.

Nota SLA:

En “Sobre Lukács” (cit.), Sacristán hizo referencia a la importancia del tema de la racionalidad en la obra de Gyorgy Lukács y, concretamente, comentó algunas de las tesis mantenidas por el filósofo húngaro en *El asalto a la razón*: “(...) Lukács, dicho sea entre paréntesis, se ha pasado la vida discutiendo el tema de la racionalidad, porque él ha visto en el irracionalismo -primero de un modo muy idealista, y luego ya de un modo marxista- un factor importante en el surgimiento de los fascismos y de la contrarrevolución en Europa, en Europa y en todo el mundo, pero sobre todo en Europa. Primero, cuando era un pensador idealista -todavía incluso en su primera fase marxista él sigue siendo idealista, digamos que en su primera fase comunista sigue siendo idealista-, él ve eso de un modo idealista, como que el irracionalismo provoca la arbitrariedad en política, el culto del más fuerte en vez del que tiene razón, etc. Luego ya, cuando es más marxista, lo ve de otro modo, ve el irracionalismo más bien como un factor ideológico que primero ha ido destruyendo las creencias racionales en la necesidad de una revolución, de un cambio social cualitativo y luego, además, ha ido dando un instrumento, un arma ideológica, a la reacción, principalmente al fascismo y al nazismo. En esta versión marxista, se le ha criticado mucho porque se ha dicho que con eso Lukács (...) metía todos en un saco”.

Descripción a la que Sacristán añadía a continuación su propia opinión: “Yo creo que [Lukács] lleva razón. Independientemente de que Schopenhauer o Nietzsche hayan podido ser grandes filósofos -más Schopenhauer que Nietzsche-, independientemente de que Heidegger sea quizá el filósofo más genial del siglo XX, (...) eso de todas maneras no quita que los tres han sido utilizados por Hitler claramente, de manera no dudosa y uno de ellos -el único que ha sido coetáneo de Hitler, Heidegger-, ha llegado a echar un discurso preelectoral en favor de Hitler. Si eso no es tener que ver con el nazismo, a ver entonces. De modo que creo que a pesar de todas las críticas que se le han echado encima a Lukács -de dogmático, de sectario- por este juicio acerca de la filosofía irracionalista, creo que debemos, o podemos seguir pensado por lo menos, que llevaba razón”.

6.3. Conversaciones con Lukács.

A. Sorprende también la capacidad de alegría con que Lukács, incluso en su última vejez, ha vivido esa vida siempre prevista a pesar de todas las vicisitudes, a veces tan dramáticas, de su existencia. Sin amargura nunca, ni en su última vejez ni, cosa tal vez más notable, en su juventud. Una de las reacciones más características del joven Lukács fue aquella con la que replicó a lo que consideró su incapacidad como político dirigente a finales de los años 20 (el fracaso de las “tesis de Blum” es decir, de Lukács -“Blum” era su nombre conspirativo- destinadas a modificar la política del Partido

Comunista de Hungría). Lukács ha contado que, puesto que él llevaba razón y no consiguió convencer a su partido, tuvo que inferir que era un político incapaz. En menos de diez líneas expone así su elección, desde entonces, de una vida de teórico político, pero no de dirigente político directo, a partir de los comienzos de su madurez. El plan que entonces se propone, tras la derrota de la socialdemocracia *dentro del campo marxista* (no en el burgués, desde luego), es preparar a los hombres para el futuro, para su reforma, entre otras cosas mediante la recuperación de valores creados por el pasado y que él estima potencialmente comunistas, como aquella cosa que el mundo tiene simplemente que ver con la consciencia, según dice el Marx de media edad, para darse cuenta de que la posee desde siempre. Durante más de cuarenta años Lukács realiza pacientemente ese plan. Éste no es un juicio de biografía interna o de intenciones, siempre dudoso, sino un juicio basado en la serie de sus obras de historia cultural, hasta la explícita repetición del “proyecto” ya casi recapitulando, en la dedicatoria de la *Estética* y en las *Conversaciones* de 1966 con Abendroth.

B. Junto con la crisis del stalinismo, los forcejeos sin solución del movimiento comunista en los países de capitalismo avanzado redondean para Lukács un cuadro que le sume en profundo pesimismo político. Los plazos largos aceptados con el modelo stalinista se le convierten ahora en plazos larguísimo. Esta posición se expresa claramente en las *Conversaciones* de 1966.

Lukács analiza el capitalismo actual, la llamada “sociedad de consumo” del capitalismo monopolista e imperialista, como resultado de la generalización del modo de producción capitalista a toda la producción de bienes de consumo y a los servicios. El análisis es muy ortodoxo en su planteamiento: parte de la creciente importancia de la plusvalía relativa determinada por la ulterior ampliación relativa de la cuota del capital constante en la composición orgánica del capital: “[...] 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” -añade tras ese negro diagnóstico y a la vista de ciertos sectarismos neo-izquierdistas- “en la que presenciamos un renacimiento, en formas muy deformadas y cómicas, de ideologías que aparentemente están superadas hace mucho tiempo, como, por ejemplo, el antimaquinismo de finales del siglo XVIII (C 82). “Tenemos que tener consciencia 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” (C 882). “[...] Yo no compararía la [situación] histórica [actual] con la 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” (C 155). Y más dramáticamente todavía: “Creo que esta noción [de nuevo comienzo] es muy importante para los teóricos, pues la desesperación cunde muy velozmente cuando la enunciación de determinadas verdades halla sólo un eco mínimo” (C 82). El último de esos textos revela el punto débil -junto a su dosis de verdad- de esa posición: pues dejando aparte el olvido de cosas tan importantes como la revolución china, no es verdad que el socialismo despierte hoy poco eco en los países capitalistas. Donde despierta poco es en los países burocráticos de la Europa oriental. En el oscuro y excesivo pesimismo del último Lukács actúa mucho más el desprestigio del socialismo por culpa de su deformación burocrática derechista en el poder que la realidad del capitalismo monopolista de la segunda mitad del siglo XX. Ese pesimismo le confina en su línea “democraticista”: “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 esas cuestiones, que movilice capas cada vez más amplias para la lucha contra la manipulación” (C 120). Y le hace pensar en ritmos históricos muy lentos: “Mi opinión es

que tenemos que abandonar radicalmente toda ilusión respecto a la posibilidad de lograr en breve plazo [la] ruptura” (C. 122).

Hay que criticar al veterano Lukács de la década de 1960 por la insuficiente fundamentación de ese pesimismo, fruto de la generalización indebida de dos experiencias: el empobrecimiento del socialismo en el este de Europa y la circunstancial ofensiva ideológica y propagandística del capitalismo kennediano, que en los países capitalistas provocó bajas, a menudo valiosas y honradas subjetivamente, en las organizaciones obreras. Pero no se le puede reprochar ni haber dado en lo que é mismo llamó críticamente “las excitadas y megalomaniacas lamentaciones de una pseudorrebelión de intelectuales” (IP 511) ni tampoco, como hizo *Voprosy filosofii*, que perdiera de vista la perspectiva del comunismo. Por lo pronto, el democratismo de Lukács no busca una democracia cualquiera, sino “una democratización general en sentido comunista” como dice en la carta a Alberto Carocci (IP 677). En el mismo discurso de 1947 que sirve de pretexto a la calumnia de *Voprosy filosofii* había escrito Lukács, precisando su programa de democracia: “Sé que todavía hoy muchos creen en el valor de una restauración de la vieja democracia formal [...] ésta reproduciría inevitablemente la vieja crisis y, con ella, la fuerza de atracción de masas de la ideología reaccionaria” (IP 429).

La última perspectiva de Lukács es la perspectiva comunista del hombre nuevo, el tema antropológico que es su legado último a sus discípulos y que éstos, como Agnès Heller, está desarrollando. Pese al infundado pesimismo de los larguísimos plazos, Lukács ha propuesto en su vejez la perspectiva de una orientación propiamente comunista del trabajo de un nuevo -mejor sería decir renovado- movimiento obrero revolucionario: “La perspectiva 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” (C 208).

C. La afirmación, hecha en la nota, de que Lukács no determina suficientemente los conceptos de “racionalidad” e “irracionalismo” se tiene que corregir, para los últimos años de su vida, con la observación de que en las *Conversaciones* de 1966 con Abendroth, Holz y Kofler Lukács insiste en la racionalidad condicional o interna a cada estructura (el sentido de “racionalidad” en la expresión, por ejemplo, “racionalidad capitalista”) y apunta a fundamentar la idea general -no ya condicional- de “racionalidad” en la de “implicación del ejercicio del trabajo productivo” en sentido marxista. Esta segunda indicación tiene sin duda mucha importancia.

6.3.A. “Nota necrológica sobre Lukács” (1971), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., p. 230. 6.3.B. “Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács” (1971), *Ibidem*, pp. 246-247. 6.3.C. “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”, *Ibid.*, p. 124.

Nota SLA:

Como se indicó, Sacristán dictó una de sus últimas conferencias en la Librería Leviathan de Barcelona, dentro de un ciclo organizado por la revista *Imprecor* en el que ya habían intervenido José M^a Valverde y el cónsul cubano en Barcelona en aquel entonces. Se conmemoraba entonces el centenario del nacimiento de György Lukács y Sacristán centró su intervención, básicamente, en el comentario del libro de conversaciones con Hans Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, traducido al castellano por Jorge Deike y Javier Abásolo y publicado por Alianza Editorial en 1967.

Inició Sacristán su intervención justificando sus prisas y su brevedad :“Primero, antes de entrar en el asunto, quería justificar por qué no quiero terminar tarde. Es porque no puedo, por cuestiones médicas tengo una serie de limitaciones. Y luego quería decir que eso que ha dicho Pepe [José Gutiérrez] de la escasez de actos de conmemoración de Lukács en su centenario tiene, de todas maneras, una excepción. Es posible que a principios de junio y en otoño haya

conmemoraciones debidas al impulso de la embajada de Hungría. El agregado cultural húngaro, que es un hombre bastante abierto, están intentando conseguir un acto en el Ateneo, que seguramente será el 5 de junio, o el 4, y habrá otro seguramente en Económicas ya en otoño, con un hombre que conoce muy bien a Lukács y le ha traducido bastante al catalán que es Ivars”

Sacristán señala que lo él pretendía hacer aquella tarde, en el contexto del ciclo organizado por Leviathan, es una intervención menos académica, más entre amigos, sin interés tal vez para el público general. Advierte que va a ser una visión, no sólo parcial, sino centrada principalmente en el pensamiento político de Lukács, “y, además, visto desde un punto de vista de izquierda comunista, que seguramente tiene poco interés para los demás”.

Desde este punto de vista, lo primero que hay que señalar es que lo que Lukács había dejado es muy ambivalente, no en cambio ambiguo u oscuro. “Lukács era claro en su pensamiento, pero es ambivalente porque se ha movido por líneas bastante distintas, en muchos terrenos. Para empezar (...) en su práctica política. Lukács ha sido, por una parte, un intelectual comunista muy independiente que nunca pasó por el aro de la censura de Zdanov, pero mientras que, por una parte, era un intelectual muy libre, muy independiente y muy valiente en la defensa de sus ideas, luego, en cambio, sea por convicción, sea por conformismo, en cuestiones que podían parecerle menores fue seguramente demasiado flexible, por así decirlo, demasiado atento a las necesidades de disciplina del momento, o de lo que él consideraba su disciplina”.

Como político activo, prosigue Sacristán, se puede decir de él algo parecido, pero actuando quizá con más sabiduría. Lukács fue primero uno de los dos grandes intelectuales de la izquierda comunista criticada por Lenin en su ensayo sobre el izquierdismo, aunque se retractó más tarde de sus posiciones. Cree Sacristán que lo hizo sinceramente, “que aquello no fue una operación oportunista, sino que de verdad admitió que su libro [*Historia y consciencia de clase*] era idealista”. Pero luego, proseguía Sacristán, se provoca el verdadero problema político: Lukács vivió como comisario del pueblo con Béla Kun las principales etapas de la revolución húngara, “que es uno de los fracasos más sangrientos de las revoluciones obreras de finales de la primera Guerra Mundial. Ahí verdaderamente la masacre fue espantosa”. Lukács reaccionó construyendo una línea de alianzas, “una línea que podríamos llamar, anacrónicamente, porque entonces todavía no se hablaba de eso, frente-populista (...) Todavía no era eso, faltarían muchos años para que se acuñara la expresión “frente popular”, pero la línea ya era eso, más bien frente-populista que era una especie de reacción defensiva por el desastre que habían vivido. En el Congreso siguiente del Partido húngaro quedó en minoría absoluta. Y entonces él sacó una consecuencia muy característica de su vida política: como ha escrito varias veces en sus apuntes autobiográficos decidió que puesto que él llevaba razón y el partido le dejaba en minoría es que él no servía, no servía para hacer política, y que, por tanto, se retiraba y se dedicaba sólo a filósofo comunista y no a político comunista”.

Se preguntaba entonces Sacristán qué había detrás de esta posición. ¿Se puede creer que era sincero Lukács al decir que su derrota en el congreso húngaro demostraba que él era un dirigente comunista incapaz? Confesaba Sacristán que él siempre había tenido dudas sobre este asunto. “Ya las tuve antes de la invasión rusa de Hungría, debo decirlo, en 1956. Ya antes no me lo creí ¿Por qué? Porque el texto era un texto siempre muy irónico, de una persona que te dice: aquella votación demostraba que yo no sirvo para esto. Era muy difícil creerle, ¿no? Se puede creer a uno que diga que esto es una prueba de que lo hice mal, es una prueba de que lo argumenté mal o quizá me equivoqué, pero que uno deduzca de que perdió una votación que ya no sirve para nada, ¡es muy grueso! Pero es que luego, además, en 1956, cuando la invasión rusa de Hungría, me parece que se tuvo la prueba de que aquella primera declaración de los años veinte era falsa, era una manera suya de capear el temporal estalinista -bueno pre-estalinista, en aquel momento ni siquiera lo era- del dogmatismo y el sectarismo del partido húngaro que luego se convertiría en uno de los peores partidos estalinistas. El hecho que a mí me parece que prueba que aquello no iba en serio, es que, cuando en 1956 se consigue en Hungría, por pocos días, un gobierno popular, que era una cosa muy compleja, sin duda ninguna, con infiltración de servicios occidentales, particularmente norteamericanos, de eso no hay ninguna duda, pero que pudieron infiltrarse porque era un movimiento popular, si no no se hubieran podido infiltrar, en ese gobierno, que era un gobierno heroico, que se jugaba las cosas a vida o muerte, Lukács que, según él, no servía para la política, acepta un puesto de ministro, en un momento de enorme dificultad política. Si de verdad se hubiera considerado un incapaz para hacer política yo creo que no se habría metido en el gobierno de nadie. De modo que eso me parece probar que, desde finales de los años veinte hasta 1956, Lukács ha ido mintiendo sobre

quien era él políticamente. Esta es mi impresión, ha ido camuflándose, escondiéndose. ¿Por qué? Pues seguramente porque pensaba que eso que en la tradición de la III Internacional se llamaba “la Patria del socialismo” estaba por encima de todo y había que defenderlo a ultranza. Es posible que fuera esa la causa. Pero en todo caso, como veis, también en este plano de la práctica política, el itinerario es muy ambiguo. Tiene claramente dos caras siempre, se puede ver desde un lado, se puede ver desde el otro”.

La misma ambivalencia cree Sacristán que se puede registrar en su producción intelectual. Por una parte, Lukács ha escrito libros tan importantes como *Historia y consciencia de clase*, pero, al lado de estos grandes libros, Lukács ha escrito también textos, en su opinión, muy desinformados. Textos que ya eran anacrónicos cuando Lukács los escribió. Sostiene Sacristán que “eso se debe a la política cultural que solemos llamar estalinista y que sería más justo llamar zhdanovista porque que fue [Zdanov] el que de verdad la impuso. Una política cultural que debió privar a Lukács, como a casi todos los intelectuales comunistas de la Unión Soviética (Lukács estaba entonces exiliado en la Unión Soviética) les privó de información, o bien de un modo total o bien de un modo selectivo”. Esta falta de elementos de información, provocó que Lukács escribiera cosas disparatadas en el ámbito de la teoría política o de la filosofía. Por ejemplo: “Lukács había escrito en una carta que los maoístas eran reaccionarios. Entonces, como yo tenía que traducir eso, le escribí diciéndole que a ver si podía cambiar un poco lo de reaccionarios y poner otra cosa porque eso de que los maoístas eran reaccionarios era un poco fuerte. Entonces me escribió una carta de doce páginas para demostrarme que los maoístas y los neopositivistas de la semántica norteamericana de derechas eran lo mismo. Eso sólo se puede deber a mala información sobre el maoísmo y sobre los semánticos de derecha norteamericanos. No hay ninguna otra explicación posible”.

Quizás al mismo capítulo de desinformación, proseguía Sacristán, “aunque esto ya lo digo con menos decisión, con muchas más dudas”, habría que atribuir la permanente estrechez de miras de la crítica artístico-cultural de Lukács. “Si un escritor comunista, por ejemplo Brecht, cometía el pecado de no usar formas literarias tradicionales, Lukács le lanzaba toda la caballería crítico-ideológica encima. Por más que fuera militante comunista de tantos años, era igual. Si hacía versos que no estuvieran dentro de la preceptística alemana clásica, decidía que aquel señor era comunista pero no del todo, porque todavía hacía versos que no eran concordes con la tradición clásica”. Advierte Sacristán que, en su opinión, esta estrechez del gusto crítico literario de Lukács no puede atribuirse a su teoría estética que tiene “una amplitud de miras que no tiene su juicio crítico. Pero el juicio crítico queda tan estrecho también tiene que ver con la desinformación, con vivir en aquella campana cultural en el que vivían los intelectuales bajo el estalinismo, sin enterarse de la misa la media”.

Su mismo estilo, señala Sacristán, es ambivalente. Lukács era húngaro pero su estilo al escribir en alemán de joven, cuando estaba en la línea de la sociología de Simmel, “era un estilo muy brillante, un alemán muy bonito, muy clásico-barroco, un gran estilo literario”. En cambio, cuando Lukács pasa a ser marxista, “empieza a escribir de una manera repetitiva, demasiado facilona, demasiado largo, explicando las cosas página tras página, innecesariamente”. ¿Qué pensar de esto? ¿Lleva razón [Hans Magnus] Enzensberger, se pregunta Sacristán, cuando piensa que esa degradación del estilo de Lukács era síntoma de cosas más graves? También en esto hay una respuesta ambivalente. Por una parte, Sacristán cree que está mal degradar el estilo por razones populistas, sobre todo el estilo al escribir obras filosóficas, pero, en cambio, “creo que hay que tener comprensión por la finalidad que tenía Lukács al intentar escribir, por así decirlo, muy por los suelos: era ser más leído. Cuando él era un joven filósofo de la escuela de Simmel, escribía para trescientos académicos que son los que le tenían que votar en una oposición a cátedra y luego los que le tenían que recomendarle a un editor. En cambio, cuando se escribe como intelectual comunista, claro hay que intentar escribir para más gente, para que te discuta más gente, por lo menos. Con esto no quiero aprobar la caída clara del estilo de Lukács, del Lukács marxista frente al Lukács anterior, pero sí insinuar que yo creo que tampoco aquí se puede hacer una condena radical, que hay que ver, por lo menos hay que admitir, que el asunto tiene dos caras”.

Sacristán concluye este punto indicando que él cree “que en ese mundo de ideas ambivalentes y de ejemplos de práctica política, también ambivalentes, que nos ha dejado Lukács, lo que más nos interesa hoy, es lo que se refiere a cosas que vivimos en este momento. Es decir, cosas que ha escrito o que ha dicho o que ha hecho el último Lukács, empezando por su decisión de sumarse a la insurrección húngara de 1956, a pesar de que la confusión

ideológica de aquella insurrección tenía que chocarle mucho a él, que era un marxista tan hegeliano. Y creo también que lo que más nos interesa de esas cosas del último Lukács son las políticas”. Estos asuntos políticos, indicaba Sacristán, están muy bien reunidas en las *Conservaciones* con Abendroth, Kofler y Holz que, si bien no son lo último de Lukács, sí son los papeles más explícitamente políticos que nos ha dejado.

Si se repasan estas conversaciones, proseguía Sacristán, especialmente la mantenida con Abendroth -marxista de “muchísima prestancia científico-política”-, uno encuentra un pensamiento político que presenta bastantes novedades respecto de la línea política tradicional mantenida por Lukács pero que, por otra parte, “sigue siendo la línea política, digámoslo así, de un filósofo marxista; es decir, incluso en una serie de entrevistas como ésta Lukács no se olvida de poner fundamentos filosóficos a lo que va a decir políticamente y el principal fundamento filosófico que pone aquí es afirmar que hay que poner un fundamento ontológico a la política y a la ciencia social en general”.

¿Qué sentido tiene esta operación fundamentadora? Reconocía Sacristán que a él no le era muy simpática porque aunque el pensamiento marxista no deba anular la tradición, hacerlo sería una locura, “de ahí a suponer que todo legado tradicional es bueno para el futuro, tampoco me parece que a priori se pueda admitir”. ¿Qué buscaba Lukács con esas nuevas consideraciones? Sacristán cree que se puede entender su posición en los siguientes términos: “Al decir que tiene que haber una ontología marxista y que el pensamiento marxista tiene que basarse en una ontología, como lo hizo el pensamiento de Aristóteles o el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, lo que Lukács está diciendo es que hay que admitir que en el conocimiento existe un plano de objetividad radical, por debajo del plano ideológico. Lo que está haciendo es combatir el relativismo que es tan frecuente en el marxismo vulgar, sea estalinista o no”. Al decir pues que tiene que haber un plano ontológico en el pensamiento marxista, lo que Lukács está defendiendo, en su opinión, es que tiene que existir en el marxismo un criterio de objetividad para examinar las cuestiones teóricas y científicas. Sacristán coincide con Lukács en este punto, “pero en lo que me separo de él es en que a mí me parece que después de la Edad Media y terminado el poder, la tiranía de la teología cristiana sobre la filosofía, no hay por qué considerar que la base objetiva ha de ser ontología, basta con decir que ha de ser ciencia empírica, ciencia real, sin necesidad de ir a una metafísica para fundamentar”.

Lukács, proseguía Sacristán, cuenta todo esto bastante claramente (*Conversaciones*, op. cit, pp. 19-20), “lo dice así, por ejemplo, lo dice con gracia”, “ (...) cuando intento comprender los fenómenos con un sentido genético [MSL: de su origen, de cómo se ha introducido], entonces se torna completamente ineludible el camino ontológico; de lo que se trata es de seleccionar, dentro de la innumerables casualidades que acompañan a la génesis de todo fenómeno, los momentos típicos, necesarios, para el proceso mismo [MSL: quiere decir, independientes de la acción ideológica y de la versión ideológica]. Ello sería, pues, en cierto modo la justificación de que yo considere el planteamiento ontológico como lo esencial, jugando un papel secundario, desde un punto de vista ontológico, las fronteras precisas que se trazan entre las diversas ciencias [MSL: esto es lo que no me creo yo; bueno sigamos con su pensamiento]. Y ahora retorno a mi ejemplo anterior: si en el cruce de dos calles, el automóvil se aproxima a donde yo estoy, puedo concebir el 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 datos 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 lo real por parte de lo real, si se permite la afirmación, y nosotros debemos intentar retroceder hasta estos hechos, primitivos si se quiere, de la vida [MSL: primitivos de la vida] y comprender los hechos complicados a partir de los hechos primitivos”.

En su opinión, el razonamiento de Lukács es bueno pero de sus consideraciones no se concluye que haya que hacer una ontología marxista: “Lo que hay que hacer es, como siempre, seguir el programa de Marx de hacer pensamiento social sobre base científica y no sobre base puramente ideológica. Es verdad que el automóvil es antes que la sociología del automóvil, pero lo que no es verdad es que estudiar al automóvil y si me va a atropellar o no, sea un hecho de ontología, es un hecho de física. Me bastan leyes físicas y fisiológicas de mi sistema orgánico, para saber que si no me muevo y ese automóvil sigue viniendo me va a atropellar. No me hace

falta ontología, basta con la física y la fisiología”. En todo caso, apuntaba Sacristán, ahí también se debe apreciar el intento lukácsiano de desideologizar el marxismo vulgar, particularmente el de tradición estalinista.

Éste es pues el primer punto de la fundamentación del pensamiento político en el último Lukács: la tesis de que tiene que construirse una ontología marxista, una teoría de la objetividad en general. El segundo punto de mucha importancia, proseguía, todavía en un plano filosófico, es el concepto lukácsiano de racionalidad. Este concepto de racionalidad le parece “que era bastante bonito desde el punto de vista marxista, no digo yo que sea el único posible dentro del pensamiento marxista, pero tenía mucha calidad”. Consistía en concebir la racionalidad de una acción por su compatibilidad con la producción y reproducción de la sociedad humana; esto es, una acción humana es racional si y sólo si encaja correctamente en la reproducción de la especie, de la sociedad, o, dicho en otros términos, cuando enlaza con el trabajo útil, con el trabajo productivo. Esta idea, señala Sacristán, Lukács la mantiene igualmente en su vejez “pero añade un rasgo que antes no tenía. Es uno de sus principales cambios a finales de los años 60. Deja de creer la tesis de Hegel según la cual todo lo real es racional y pasa a pensar que la racionalidad es algo que los humanos imprimen al mundo, a su mundo social, o no lo imprimen. Cuando vence la reacción, no imprimen racionalidad. Esto es un cambio de cierta importancia en el pensamiento de Lukács que vale la pena registrar”.

Sacristán documenta este cambio con un texto de Lukács donde registra incluso novedades lógico-formales: “A mi juicio racional es aquello que procede de nuestro trabajo y de nuestra superación de la realidad [MSL: es lo que he dicho antes ¿no?]. 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 la que nos tropezamos en el mundo es, sin embargo, una racionalidad del *si esto lo otro* [MSL: esto es, sea dicho de paso, una novedad apreciable; el esquema “si esto, lo otro, si... entonces” es el esquema clásico de la implicación lógico-formal que para un marxista de corte muy hegeliano como Lukács había sido una cosa despreciable en las épocas muy hegelianas de su vida, porque se contraponía dialéctica a lógica formal como dos contrarios o, a lo sumo como, dos complementarios muy distintos y en cambio aquí llega afirmar que racionalidad es implicación lógica]. 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 [MSL: esto es Hegel] una racionalidad general del mundo la cual de hecho no existe [MSL: y esto es un a novedad importante porque hasta los años sesenta Lukács era un marxista de los más hegelianos, de los menos, digamos, positivistas o científicistas, y de los más del otro lado, de los más hegelianos]”.

Esto es lo esencial que Sacristán quería decir sobre los fundamentos filosóficos del pensamiento político del último Lukács. El resto, señala, es su pensamiento político de siempre. Retoca, pues, su posición clásica con dos añadidos: en primer lugar, que hay que construir una ontología, que no se ha tenido nunca en la tradición marxista, y, en segundo lugar, que hay que redefinir la idea de racionalidad hegeliana que el mismo Lukács tenía, proponiendo además una definición en positivo.

Después de todo ello, prosigue, hay un importante capítulo, “quizás el que más nos importa esta noche, el capítulo sociológico y político. Digo que es el que más nos importa porque las cosas sociológicas y políticas que dice Lukács en esta entrevista ya están en nuestro propio mundo, es decir, valen ya para 1985, está en frente de los problemas que conocemos hoy”.

La relativa liberalización en la Hungría (“que hace de Hungría el país del bloque del Este más comprensible, más asequible y también son los intelectuales húngaros los que tienen más información en este momento”) y en Alemania oriental, dándose cuenta de que no pueden seguir en una campana de cristal, ha originado que haya más trasvase de ideas y de informaciones. Todo ello, en opinión de Sacristán, sobre todo en la segunda mitad de los sesenta, permitió a Lukács ponerse al día también respecto a los problemas políticos. “Y el primero que se le enfrenta como es natural es el problema de la degradación del medio ambiente, de la evolución tecnológica, de la informatización, de la robotización, del cambio, dicho de otro modo, de los instrumentos de producción y de sus consecuencias... y de las consecuencias de la producción actual, del modo de producción actual para el medio ambiente, para la naturaleza y la presencia de la especie humana en la naturaleza”.

Su primera afirmación ante esta problemática, señala Sacristán, es aceptarla pero, de acuerdo con toda la tradición marxista, haciendo inmediatamente una declaración antiludista en favor de la técnica. Con esto lo que hace Lukács es distanciarse de una cierta tendencia del sesentayochismo. Sacristán cree “que en este punto Lukács es un poco demasiado tradicional, en su marxismo, tiene demasiado miedo a la crítica de la técnica, pero creo que razona bien su punto. Lo vamos a ver porque vale la pena”:

“Cuando decimos que la manipulación se ha dado a causa del desarrollo técnico [MSL: esto me hace recordar en qué contexto lo dice. Lo está diciendo a propósito de que Abendroth le ha dicho “¿No cree usted que una parte de la pérdida de conciencia de clase que estamos experimentando en el proletariado alemán, se debe a la técnica y a la ideología tecnocrática, es decir, al hecho de que la técnica está cambiando bastante los instrumentos de producción, por una parte, y por otra parte, la ideología de la tecnología está convenciendo a muchos obreros de que ya no hace falta revolución, de que todo vendrá por la tecnología?” No olvidéis que eso es de 1967. Nada de crisis, entonces era todavía el boom económico. En realidad ya se estaba notando un final del milagro económico pero el pueblo no lo sabía claramente, las poblaciones no lo sabían, lo sabían muy poca gente. Entonces en ese contexto dice sí que admite que] (...) 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, de la historia de las ciencias de la sociedad, sería de suma importancia”.

¿Qué está pensando Lukács, se pregunta Sacristán? Si sostenemos que ha sido la técnica la que ha provocado la pérdida de la conciencia de clase, nos metemos en un callejón sin salida. Hay, pues, “que ampliar el campo de investigación de por qué se está perdiendo conciencia de clase en Centroeuropa. No basta con fijarse en la evolución técnica, hay que fijarse en más cosas y dentro de un momento veremos cuales son las cosas en las que él piensa, que son bastante inteligentes en mi opinión”.

Vuelve a razonar Lukács sobre este punto “que, como es importante, vale la pena que machaquemos un poco”. Lukács está hablando de que la lucha social existirá siempre, de que no hay que concebir el comunismo como un lugar aproblemático, sino que en él habrá otro tipo de problemas, problemas interindividuales y no problemas de clases, y luego sostiene que de este modo el comunismo podrá heredar elementos permanentes de modos de producción anteriores (de Grecia, de Florencia, de Venecia, de la Holanda del siglo XVII) y sigue diciendo:

“(...) el problema es saber cuando algo de tales momentos puede resultar de valor social general, pues bien, ello no puede ocurrir sino en el comunismo [MSL: es decir, un valor como el valor griego del ocio, sólo puede tener valor general en el 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 [MSL: aquí se funden las dos cosas, la tesis que hemos visto antes sobre su nueva idea de la racionalidad -que la racionalidad no está dada, depende de lo que hagan los seres humanos-, y la idea de que de todas maneras para el comunismo hacen falta las condiciones de desarrollo económico-técnico que afirma la tradición marxista]”.

Así pues, sostiene Sacristán, esta tesis del antiludismo, de rechazo del maquinismo, es el primer punto del pensamiento sociológico y político de vejez de Lukács. “En esto no hay nada nuevo, en esto no añade nada, salvo la idea de que la racionalidad de la utilización de los instrumentos y medios de producción en general depende de la acción política”.

La segunda tesis importante de tipo sociológico-político, a medias entre la sociología y la política, es una tesis que, en opinión de Sacristán, “ya venía de antes en él”. Lukács ha sido un marxista muy clásico, muy tradicional, con una actitud resueltamente antiutópica, que ha recogido casi literalmente el tipo de análisis y las tesis de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* cuando hablan del socialismo verdadero. “Lukács lo hace, en este último período de su vida, dirigiendo contra el pensamiento utopista, por decirlo así, de nuestro siglo, el argumento que había usado contra el irracionalismo en su libro *La destrucción de la razón*”.

Lukács, en *El asalto a la razón*, comenta Sacristán, había criticado a Adorno por su supuesto marxismo pesimista. Le hizo una crítica muy perspicaz diciendo: “a base de ponerse en pleno pesimismo histórico, a base de poner las perspectivas históricas como inalcanzables, como

absolutamente imposibles, lo que se hace simplemente -le decía a Adorno con mucha razón y con una frase que él inventó y que es muy bonita- es apología indirecta de la burguesía. Que estaba muy bien dicho: ahí no se decía ¡viva la burguesía!, se decía: “la burguesía es criminal y lo que viene después, nada, igual, peor”, con lo con lo que resultaba una apología indirecta según la frase de Lukács, que redondeaba eso con otra frase muy graciosa. Decía: “Adorno, como los pesimistas supuestamente de izquierdas, viven en el gran hotel abismo”. Es decir, un abismo en el que resulta que es un gran hotel, que a uno se dan todo servido y... con lujo”.

Este argumento, señalaba Sacristán, Lukács lo usa, en la última etapa de su vida, contra el socialismo utopista, en el siguiente sentido de utopía: el filósofo húngaro piensa que el socialismo utopista consiste en describir un comunismo en el que todas las personas sean vegetarianas, en una sociedad en que ningún perro persiga a ningún gato, en una especie de paraíso terrenal, entonces, como esto no puede alcanzarse, hay aquí también apología indirecta reaccionaria. En síntesis: “como lo que presentan como nueva sociedad, lo presentan como inalcanzable, los utopistas puros, de verdad, están también haciendo ellos, indirectamente, apología de lo que existe”. Aunque el razonamiento no le parece incorrecto, Sacristán cree que la palabra “utopía” está usada ahí en un sentido distinto al usado por los jóvenes del movimiento del 68. Habría entonces, advierte, que ir con mucha más cautela.

En otra tesis de tipo sociológico y epistemológico, proseguía Sacristán, previa a sus renovaciones políticas, Lukács es también muy coherente con su línea de siempre. No hay grandes cambios en considerar todas las actividades culturales -incluido el arte- como formas de conocimiento de la sociedad y de las posibilidades humanas, como formas de saber que tiene la sociedad. Sacristán comentó que ésta era una tesis que a él, que no se había dedicado a la filosofía del arte, nunca le había importado mucho pero ahora le empieza a importar “porque empieza a tener contenido político frente a estas decenas o centenares de desencantados con las que nos encontramos todos los días...”. Sacristán señaló que la tendencia estética consistente en ver en el arte puro divertimento es muy reaccionaria, ya “que, para quien no son intelectuales, es en realidad opio. A mí me parece muy sano contraponer una buena argumentación de la tesis de Lukács de que el arte es conocimiento, es también diversión, es también entretenimiento, es también alegría, pero es que el conocimiento también es alegría, conocer algo también da cierta satisfacción”.

Entró entonces Sacristán en el capítulo propiamente político de *Conversaciones*. Coherentemente, inicia este apartado con el análisis de la situación desde una perspectiva marxista. La primera tesis importante y acertada -“primera lógicamente, no digo que aparezca primera en sus *Conversaciones* ni en sus obras últimas”-, sin ser nueva, es llevar hasta sus últimas consecuencias una posición que ya está en el mismo Marx: “la tesis de Lukács es que en este momento lo que vivimos no es ni mucho menos, como dicen tantos ideólogos, el final del capitalismo, que ya no existe el capitalismo o que ya no existe civilización industrial. Lo que vivimos es precisamente -dice Lukács-: “(...) es todo lo contrario, a saber, civilización industrial bajo capitalismo por fin logrado, porque lo que caracteriza nuestra situación es un predominio progresivo de la plusvalía relativa en la explotación sobre la plusvalía absoluta, y la plusvalía relativa es algo que se consigue a través de un desarrollo tecnológico importante no mediante la prolongación de la jornada de trabajo o la intensificación de la hora trabajada, que es lo característico de la plusvalía absoluta, sino mediante la introducción de técnicas que aumenten la productividad por hora del proletario, del obrero”.

Esta afirmación, señalaba, está prácticamente anticipada por Marx quien ya dijo que el capitalismo colocará definitivamente la producción bajo su ley o principio el día en que la explotación se base en la plusvalía relativa. “Esto está dicho en *El Capital*, no en ningún sitio escondido y Lukács lo recoge con mucho acierto”. Si a sus consideraciones, “añadimos -lo que no dice, porque está escribiendo en pleno boom económico capitalista- que además eso puede ir cortado por crisis del sistema económico capitalista creo que lo que dice está muy bien dicho y permite oponerse al tópico este, completamente ideológico, de que se ha acabado la era industrial y de que se ha acabado el capitalismo en Occidente”.

Esta situación le produce a Lukács, continuaba Sacristán, un problema político importante para el marxismo: el problema del ocio. Si es así que de verdad va a ir disminuyendo el tiempo de trabajo necesario, e incluso el tiempo de plustrabajo por causa del predominio de la plusvalía relativa, entonces el tiempo de ocio va a aumentar y está la cuestión de qué va a pasar con ello. “Lukács piensa que se está produciendo, y se va producir cada vez más, una pérdida de sentido de la vida para bastantes trabajadores, industriales o no, los cuales van a encontrar muchas

horas que antes se ocupaban en el trabajo y en pensar en la necesidad de sobrevivir y de dar de comer al hijo o de ayudar al pariente enfermo, y se van a encontrar con que ya no tienen que pensar en eso tanto tiempo. Olvidemos un momento la crisis que estamos viviendo, en el supuesto de que el capitalismo supere esta crisis como ha superado otras y entre en otro período de expansión de acuerdo con el ciclo que conocemos". Esto, señala MSL, explicaría el auge de la astrología, el esoterismo y de las religiones orientales al que estamos asistiendo: serían respuestas a la necesidad de dar sentido al resto de vida liberado por la tecnificación. A Sacristán le "parece un análisis importante", al igual que la idea lukácsiana de que el ocio va a producir una nueva religiosidad, de ahí que "Lukács muy valientemente, con mucho coraje teórico, insinúa que lo que hay que hacer es inventar una religiosidad antimística, una religiosidad del colectivo, no en el sentido de religión clásica, sino en el sentido de vinculación emocional colectiva. Esto sólo lo insinúa, lo dice con mucho cuidado. Se da cuenta que está diciendo una cosa sin precedente en el marxismo, pero, en cambio, claramente dice que en este punto hay que renovar la teoría socialista".

Esta línea política, comenta Sacristán, el mismo Lukács reconoce que no es nada fácil, porque está propuesta en un momento en que él mismo ha reconocido que hay una pérdida clara de la conciencia de clase, al menos en Centroeuropa, hasta el punto de que, por primera vez en la historia del marxismo, los sindicatos están a la izquierda de los partidos (Recordemos que las conversaciones con Lukács son de 1966 y la conferencia de Sacristán de 1985). "En estas condiciones es difícil plantear una línea que no sólo tenga todo el trasfondo de teoría económica y política sino además una presentación teórica de valores antropológicos, sobre formas de vida, sobre formas de relación interpersonal. Lo único que se le ocurre decir, al menos que yo sepa, a Lukács ante esa dificultad, que él mismo reconoce, es que la lucha sindical tiene que ser hoy también lucha cultural".

El hecho de que sea esto lo único que se le ocurra decir, le sugiere a Sacristán, "pero es una sola sospecha", que Lukács tenía en aquel momento un pesimismo radical respecto de los partidos socialdemócratas y comunistas de Europa occidental, ya que, argumenta Sacristán, si planteada la dificultad de que por una parte habría que seguir una línea todavía más difícil, más compleja que la línea tradicional, y, por otro lado, se constata que hay un reflujo de la conciencia de clase, entonces el hecho de que a Lukács se le ocurra no dar un consejo a los partidos sino a los sindicatos, parece indicar que creía ya entonces "que ni siquiera valía la pena hablar con los partidos. Digo yo, es una simple suposición, no es que eso se pueda probar". De ello, apunta, colige Lukács una tesis terrible. "la tesis de que tenemos que volver a empezar. Quiere decir que tenemos que volver a empezar como Marx cuando se fue a Londres, esto es lo que está pensando".

Sacristán desea esta vez que Lukács yerre, pero en todo caso hay que admitir la valentía de su posición. Esta es la consecuencia que el filósofo húngaro extraía de la disminución de la conciencia de clase entre las capas trabajadoras y de la devaluación de los partidos marxistas que, "aunque nos parezca exagerada, mirad de todas maneras, aunque sea un poco autocríticamente, qué pasa en este país. En este país pasa que no queda marxismo revolucionario más que en unos cuantos, pocos, partidos muy minoritarios y en una veintena, treintena, de colectivos marxistas radicales y ya está. Los grandes partidos obreros de toda la vida de este país, quién diría hoy que tienen una posibilidad de recuperación de marxismo revolucionario y todo eso. Creo que habría que ser muy optimista para creerlo". O sea que, concluye, por terrible que sea esta tesis no es una posición tan disparatada.

Por otra parte, a Sacristán le parece que esta tesis si bien es buena analíticamente, muy defendible, en cambio, no es programáticamente correcta:

"Yo sí creo que habría que volver a empezar pero creo que hemos vuelto a empezar, por así decirlo. Claro, no nosotros, los pocos colectivos y partidos marxista radicales, solos, pero sí nosotros en el seno de una proliferación de pequeños movimientos que están, por lo menos, reflejando una crisis del sistema. Quiero decir: no existimos sólo nosotros, que existimos muy mal y muy pobres como con razón dice Lukács, pero existen, además, movimientos antimilitaristas, movimientos ecologistas politizados (también los hay ecologistas sin politizar, pero hay movimientos ecologistas politizados que comprenden que el problema ecológico tiene que ver con el sistema económico, social y político), hay movimientos feministas, que no todos son socialistas, pero que muchos de ellos ven, como en el caso del ecologismo el parentesco entre socialismo y feminismo o, dicho en forma más clásica, entre socialismo y emancipación de la mujer. Y esto, en mi opinión, crea un panorama que es menos negro de lo que decía Lukács. Es

un panorama modesto, sin ninguna duda. Yo personalmente colaboro en una revista [*mientras tanto*] que no tira más de 2.500 ejemplares por número, lo cual claro es poquísimo. Si sólo existiera eso pensaría que no valía la pena, pero si sigo en eso es porque lo veo inserto en una constelación de grupos, movimientos, colectivos y también partidos, aunque hayan quedado muy disminuidos, que me parecen, por lo menos, campo de trabajo político”.

Lukács está pensando en realidad, añadía Sacristán, que, impulsando una consciencia de clase o esperando a que se produzca, hay que volver a hacer el trabajo de Marx. Es decir, Lukács dice indirectamente, con cautela, que tenemos que dar el paso a una nueva teoría. “Seguro que Lukács no pensaba “a radicalmente nueva teoría”. Él mismo ha usado para llegar a esa conclusión la tesis de Marx de la plusvalía relativa. Por consiguiente, está claramente en una tradición marxista, pero sí que piensa que hay que innovar mucho en teoría, en la base teórica. Esto lo que está diciendo; lo dice con un poquitín de cobardía, cosa rara en él, que se explica un poco porque él tiene un pesimismo radical sobre las posibilidades inmediatas de un partido marxista revolucionario en Occidente”.

Sacristán finalizó su conferencia constatando una comprensible urgencia telefónica dada la larga duración de su intervención, contraria a sus previsiones y deseos iniciales: “Bueno esto me parece que da una idea y si queréis podíamos estar unos minutos en la primera pregunta que estaba [formulada], pero si me permitís quiero llamar a mi compañera que, como mañana tengo una cosa grave de médicos, pues le va a parecer muy mal que esté aquí”.

Igualmente, en una de las carpetas con esquemas de conferencias que puede consultarse en Reserva de la UB, pueden verse estas breves observaciones de Sacristán sobre algunos pasajes de *Conversaciones*.

1. “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 esos rasgos reales; más el auto existente es, en cierto modo, más primario que, digamos, el criterio sociológico concomitante, puesto que el auto circulará aún si no hiciera sociología sobre ello, mientras que la sociología del auto no podrá poner en movimiento a ningún automóvil” (p.20). MSL: La inversión de *Historia y consciencia de clase*; aceptación de la vieja crítica de Russell y separación del final romanticismo de Frankfurt.

2. p. 29 [Desde “El origen de la vida no es explicable sino en virtud de una causalidad singularísima...” hasta “...que tengan la facultad de convertirse en entes capaces de trabajo”]. MSL: No digamos ya monos socialistas... Nunca es tarde cuando llega.

3. “Toda racionalidad real con que nos tropezamos en el mundo es, sin embargo, una racionalidad de “si eso..., 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 se ha inferido una racionalidad general del mundo, la cual de hecho no existe” (p. 61). MSL: Se liberó finalmente de Hegel.

4. pp. 70-71 [Desde “Retrocediendo unos ochenta o cien años, se aprecia que en la época de Marx...” hasta “...ha surgido a partir de esta necesidad económica, haciéndose extensivo a la sociedad y a la política”]. MSL: Interesante conceptualización clásica de lo nuevo.

5.p. 73 [Desde “¿Qué se sigue de esto? Pues que se perfila un nuevo problema en el horizonte...” hasta “...y levanta un tabique de separación interior entre el hombre y esa vida llena de sentido”]. MSL: Es la formulación de la novedad de la tarea socialista en los sesenta. La euforia del crecimiento en ambos mundos ha hecho olvidar la cuestión del peligro de guerra incluso a la generación que la vivió más.

6. p.73 [Desde “Recuerda usted que cuando el señor Erhard.. “ hasta “...lo que ocurre es que ya no adopta aquel papel dominante que adoptaba cuando Marx escribió los *Manuscritos económico-filosóficos*”]. MSL: Cautela. Para nota.

7. p.78 [Desde “Nuestra tarea, es decir, la tarea marxista, consistiría...” hasta “...con lo cual puede llegar a encontrarse una base para la lucha contra la actual alienación”]. MSL: Es notable que la conclusión vale para la nueva fase también. Las dos fases parecen tener eso en común.

6. 4. Estética

1.

A. Georg Lukács ha planeado su *Estética*, cuya edición castellana tiene el lector en la mano, como una obra en tres partes: I. La peculiaridad de lo estético. II. La obra de arte y el comportamiento estético. III. El arte como fenómeno histórico-social.

De acuerdo con una división tradicional en los métodos marxistas, las dos primeras partes son para el autor estudios de materialismo dialéctico, mientras que la tercera corresponde al materialismo histórico. Pero el autor aplica en esta obra esa distinción de un modo mucho menos rígido que en la producción filosófica marxista de los años 30 y 40, advirtiendo qué elementos del punto de vista histórico son imprescindibles ya en la consideración más formal y categorial de los problemas. La división se basa, pues, más en tendencias predominantes que en una verdadera dicotomía: las dos primeras partes son materialismo dialéctico, porque tienden a elaborar un sistema de categorías (de lo estético); la tercera parte es materialismo histórico, porque se propone estudiar la realización de esas categorías.

Más particularmente, al parte I tiene por objeto descubrir de un modo general, arrancando de los datos de la vida cotidiana, las categorías de lo estético. La parte II debe concretar esas categorías, con el resultado principal de detallar la estructura de la obra de arte. La Parte III debe aclarar la presencia real de esa estructura en la vida.

B. La ambiciosa *Estética* en tres partes (sólo la primera de las cuales ha aparecido hasta ahora en original alemán), junto, tal vez, con una *Ética* que el autor ha anunciado repetidamente, es la gran ocupación de los ochenta años excepcionalmente creadores de Lukács. Obra de corte clásico, el filósofo se propone en ella “la fundamentación filosófica de la positividad estética, la deducción de las categorías específicas de la estética, su delimitación respecto de otros campos”. Un intento constructivo tan monumental es poco frecuente en una cultura como la contemporánea, uno de cuyos rasgos más salientes es la perplejidad de los artistas mismos ante la justificación de su hacer. La empresa -que probablemente no tiene más paralelo reciente (y mucho más modesto) que el esfuerzo de Nicolai Hartmann, también muy clásico en su estilo filosófico- pone a prueba ante el lector un motivo filosófico central de Lukács: el método “genético-sistemático” o “histórico-sistemático” en el cual el filósofo húngaro ve la esencia del legado de Hegel al marxismo.

6.4. 1. A. y 6.4.1.B. Solapa y contraportada de la traducción castellana (1965) de *Estética*

2. Notas de la edición castellana.

A. Al presentar la *Estética* de Lukács ofrecemos al lector de habla castellana la culminación de la filosofía marxista del período abierto hacia 1930 y, al mismo tiempo, una de las primeras grandes obras de transición hacia la nueva fase, ya visible, del pensamiento inspirado por Marx.

B. Lukács no ha escrito hasta el momento más que la parte I de la *Estética*. El texto original alemán consta de 1722 páginas aproximadamente, de unas 2.735 matrices cada una. El editor alemán lo ha dividido en dos volúmenes.

La edición castellana de la Parte I de la *Estética* de Lukács se presenta, con autorización del autor, en cuatro volúmenes menores: Vol. 1: Cuestiones preliminares y de principio. Vol. 2: Problemas de la mimesis. Vol. 3: Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético. Vol. 4: Cuestiones limítrofes de lo estético.

Los dos primeros títulos de la edición castellana en curso han sido propuestos por el traductor y aceptados por Lukács. Los dos últimos han sido propuestos por el propio autor.

La división de la edición castellana en cuatro volúmenes -igual que la de la alemana en dos- no responde a la estructura de la obra, sino que es simple expediente técnico-editorial. Por eso se respeta en los volúmenes la numeración correlativa de los capítulos. Pero la división tiene fundamento temático: ello ha permitido dar títulos a los cuatro volúmenes.

C. Advertencia: Como se indicó en el vol. I de la presente edición española, la división de la parte I de la *Estética* de Lukács en cuatro volúmenes, realizada con la autorización del autor, obedece sólo a razones técnicas editoriales. La parte I forma un todo no dividido temáticamente en partes menores ni en volúmenes: la única división procedente del original es la división en capítulos.

Las referencias en este volumen a obras ya citadas pueden remitir al primero, en el cual se encontrará entonces la mención bibliográfica completa.

• D.

Nota del traductor: La *Estética* de G. Lukács, como verá el lector por el Prólogo del autor, está prevista como una obra en tres partes, sólo la primera de las cuales ha aparecido hasta el momento en alemán. Esta primera parte se traduce ahora al castellano, dividida en cuatro volúmenes, primero de los cuales es el presente. *La división en cuatro volúmenes obedece sólo a motivos técnicos de edición*: no responde a la estructura de la obra. Por esta razón, los tres volúmenes siguientes a éste conservarán la numeración correlativa de los capítulos.

La división de la primera parte de la *Estética* de Lukács en cuatro volúmenes ha sido autorizada por el autor. Se ha intentado, por lo demás, conseguir una cierta unidad temática dentro de cada volumen, lo cual ha permitido rotularlos con títulos propios. *Esos títulos son exclusivos de la edición castellana*, pero han sido también autorizados por el autor (los de los volúmenes 1 y 2) o incluso propuestos por él (los de los volúmenes 3 y 4). El editor Juan Grijalbo agradece al autor la comprensión que ha mostrado así para con las conveniencias editoriales dimanantes del mercado del libro de lengua castellana.

E. El lector de la *Estética I* tiene motivos para no dejarse sorprender por ese aparente cambio de temática; pues, desde los *Prolegómenos*, los escritos de Lukács sobre estética están apuntando a una teoría general de la práctica, que puede esperarse de la obra anunciada.

Nota SLA:

En una de las cartas de la correspondencia MSL-Gyorgy Lukács recogida por Miguel Manzanera en su tesis doctoral sobre Sacristán (que puede ahora consultarse también en Reserva de la UB, fondo Sacristán), puede leerse la petición de permiso para la edición de la obra en la forma en que fue editada por Grijalbo. Está fechada el 10 de mayo de 1965. La traducción es del propio Miguel Manzanera.

“Muy distinguido Sr. Profesor:

Como Vd. seguramente sabe, el editor Juan Grijalbo ha adquirido en la editorial Luchterhand los derechos para la edición española de la *Estética I*. Ahora bien: dada la estructura del mercado español de libros es recomendable dividir la obra en cuatro pequeños volúmenes en lugar de los dos tomos. Por eso, le pedimos permiso, antes de exponer el problema a la editorial alemana, para proceder a la siguiente división -sólo material, pues el lector sería advertido por una nota editorial:

<u>Vol esp.</u>	<u>Contenido</u>	<u>Subtítulo español</u>
I	Caps. 1,2,3,4.	<i>Cuestiones previas y de principio (=Prinzipielle Vorfragen)</i>
II	Caps. 5,6,7,8,9,10	<i>Problemas de la mimesis (=Probleme der Mimesis).</i>
III	Caps.11,12,13	<i>La categoría de la particularidad (=Die Kategorie 'Besonderheit')</i>
IV	Caps. 14,5,16	<i>La liberación del arte (=Die Befreiung der Kunst)</i>

Por supuesto, esto es sólo una propuesta que sólo con su aprobación será desarrollada y que Vd. puede sustituir por otra. Pero como la traducción ya está empezada, le pedimos una pronta respuesta.

Con mi más apreciada consideración, atentamente

Manuel Sacristán Luzón”

Lukács contestó afirmativamente a las propuestas en carta de 18 de mayo de 1965, proponiendo modificaciones en los dos últimos títulos: el volumen III debía titularse *Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético*, y el IV, *Cuestiones limítrofes de lo estético*.

Poco antes de la publicación del libro, Sacristán volvió a escribir a Lukács solicitando "unas pequeñeces":

"Distinguido Sr. Profesor:

La editorial Grijalbo desea ofrecer una imagen suya en las tapas del primer tomo de la *Estética I*, ya imprimido. Por desgracia no tengo más que dos fotos de periódico, que no cumplen los requisitos técnicos para los procedimientos de impresión. ¿Podría Vd. enviarnos, o hacernos enviar, una buena fotografía suya?

Disculpe, por favor, que le moleste con tales pequeñeces.

Atentamente, Manuel Sacristán Luzón"

También en una carta de Sacristán de abril o marzo de 1980, dirigida a José Enrique Legaz Vidal de Valencia, contiene alguna referencia de interés respecto de la estética lukácsiana:

"[...] Hace medio año que tengo en un cajón de la mesa tu carta del 21 de noviembre de 1979. El no haberte escrito antes no se debe a que decidiera darte la llamada por respuesta, sino a que precisamente por las fechas en que recibí tu carta se agravó definitivamente mi mujer, que murió el 21 de febrero. *No es que ahora ya esté "recuperado", como se dice, de esa muerte, de la cual no pienso salir nunca*, pero sí que ahora soy ya capaz de abrir cajones y de intentar hacer lo que tendría que haber hecho.

Y en una cosa, por lo menos, me parece que era urgente darte mi opinión: yo no creo que te convenga dedicar mucho tiempo al estudio de la *Estética* de Lukács, a menos que quieras dedicar intensamente a la historia de la estética, o a la del marxismo. *Como libro filosófico, aunque imponente, es demasiado tradicionalmente ambicioso: quiere hablar sistemáticamente de demasiadas cosas*. El volumen primero te puede ser muy útil (es verdad) en cualquier caso, para precisar pensamiento general de Lukács. Pero luego, cuando llega a cometer actos de soberbia de filósofo como es el invento de sistemas de señalización, etc., es decir, cuando invade terrenos científico-positivos, se revela el exceso de ambición especulativa del libro.

Por hoy me limito a ese punto, hasta ver si te alcanza, con tanto retraso, esta carta. La envío a Valencia y a Monóvar. Cordialmente," [las cursivas son mías]

Igualmente, en la carpeta "Lukács" de Reserva de la UB, pueden verse algunas anotaciones de Sacristán sobre esta obra lukácsiana.

A. Lukács, *Aesthetik I*, 365.

La afirmación de que la cámara lenta no puede hacer cine artístico, sino sólo científico, es muy característica del pensamiento de Lukács, de su escaso historicismo. La base de la afirmación es que el cine como arte se funda en la reantropomorfización de una técnica desantropomorfizadora (o sea, científica) que es la fotografía. Su dialéctica tan poco histórica, tan lógica, le lleva entonces a ver lo antropomórfico casi como normalidad biológica fija, definida incluso fisiológicamente. (Es claro que, declarativamente, él rechazaría metafisiquerías semejantes, que realmente comete).

B. Lukács, *Aesthetik I*, passim.

La frecuencia y la insistencia hegelianas con que Lukács, en su método "histórico-sistemático" (materialismo histórico-materialismo dialéctico) subraya lo sistemático me parecen inadmisibles. Ya el principio según el cual hay que aplicar antes el "materialismo dialéctico" para determinar (menos mal que no definir) la esencia luego a considerar históricamente me parece recusable, porque implica una de dos cosas poco plausibles: o que la "esencia" estaba en el lugar celeste de marras antes de empezar la historia, o que, una vez fijada, esa "esencia" es eterna. El método se hace grotesco a propósito de la "esencia" arte.

C. Lukács, *Asthetik I*, prólogo

Aunque protesta por la separación materialismo histórico-materialismo dialéctico, él mantiene la distinción. Su tesis de que existe una estética marxista se basa en que existe una concepción marxista del mundo. Pero entonces -si la estética es algo científico- igual tiene que existir una física marxista (y no simplemente una concepción marxista de la física, la estética, la lógica, etc.) Así pues: o reducción al absurdo o admisión de que la estética es pura ideología.

Más vale admitir que de la existencia de una concepción marxista del mundo no se desprende una estética que sea marxista en sentido sistemático, en el de las tesis, sino, a lo sumo, en el sentido cultural de nacer -sobre todo en sus temas y en sus métodos- de una cultura nacida -propiamente, que está naciendo- de una concepción marxista del mundo. Y en el sentido antes dicho de filosofía de la ciencia.

D. Lukács, *Aesthetik* passim.

La inseparabilidad de génesis y esencia postulada por Lukács tiene sus riesgos. Estos aparecen menos en la estética -hoy, en todo caso- que en cuestiones como la de la verdad formal. Lukács lleva sin duda razón en la afirmación general de que hay tal conexión. Pero esa conexión no puede ser identidad, ni tampoco conexión directa.

Ahora bien: si la relación es dialéctica, entonces puede haber mutación de la “esencia” respecto del origen. Éste es uno de los problemas del arte que los pensadores clásicos, como Lukács, han visto rara vez. Y por eso pueden ser en la práctica tan metafísicos, como los que ignoran la importancia de la génesis y descubren esencias eternas.

E. Lukács, *Aesthetik I*, 433-434.

Lukács plantea -con variante particularizadora (la cuestión de la “inhumanidad” del arte)- mi tema principal en esta problemática:

“Si, como ocurre durante siglos y hasta milenios, la misión social es una obviedad social-humana para el productor artístico, entonces no surge necesidad alguna de someter a análisis el comportamiento estético¹; la reflexión se orienta casi exclusivamente al modo como puede satisfacerse con la mayor perfección la tarea social. Si, en cambio, como ocurre crasamente, sobre todo en los siglos XIX y XX, está muy relajada la relación inmediata entre el individuo y la sociedad (lo cual no suprime en modo alguno las determinaciones objetivas), entonces la misión social no se impone al creador sino por rodeos muy indirectos, ampliamente mediados, apenas captables conscientemente, y se produce una autorreflexión cada vez más profunda del creador^{1a}: al principio se presenta como problemática la condición de artista, más tarde el arte mismo, y las reflexiones, consiguientes a esta situación, acerca de la naturaleza humana, acerca del valor humano del comportamiento artístico, adquieren un carácter masoquista de tonos pesimistas³. La tendencia del reflejo estético de la realidad, que rebasa necesariamente la espontaneidad del sentimiento y de la vivencia, la constricción que impone producir en las configuraciones de aquel reflejo una cierta distancia respecto de la vida y mantener esa distancia, no se concibe ya como un simple modo de comportamiento objetivamente condicionado del hombre para con la realidad y su adecuada reproducción, sino como esencia inhumana del comportamiento artístico mismo⁴...-...que ante todo en el período imperialista aparecen reproches análogos a la necesaria objetividad de la ciencia y al comportamiento científico. Pero es propio de la naturaleza de la cosa el que esas tendencias no afecten sino externamente a las investigaciones acerca del reflejo científico⁵, mientras que, en cambio, desarrollan una tarea importante en la interna concepción del arte de esta época. Baste con aludir al Ibsen tardío, a la obra, de Thomas Mann desde Tonio Kröger hasta Doktor Faustus, para dominar claramente esa situación histórica*.

(* Al hablar aquí de deformación de los problemas nos referimos a la esencia objetiva del comportamiento artístico⁶, o sea, hablamos desde el punto de vista de una estética científica. Con eso no negamos la profunda verdad poética de la concepción del artista por Thomas Mann, como problema del hombre en la sociedad capitalista.”

[Notas de Sacristán a este texto]:

(1) Lo que quiere decir que aquella obviedad es un mal.

(2) Y que la relajación del vínculo es un bien -un bien que ya no se puede perder: el comunismo no tiene que ser el primitivo, y Lukács no sabe esto más que declarativamente a causa de su larvado romanticismo.

(3) A partir de aquí empieza la variante de Lukács. ¿Hasta qué punto es demasiado académica y particular? A primera vista, incluso el efecto de extrañación de Brecht está refutando a Lukács: Brecht se distancia y distancia más que nadie, pero en respuesta crítica al arte tradicional, sentido como injustificado.

(4) Esta injustificación del arte tradicional, con su relamida (hoy) armonía, es lo que ha descubierto la reflexión a que alude Lukács, y no que el distanciamiento sea inhumano. Esto sólo lo lloran cretinos. Y, pese a Lukács, ningún artista grande tendrá ya nunca la ingenua fe tradicional en la justificación de aquel arte, salvo que recaigamos todos en un analfabetismo que nos haga ignorar todo lo que ha pasado en arte desde el Renacimiento. Es verdad que unos harán trampa, buscarán la inmediatez o un distanciamiento “objetivo”. Y que otros explicitarán su distanciamiento no tanto de jueces cuanto “procesal” (Brecht). Pero ninguno será ingenuo.

(5) Los reproches a la ciencia son otra cosa. La ciencia está relacionada con el asunto sólo en la medida en que haya contribuido a la crisis de la sabiduría artística, y, sobre todo, a la ruina del prestigio social de ésta. Por lo demás, las críticas románticas de la ciencia se compadecen muy bien con el arte tradicional y con su cómodo y convencional “distanciamiento”.

(6) El idealismo fundamental de Lukács está aquí. Aún admitiendo, en honor a Hegel, que haya esencias de comportamientos, éstas no son inmutables, o cada fase cultural tiene las suyas propias. El distanciamiento armonioso pudo ser -en la época tradicional, por ejemplo- esencial al comportamiento artístico de entonces: nada garantiza que lo sea de hoy. Consiguientemente, igual que el artista tiene derecho a expresar la problematización actual del arte y del comportamiento artístico, así también lo tiene la reflexión filosófica y la científica.

Además: aunque sin duda es la civilización burguesa la que ha desencadenado la crisis y manifestado la problematización del arte (la problematización que ha nacido en ella, que no es eterna), nada garantiza tampoco que, sustituida la civilización burguesa, desaparezca esa problematización. La hipótesis de trabajo debe más bien ser la contraria, por el carácter acumulativo de la cultura desde el siglo XVIII, e incoactivamente en la ciencia sola, desde el siglo XVI (la campana de Nietzsche).

F. Lukács, *Aesthetik I* passim.

La creencia en una "esencia arte" hace que la estética se convierta inevitablemente -y parcialmente al menos- en poética no consciente de sus fundamentos. Y de eso nace Zhdanov... y nace Lukács.

G. Lukács, *Aesthetik I*, prólogo.

La cerrazón, el "descansar-en-sí-misma", el inmanentismo de la obra de arte, está muy enfáticamente en Lukács, lo que anula muchos dictámenes de Della Volpe. Y acaso esté mejor dicha la cosa por Lukács que por Della Volpe, pues éste se ve obligado a usar vaga y frívolamente el concepto de lenguaje para aplicarlo (cosa no absurda) a todas las artes. Pero, aunque sea defendible esa versión lingüística del arte, ¿no se aplica ella más al universo artístico que a la obra? ¿O es más accesible la obra a conceptos referibles a cosas, no a lenguaje, como son los de Lukács (inmanencia, descansar-en-sí-misma, cerrazón, etc.)?

También, de una de las carpetas de notas y apuntes de Reserva de la UB, estas notas fechadas a finales de 1964 y principios de 1965 en torno a diversas "cuestiones lukácsianas":

1. [Lukács, *Beiträge*, Vorwort] (26/12/1964). GL "(...) hasta este período [Lenin-Stalin] no ha podido cobrar validez la estética marxista". MSL: Como si existiera desde siempre *la* estética marxista en un cielo platónico. Cuestiones ignoradas por Lukács en afirmaciones de este tipo: a) si el marxismo es un conjunto de ideas lo suficientemente determinado como para contener una estética y sólo una -o para determinarla; b) si está garantizada la sustantividad de las teorías o creencias con sólo que exista rótulo tradicional para ellos

2. [Lukács, *Ibid*] [26/XII/1964]. Que Goethe ha representado "desde el primer momento" a la "capa de la burguesía alemana que rebasaba el nivel representado por la ética de Kant", que es el nivel del período crítico, ya abandonable en tiempos de Schiller por la "vanguardia" de esa burguesía. Pero, vamos a ver: si Goethe representaba eso "desde el primer momento". ¿Es que esa burguesía rebasaba el ascetismo de la ética formal antes de estar dispuesta a rebasarlo?

Gratuidad, incluso en Lukács, de las argumentaciones por la base. Con igual -o mayor- coherencia puede sostenerse que Goethe está "más allá" del ascetismo burgués inicial porque está "más acá" de la burguesía. En todo caso, la situación está seguramente más mediada, y sin duda con una mediación religiosa: [...] de Goethe y luteranismo (moral) en Schiller y en Kant.

3. Lukács, *Beiträge*, p. 24. Lleva razón Della Volpe cuando dice que éste es un galimatías sin sentido. Pero es claro que el problema existe. Entonces lo visto por Lukács en frases así puede ser: a) que el artista expone en su obra artística algo que, por lo que sea, no se expresa técnicamente en sus escritos teóricos; b) que el artista, al reconsiderar el mundo, sea en él algo que no ha sido capaz de aislar analíticamente.

4. [30/XII/1964] Lukács, *Beiträge*, pp. 32/33. Idealismo larvado de este poner a Hegel sobre sus pies. Porque lo puesto así cabeza arriba es, sin más, el producto de la especulación idealista. En esta desgraciada expresión marxiana van a darse la mano idealismo, racionalismo e ingenuidad epistemológica acrítica (Lenin)

5. [1/1/1965] El "idealismo larvado" aludido en la segunda nota del 30/XII/1964 consiste también en una interpretación de la filosofía como pura ideología, con desconocimiento del problema de la verdad como adecuación a la naturaleza-ciencia. Y en los dos aspectos viene de Hegel. Citado en *Beiträge* de Lukács, p. 41. Y es muy sugestivo que la "realización" sea artística. La cosa estaría probada como mérito filosófico si la realización quedara identificada en la naturaleza... o creada por una práctica material e integral.

6. Lukács, Beiträge 42. Absolutamente gratuito e inadmisibile. ¿Por qué no va a ser la forma social? La cosa se parece a la tesis de Stalin sobre el lenguaje. Resulta que para que algo valga duraderamente, eso debe pertenecer a la sobreestructura, una vez que ésta, naturalmente, ha sido concebida a la bestial manera escolástica.

7. [11/1/1965] Lukács, Beiträge, p. 62. Otro ejemplo y tremendo de esta interpretación cómodamente ideológica de todo problema teórico. Es verdad que la filosofía idealista alemana -incluido Hegel- ha procedido de ese modo puramente desiderativo e ideológico. Pero es que Lukács también lo hace al estimar aquel desarrollo histórico.

El error de Lukács está motivado por la herencia hegeliana impuesta por Lenin. Pues la correcta versión marxista tiene que saltarse esa fidelidad. Lo social-históricamente determinado no es *sólo* la solución que Kant, Schiller, Schelley o Hegel den a un problema -el de la contradicción- que es de todos ellos a partir de la antinómica kantiana. Sino que *también* esta histórico-socialmente determinado el problema mismo en sus términos. Y éste en sus términos no debe criticarse -así como sus soluciones- sino internamente, teórica y sistemáticamente, no por vía ideológica-desiderativa. Puede ser verdad que Kant sea más conservador que Hegel. Pero soluciona más correctamente que él el problema antinómico *planteado* en aquella situación cultural histórico-socialmente condicionada. La "progresividad" de Hegel no está en su mística solución desiderativa, sino, si caso, en la deteorización, en la degeneración ideológica, del planteamiento kantiano, que traduce fielmente problemas teóricos de la cultura moderna (científica y crítica, antiespeculativa y antiteológica).

8. [11/1/1965] Lukács, Beiträge 83-84. Muy interesante y positiva interpretación de l'art pour l'art, aunque afectada por la estalinista condena de faustismo contemporáneo.

6. 5. Historia y consciencia de clase

A. La presente traducción de los textos más célebres de la juventud de Lukács, los reunidos en el volumen *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, Der Malik Verlag, 1923), estaba ya dispuesta hace muchos meses, para su incorporación a la edición de *Obras completas de Georg Lukács* realizada por el editor Juan Grijalbo. La publicación se ha retrasado considerablemente por el explícito deseo del filósofo húngaro de no darla a la luz sin el *Prólogo* que el lector va a encontrar en la página que sigue. Este pequeño incidente que ha afectado al normal curso de producción del presente volumen documentará la importancia del citado *Prólogo* para juzgar la actual posición político-filosófica de Lukács. Sin duda era ocasión suficiente para una pieza así unos escritos que han ocupado vivamente a cuatro generaciones de revolucionarios europeos.

B. *Historia y consciencia de clase*, reunión de ocho ensayos escritos entre 1919 y 1922, publicada a principios de 1923, fue el primer libro del Lukács marxista y alcanzó una celebridad sólo comparable con la de los clásicos mayores de la filosofía y de la filosofía política.

Casi íntegramente comprensible como una recuperación filosófica del marxismo revolucionario en polémica con la tradición socialdemócrata, *Historia y consciencia de clase* tiene mucho en común con la temática y el estilo mental de otros importantes textos escritos, por los mismos años, con intención análoga como son ciertas páginas de Karl Korsch y Antonio Gramsci. Pero la erudición filosófica y literaria que Lukács poseía ya en sus años juveniles, admirable muestra del rendimiento que en ese sentido tuvo la vieja Universidad centroeuropea, burguesa y aristocratizante, hace inconfundibles las páginas de Lukács. Sus grandes conocimientos, valorizados por la pasión intelectual que manifiesta la prosa abarrocada y a veces convulsa del entonces joven filósofo húngaro, facilitaron a su agudeza la introducción de dos temáticas que hoy, al cabo de más de cincuenta años, son acaso aún más vivas y, desde luego, más populares que al aparecer *Historia y consciencia de clase*: el tema del método del "marxismo dialéctico" y el de la alienación. Éste es objeto del largo ensayo central del libro, "La cosificación y la consciencia del proletariado".

La presente edición va enriquecida por un prólogo que escribió Lukács en marzo de 1967. Se trata de una pieza muy instructiva para todo lector, pero muy particularmente

para el lector socialista; en ella el filósofo toma posición ante la obra más célebre de su juventud. Dicho prólogo termina con las siguientes palabras: “no es tarea mía el precisar en qué medida determinadas tendencias correctamente orientadas de *Historia y consciencia de clase* han producido resultados adecuados, indicadores del futuro, en mi propia actividad y acaso en la de otros. Éste es todo un complejo de problemas cuya resolución dejo tranquilamente al juicio de la historia”.

6.5. A y 6.5. B: Nota (p. VIII) y contraportada de HCC (1968)

Nota SLA:

Entre las cartas cruzadas entre Gyorgy Lukács y Sacristán, recogidas y traducidas por Miguel Manzanera en su tesis doctoral, pueden hallarse noticias sobre el problemático prólogo de Lukács a la edición castellana de *Historia y consciencia de clase*.

En carta de 18 de abril de 1968, Sacristán escribía a Lukács una breve nota:

“Muy distinguido Sr. Profesor:

Acabo de terminar la traducción española de *Historia y consciencia de clase* (Dicho sea de paso, el Sr. Dutschke de Berlín me procuró las xerografías de la primera edición). Me permito solicitarle el prólogo que Vd. quiere anteponer al texto. Sé que el libro no puede ser publicado sin el nuevo prólogo. ¿Lo recibiré pronto?

Con mi más alta consideración, atentamente, Manuel Sacristán Luzón”

Nuevamente, el 22 de octubre de 1968, Sacristán insistía:

“Muy distinguido Sr. Profesor:

El Sr. Grijalbo quiere comunicarle la carta que ha escrito a la editorial Luchterhand sobre sus cartas. Una copia de la carta está incluida.

El texto español de *Historia y consciencia de clase* está impreso desde finales de agosto. Estamos esperando el nuevo prólogo. ¿Podría Vd. hacer algo para que consiguiéramos el importante escrito?

Con mi más alta consideración, atentamente Manuel Sacristán Luzón”

El 30 de noviembre de 1968, al día siguiente de recibir el prólogo de Lukács para la edición castellana de *Historia y consciencia de clase*, Sacristán mostraba su agradecimiento en los términos siguientes:

“Muy distinguido Sr. Profesor:

El Sr. Grijalbo me ha dado ayer por la tarde el prólogo a sus escritos de 1918-1930. He empezado la traducción hoy por la mañana. Realmente son páginas interesantes, conmovedoras, ante todo, probablemente porque han sido escritas sin intención de que tengan ese efecto.

Le agradezco su gestión en Luchterhand. Con mucha probabilidad, eso ha sido la causa de que hayamos obtenido finalmente el texto.

Con mi más alta consideración, atentamente, Manuel Sacristán”

Finalmente, en carta de 21 de marzo de 1969, Sacristán informaba a Lukács de que *Historia y consciencia de clase*, incluido el prólogo, había sido impreso en México “porque en España está prohibido, incluso antes del estado de excepción”.

Por otra parte, esta nota que Sacristán escribió para el “prospecto Lukács”, fechada probablemente a finales de los sesenta, y que fue escrita para la edición de las obras completas del filósofo húngaro, contiene una interesante referencia a *Historia y consciencia de clase*:

“La obra del filósofo marxista húngaro Georg Lukács tiene dimensiones enciclopédicas y, al mismo tiempo, la penetración aguda, profunda y audaz del ensayo y del experimento teórico. La vida intelectual de Lukács ha sido -y sigue siéndolo, en una vejez tan lúcida que conforta a quien la conoce- una constante captación de las fuentes del pensamiento marxista. El sólido conocimiento de los clásicos y la intensa actividad revolucionaria del filósofo explican en general su extraordinaria intimidad con el tronco vivo del marxismo. Pero, de todos modos, su arraigo en el pensamiento social ha tenido a veces manifestaciones incluso asombrosas. El caso de *Historia y consciencia de clase* -que presentó ideas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx unos diez años antes de que estos fueran descubiertos- puede ejemplificar el excepcional carácter de la relación de Lukács con la matriz del marxismo.

Ya eso bastaría para hacer de la obra de Lukács un fondo de conocimiento y método de estudio obligado para todo el que se interese por la historia del pensamiento socialista productivo, no simplemente imitativo o didáctico. Pero aún hay otro motivo más: la obra de Lukács es el reflejo teórico más dilatado de las vicisitudes del movimiento socialista europeo en el siglo XX.

Desde *Historia y consciencia de clase* (1923) hasta las páginas, todavía inéditas, de la *Ontología del ser social* se extiende medio siglo de crítica, teoría y práctica socialistas, de observación y testimonio. de entusiasmo en las victorias revolucionarias y dramatismo en las grandes crisis del movimiento obrero. La obra de Lukács es un elemento ineliminable de la autoconsciencia del movimiento socialista europeo.

Obras publicadas en la edición Grijalbo:...

Igualmente, en el coloquio del tema IV de sus clases de "Metodología de las ciencias sociales 1983-1984" sobre el método en el marxismo de Lukács de *Historia y consciencia de clase*, Sacristán señalaba: "Literalmente, entiende lo que él llama, en la misma página de *Historia y consciencia de clase*, la dialéctica revolucionaria. Lo que pasa es que ¡vaya usted a definir la dialéctica revolucionaria!". En opinión de Sacristán, "método" estaba claramente queriendo decir ahí: 1) Un estilo intelectual, una actitud intelectual, no un método en el sentido de sucesión ordenada de operaciones y sus procedimientos. 2) Método está usado en el sentido de concepción general compuesto de unos cuantos principios de actitud intelectual: a) Admitir que la realidad es cambiante. b) Creer que la realidad es homogénea, es decir, que toda la realidad es de la misma naturaleza. c) Sostener que toda explicación tiene que ser endógena, que no puede explicarse por causas exógenas.

De una de las carpetas de resúmenes depositadas en Reserva de la UB, estas observaciones de Sacristán sobre los materiales que componen *Historia y consciencia de clase*. Sacristán cita según la edición alemana (Der Malik-Verlag 1, Berlin, 1923. "Fotocopia del ejemplar..."); aquí se hace por su propia traducción.

A. Prólogo a la primera edición(Navidades 1922, Viena).

1. Sobre Lenin: "Ese efecto se basa en que Lenin ha llevado la *naturaleza práctica* del marxismo a un grado de claridad y de concreción inalcanzados antes; se basa en que Lenin ha salvado ese momento práctico del olvido casi total en que se encontraba y, mediante ese *acto teórico*, ha vuelto a librarlos la clave de la comprensión correcta del método marxista" (p. 617 edic. alem; p. XLIV edic. cast.)

Es la explicación del leninismo de todos ellos, también de Gramsci.

Observar que en cualquier frase suelta aparece en el Lukács de entonces la obsesión del "método". Esto me lo tengo que aclarar sin dilación. "El "metodismo" del Lukács de la época estaba muy probablemente determinado por el hegelianismo: el método estaba en Hegel y era lo "propio de Hegel", en su "núcleo racional". Pero había que rechazar el sistema -que no podía ser sino el de Hegel. El que la sustitución del metodismo" fuera el "sistematismo" tradicional de los posteriores rusos hace aparecer hoy en la práctica la tendencia de Lukács entonces. Pero se basa en la suposición de que todo pensamiento-sustancia es sistema.

B. "¿Qué es el marxismo ortodoxo?"

1. La consideración metafísica "es siempre y sólo contemplativa, no se hace práctica, mientras que para el método dialéctico el problema central es la transformación de la realidad. Si no se tiene en cuenta esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia" de la dialéctica (p. 4). Es modificación también de Engels, aunque natural: de movimiento a práctica.

2. La célebre expresión, máximamente cresa, de la reducción a método (p. 13; pp. 1-2) [Desde "Pues suponiendo -aunque no admitiendo- que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx..." hasta "(...) que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores"].

a) Lo primero a objetar a este paso célebre es su desastrosa consecuencia respecto de la científicidad del marxismo, al hacerlo en principio irrefutable por descubrimiento alguno.

b) La segunda objeción debe consistir en reprochable la completa falta de dialéctica de su epistemología. En efecto, cuando "método" se usa en un sentido con implicaciones filosóficas directas, en un sentido no meramente técnico-instrumental, es imposible trazar una división significativa entre método y doctrina básica, pues casi sin "ampliación" el "entendimiento especulativo" se hace aquí "práctico" y viceversa, o sea, los teoremas fundamentales acerca de la realidad (y que, de ser de naturaleza científica, han de ser refutables en principio) son, en cuanto al contenido, lo mismo que las reglas generales del método. No tiene sentido separar el "método", el "marxismo dialéctico", de tesis como las siguientes: 1º. Los fenómenos sociales no están regidos para ni son explicables por potencias transcendentales. 2º. La categoría "clase" es la abstracción básica para la explicación de los fenómenos histórico-sociales *porque* las relaciones

fundamentales de la sociedad son las de clase (A matizar, por la tesis marxiana del individuo). 3º. La consciencia de clase es un elemento de la situación de clase. Etc.

3. El punto crítico central de este artículo contra Engels es que no es suficientemente dialéctico porque no juega a la jerga hegeliana de la identificación de sujeto y objeto (pp. 15-16; pp. 3-4). A lo cual se añade la reducción de la dialéctica a la historia (p. 17, nota; p. 5, nota 2) [Desde “Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante...” hasta “...no se dan en el conocimiento de la naturaleza”]. Si esas “determinaciones decisivas” no están pensadas místicamente, se dan también en el *conocimiento* de la naturaleza. Negarlo es muy propio de gente diltheyanizada.

4. La concreta unidad del todo “como el tema de la dialéctica” es una expresión peligrosa, por la palabra “todo”. Lukács no tiene la suficiente sensibilidad para sus peligros.

5. La interpretación brutalmente ideológica de la ciencia (Ricardo, por ejemplo) hace pensar que Lukács no se da cuenta de que una clase dominante necesita conocer la realidad (pp. 23-24; pp. 10-11).

6. La peligrosidad de la “*totalidad* concreta” se manifiesta muy bien en este caso, curiosamente adialéctico: “De este modo se pierde, con la recusación o la debilitación del método dialéctico, la cognoscibilidad de la historia. Con esto no se trata de afirmar la imposibilidad de describir más o menos precisamente y sin ayuda del método dialéctico personalidades, épocas, etc. de la historia. Lo que ocurre es que de ese modo es imposible la captación de la historia como *proceso unitario*” (p. 25; pp. 13-14). Por supuesto, la formulación de su concesión está astutamente limitada. Pero la concepción misma es recusable: dialéctico es ante todo el conocimiento asintóticamente pleno de lo *individual* concreto. El lugar epistemológico de la dialéctica es el viejo tópos del conocimiento de lo singular, porque no hay singularidad concreta histórica que sea simple (histórica: social o natural).

7. La parte de razón del punto de vista de la “totalidad” está espléndidamente formulada: “El conocimiento de la objetividad real de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el de su función real en el todo histórico constituyen así un acto indiviso de conocimiento” (p. 27, p. 16).

C. “Rosa Luxemburg como marxista”, enero 1921.

1. Otro punto de arraigo psicológico real y refutable del punto de vista de la “totalidad”: “Para el marxismo, pues, no hay en última instancia ninguna ciencia jurídica sustantiva, ni ciencia económica sustantiva, ni historia, etc., sin sólo una única ciencia, unitaria e histórico-dialéctica, del desarrollo de la sociedad como totalidad” (p.40; p. 30). Pero, por respetable que sea la motivación, las consecuencias son fatales. Introducen, en efecto, la equivocidad de “ciencia” a la que parece sucumbir también Althusser. Lo mejor es reservar “ciencia” para las ciencias en sentido moderno y llamar a lo otro conocimiento de lo concreto.

2. En ideologismo desencadenado: “Para el método dialéctico todo- sea lo que sea- gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Por eso para él los problemas “ideológicos” y “económicos” pierden su recíproca extrañeza y fluyen los unos en los otros” (pp. 46-47; pp. 37-38). Tal vez la formulación no sea tan grave como sus consecuencias, hoy conocidas.

D. “Consciencia de clase”, marzo 1920.

1. Un párrafo y medio en los que atiende al problema de lo concreto según su punto de vista, plateándolo correctamente pero con abandonos innecesarios (p. 61; pp. 53-54) [Desde “Es obvio que también la ciencia histórica burguesa aspira a investigaciones correctas...” hasta “...Investigación concreta significa, pues, lo siguiente: referencia a la sociedad como un todo”]. Es la mejor fundamentación del punto de vista de la totalidad, en el supuesto de que haya que llamarla “todo”, y no marco y componente de la concreción. Lukács olvida siempre que también la “concreción” de cada caso es un recorte abstractivo (asíntota).

Noción hegeliana destructiva de lo empírico. No es la noción de Marx de *La ideología alemana*. Justo: pero no porque lo empírico sea abstracto (jerga hegeliana), sino porque lo empírico, como dice Marx, es el arrendatario, no EL HOMBRE.

2. Muy frecuentemente olvida que conoce una distinción concreta entre marxismo y ciencias (ejemplo: p. 65, p. 57). Y la causa de ese “olvido” es su hegelianismo, el cual le sugiere una epistemología negadora de la ciencia en sentido histórico concreto: “Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí...” (p. 69; p. 62).

3. La misma esperanza de Gramsci en los consejos: "Pues el consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista" (p. 93, p. 87).

E. "La cosificación y la consciencia del proletariado". [MSL: Escrito para el libro]

1. De nuevo, explícita percepción de que el marxismo no es teoría económica, al decir que el problema de la mercancía no es problema aislado ni siquiera sólo problema central de la economía "entendida como ciencia especial" (p. 94; p. 123).

2. Practica una distinción tan radical entre cualidad y cantidad que hay que preguntarle de dónde se imagina que procede la primera. Y es natural que esto sea siempre desagradable para los hegelianos, porque, si no se quiere dar en mística, este problema documenta la fundamentalidad del análisis atomístico previo a la consideración estructural (=cualitativa) (p. 95; p. 124).

3. En la cuestión de división del trabajo, racionalización y circularidad, Gramsci se distingue muy positivamente de Lukács, que llega a defender: "la computabilidad del proceso de trabajo exige una ruptura con la unidad del producto mismo, que es orgánico-irracional y está siempre cualitativamente determinada" (pp. 99 ss; pp. 129 ss).

Todo este asunto merecería estudio -y recusación. Porque la "ruptura" con una unidad es sólo el primer (para Lukács) proceso fruto del principio cosificador de la calculabilidad. Sigue con todos los tópicos universalizantes pasados por Nietzsche-Bergson-Dilthey: "En segundo lugar, esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo, y necesariamente el desgarramiento de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas" (p.101; p.130), lo cual es esencialmente falso y, en la medida en que es verdad, reproduce una situación de la ciencia. Luego desarrolla la tesis de que no da lugar a una actitud contemplativa ante el producto y de todo ello pasa a Bergson: "Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente" (p. 101; p. 131).

El punto débil de todas las acusaciones a la moderna división del trabajo consiste en que sus autores no ven al artesano o al campesino precapitalista como productos históricos, como cultura: no ven en su "armoniosa unidad" el fruto de la brutal opresión, de la necesidad y escasez económicas y de la *ignorancia* no menos brutal -por lo que hace a *toda* la sociedad, también al noble y al clérigo- acerca de la misma existencia humana. Y así no ven -los críticos reaccionarios- la necesidad histórica de la "fragmentación" del hombre, no absorbido por el "centro" único, (?) divino de "sentido", del hambre, la enfermedad, el terror, ni ven -los lukácses- la necesidad intelectual de una fuerte restricción en su faz ideológica, la progresividad de la intuición de la autocomprensión del hombre "centrado" en la ignorancia.

En línea de ese pensamiento, Lukács llega a atribuir al capitalismo, como esenciales, rasgos de toda producción científica, incluso (y exacerbadamente) de la socialista y de la comunista. Así lo hace, por ejemplo, al aplaudir estas palabras de Max Weber: "La moderna empresa capitalista se basa internamente ante todo en el cálculo [*Escritos políticos*, Munchen 1921, p. 142] (p. 107, p. 138) cuando lo menos que Lukács tendría que contraponer a esa apologética disfrazada es que empresa capitalista descansa ante todo en la explotación

4. Lukács mismo percibe la relación de su discurso con el problema de la ciencia, y hace de vez en cuando declaraciones plenamente acertadas en su generalidad, pero a las que falta el reconocimiento básico de una dialéctica racional: que no hay más elementos para pensar dialécticamente que los ofrecidos por la ciencia, o los que se consiguen racionalmente con la mayor aproximación posible al modelo de la fundamentación científica. Un ejemplo de unas formulaciones generales acertadas: "Esa consideración [desde un punto de vista externo, esto es, no desde el punto de vista de la consciencia cosificada] (1) revelará (sin ser, por ello un reproche) que cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más resueltamente tiene que eliminar esos problemas del campo de la conceptualidad por ella elaborada" (pp.115-116; p.147).

(1) Además de la unilateralidad antes señalada, esta crítica general tiene el defecto de identificar la positividad científica (y no sólo científica) con una forma de cosificación. ¡La metafísica sí que trataba de los problemas del ser! ¡y la "ciencia metafísica"! ¿Hay más clara consideración de los problemas del ser que la doctrina de los medios de producción y el opio?

Por todos esos vicios, también hay declaraciones generales profundamente erróneas, fundamento de la tesis de la ciencia burguesa (ejemplo: pp. 116-117; pp.148-149). De ellas hay que recoger, sin embargo, la naturaleza sobreestructural de la ciencia.

5. En p. 122, p. 154 llega a excluir a la Edad Media de cosificación.

6. Texto que debe citarse como espléndida percepción del problema de la dialéctica en sus dos aspectos, el de concreción y el de totalidad. (pp. 128-129; p. 161) [Desde “Cuando subraya repetidamente que la razón pura no es capaz de enunciar ninguna proposición sintética constitutiva de los objetos...” hasta “...de un pensamiento que se resuelve a dar a las categorías racionales una significación universal”]. No es ejemplar, por su parte, el léxico infectado de irracionalismo.

7. Tesis increíble: que el nacimiento de la ciencia especializada significa el “reconocimiento de la irresolubilidad del problema del todo” (p. 133). Lukács es declarativo y verbal desde su juventud. Lo que el nacimiento de la ciencia moderna significa es la recusación de la doctrina tradicional del todo.

8. El mismo principio de la práctica puede, en cuanto que aparece, mitificado metafísicamente, porque ha de introducirse y realizarse *en* la filosofía (declarativismo). (p. 139, pp.171-172). [Desde “(...) para resolver la irracionalidad de la cuestión de la cosa-en-sí no basta con emprender el intento de rebasar el comportamiento contemplativo” hasta “(...) de su vigencia esa pureza horra de toda determinación de contenido, esa pura racionalidad”]. Con esto queda inaugurado el carnaval hegeliano de los conceptos fluidos y fluyentes.

9. El paso según el cual el joven Marx de las *Tesis* es más explícito que Karl Marx (p. 141, p. 174).

10. Más grotesco: “La incompreensión más profunda de Engels estriba empero en que considera práctica en sentido filosófico-dialéctico el comportamiento de la industria y del experimento” (p. 146; p. 179). Con lo cual resulta que Engels ha perdido “por un instante” lo que había dicho “con claridad insuperable en su genial escrito juvenil” (p. 146; p. 180). No.

11. El espléndido planteamiento de la problemática esencial de la dialéctica: “La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa-en-sí irracionalidad, el despertar del hombre sepultado se concentran pues ya concretamente en torno de la cuestión del *método dialéctico*. *La cuestión del entendimiento intuitivo* (de la superación metódica del principio gnoseológico racionalista (1) *cobra con ese planteamiento forma clara, objetiva y científica*” (p. 156; p. 191) [Segundo subrayado: Sacristán]

(1) Para que el planteamiento fuera completamente correcto bastaría con sustituir “principio racionalista del conocimiento” por este concepto: renuncia ideológica conservadora al conocimiento de lo concreto. Es notable que los mejores planteamientos de Lukács arranquen del estadio en que Kant dejó el problema. Lo que hay que hacer es saltarse a Hegel y volver a empezar (en epistemología, basándose en Marx praxólogo).

Lukács, en cambio, sigue la mística vía hegeliana: “disolución de la rigidez de los conceptos”, “la lógica del *concepto concreto*, la lógica de la totalidad” (p.157, p.191). Pero si el (?) es concepto, es rígido, y la “lógica de la totalidad” está llena de paradojas, que entonces los lukácses tienen que defender, como Hegel a Zenón.

12. Brutal negación anticientífica: “[...] como *nuestra* historia, pues no hay ninguna otra [...]” (p. 160, p. 195). Y Darwin, que se muerda un ojo.

13. La nota de la p. 164 (p. 198, nota 2) permite entender el por qué de su reducción de la dialéctica a la historia: “Con esto se problematiza la lógica misma. El postulado de Hegel según el cual el concepto es “el ser restaurado” (*Werke*, V, 30) no es posible más que presuponiendo a producción real del sujeto-objeto idéntico. Si falla este punto, el concepto cobra una significación kantiano-idealista que se encuentra en contradicción con su función dialéctica. Pero el mostrar detalladamente esto rebasa con mucho los límites de este trabajo”

Está claro que ni siquiera para el primer pensamiento metafórico de estilo hegeliano que es propio de Lukács puede afirmarse el sujeto-objeto idéntico para la naturaleza sin anular la ciencia y sin caer en un panpsiquismo general, salvo en el hegelianismo.

Por lo que hace el carácter metafórico del pensamiento de Lukács: la abstracción de la teoría del proletariado sujeto-objeto idéntico de la historia a Marx se basa en la célebre frase juvenil: “Wenn das Proletariat...” Si nos tomáramos en serio tal interpretación de Lukács, añadiríamos: 1º El proletariado es el sujeto-objeto idéntico de la historia. 2º Luego: con el proletariado termina la historia, y no se ve por qué ha de disolverse. 3º Dejando eso aparte: no

hay más realidad histórica que el proletariado. 4º La disolución del orden capitalista implica la disolución del proletariado. Luego el orden soviético sigue siendo capitalista.

14. En la p. 170 (p. 204) declara que Rickert y toda la gente vitalista ha tenido éxito en su refutación de la metodología racionalista de la historia.

15. Es notable que todo su maquiavelismo no le impida dar un espléndido cuadro de una ganancia decisiva de la "inorganicidad" burguesa: la consciencia de las clases explotadas acerca de su situación (p.184 ss). Es probable que contenga incluso una exageración -"Desde un punto de vista social objetivo no hay ninguna diferencia decisiva entre un esclavo "pensante" y un esclavo "inconsciente [...]" (p. 185, p. 220)- cuya raíz es la vaguedad de este pensamiento "dialéctico". Lukács hipostatiza la contradicción entre la ideología burguesa de la igualdad y la libertad y la opresión económica y habla, en vez de ella, de cosificación. Como si el esclavo no hubiera estado cosificado por el hecho de que el régimen mercantil no estaba generalizado. ¿Habrá, en realidad, algo más cosificado que un esclavo, jurídicamente (incluso) declarado cosa? Algo falla en esa deducción de la cosificación a partir de la mercancía. La fetichización es quizás, propiamente, cosificación ideológica, destinada a ocultar la básica, que sólo en parte es nueva (burguesa). Pues está claro que también se puede hablar de cosificación (y también ideológica, pero distinta) para la Edad Media. La relación del dominio del señor se cosifica y fetichiza -ya lo creo- en excelencia innata del señor. Por tanto, sería mas correcto ver las cosas acercando la sociedad capitalista a las anteriores: en todo hay cosificación de los oprimidos y de la relación de opresión. En la Antigua, mediante el derecho que cosifica explícitamente el esclavo. En la Edad Media, mediante la sacralización fetichista del dominio. En la capitalista, mediante la fetichización pseudo-naturalista de las relaciones mercantiles basadas de la coseidad de la mercancía. La organicidad de la sociedad medieval lejos de ser un bien, fue la cobertura ideológica fetichista de la situación. La ideología burguesa por su abandono del fetichismo *sensu stricto*, a causa del modelo científico, posibilita, como dice Lukács, la toma de consciencia. Marx ha descrito sólo la cosificación y el (metafórico de su propio uso) fetichismo burgueses porque no estaba estudiando los anteriores -y acaso por el peso "romántico" alemán.

*

6. 6. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista

El joven Hegel es una investigación profunda y de gran aliento, que reúne dos caracteres muy excepcionales juntos: ser un preciso y detallado trabajo de erudición y suscitar la polémica en medida mucho mayor de la que el propio autor habría podido suponer.

La polémica intencionalmente prevista por Lukács en esta obra básica se dirigía exclusivamente contra la interpretación vitalista del pensamiento de Hegel, que tiende a atribuir a este grande y ambiguo pensador la paternidad del irracionalismo contemporáneo. Lukács muestra convincentemente que esa interpretación ignora, o incluso altera, la verdad documentable con textos, y que la evolución del pensamiento de Hegel hasta su primera obra se caracteriza precisamente por una positiva conservación de la racionalidad de los derechos de la "reflexión" (dicho en el lenguaje postkantiano de la época), que acaba por ponerle en irreductible contraste con la filosofía de Schelling, por no hablar ya de la incompatibilidad del pensamiento hegeliano con los representantes más característicos de la escuela romántica.

Pero la significación de esta obra en la pugna contemporánea de las ideas ha rebasado ampliamente ese marco de discusión. Lukács adoptó para el estudio de la evolución filosófica del joven Hegel un método y una delimitación temática que ponen al pensamiento del filósofo en relación directa con la investigación social de su época. Vale la pena señalar que Lukács ha cubierto con ello una laguna importante de los estudios hegelianos.

Ahora bien: los frutos de ese enfoque del pensamiento juvenil de Hegel han resultado poco gratos para los numerosos amantes de la paz de los esquemas tradicionales de la historia de la filosofía. Amantes del prejuicio histórico habitual y enemigos de toda conmoción de los tópicos recibidos los hay, naturalmente, en todos los campos ideológicos. Y así, mientras más de un representante de la historiografía filosófica burguesa se siente incómodo ante la imagen, sólidamente documentada por Lukács, de un joven Hegel atento seguidor no sólo de la teoría económica inglesa del período

clásico, sino también de la realidad cotidiana de la primera sociedad industrial, no han faltado tampoco estudiosos marxistas de viejo cuño a los que ha molestado la destrucción del simplista esquema según el cual el único papel de Hegel en la génesis del pensamiento marxista consiste en ser puesto “cabeza arriba”.

En el nacimiento de la *Fenomenología del espíritu* muestra, en efecto, Lukács una raíz de filosofar de Marx que debe valorarse bastante más de lo que se ha hecho hasta ahora. Y en ello se basa el autor para iluminar con nueva claridad el punto de partida crítico del estudio de Hegel por Marx.

El joven Hegel de Lukács, que se cierra con esas consideraciones tras haber descrito un gran arco histórico que comienza con la discusión de la tesis tradicional del joven Hegel teólogo, es además sumamente rica en indicaciones históricas y críticas sobre el conjunto del idealismo alemán, las relaciones entre Hegel y Schelling y los ecos de la Ilustración y el pensamiento revolucionario francés en ese gran período de la filosofía germánica.

6. 6. Solapa de *EJH* (1963).

Nota SLA:

La fe esa hay que regalársela a Hegel. Un marxismo serio pone en vez de esa fe el esfuerzo por reproducir en el sistema la concatenación histórica empírica y por descubrir sus leyes.

MSL: Nota a *El joven Hegel*, p. 534

Miguel Manzanera, como se comentó, incorporó (y tradujo) como uno de los anexos a su tesis doctoral sobre Sacristán la correspondencia entre éste y György Lukács con ocasión de la traducción del primero de las obras del filósofo húngaro. Las cartas se encuentran en el György Lukács Archiv, Belgrad rkp.2., Budapest (Algunas de ellas pueden consultarse también en Reserva de la UB, fondo Sacristán). En total, 23 cartas de Sacristán y 18 de Lukács. La primera, de Sacristán está fechada el 27 de diciembre de 1962; la última, de Lukács, el 17 de junio de 1970. Precisamente, la primera de estas cartas tiene como motivo la traducción al castellano de *Jungen Hegel*:

“Muy distinguido Sr. Profesor:

He pedido al editor Juan Grijalbo, para el que he traducido al español su *El joven Hegel*, que le envíe mi traducción antes de que la haga imprimir. Espero que tenga Vd. ocasión de examinarla, o hacerla examinar, y comunicarme cualquier mejora, que recogeré con gratitud en el texto español.

El problema de criterio más importante en la traducción fue la versión de las citas de Hegel. No hay en español ninguna *Fenomenología*, ningún escrito de juventud, ninguna *Lógica*, sólo fragmentos de la *Filosofía del Derecho*, y, como única traducción completa, los cursos de historia de la filosofía. Uno de mis amigos trabaja ahora en la traducción de la *Fenomenología*. Mediante formación de palabras éste intenta dar conceptos hegelianos como “Entäusserung”, “Er-Innerung”, etc. en palabras españolas simples. Por el contrario, yo me he decidido a traducir tales ‘termini technici’ mediante giros estereotipados que contengan más de una palabra española, haciéndolos de fácil comprensión. Así, por ejemplo, traduciendo “Aufhebung” por “superación y preservación”, donde la palabra se utiliza en el auténtico sentido hegeliano-sistemático, pero por “destrucción” allí donde significa sencillamente “Vernichtung”. Por supuesto, quiero revisar tales soluciones en caso de que a Vd. no le satisfagan.

Por causas que Vd. puede entender fácilmente, le pido que me escriba sólo a través del editor, Juan Grijalbo, México, en caso de que quiera tomarse esa molestia.

Con mi más alta consideración su Manuel Sacristán Luzón”

Cuando al cabo de tres meses Sacristán recibió el prólogo de Lukács para la traducción castellana de *Jungen Hegel*, volvió a escribirle, con fecha 15 de marzo de 1963, comentando alguno de los pasos de este escrito:

“Al Sr. Profesor doctor György Lukács.

Muy distinguido Sr. profesor:

Hace unos días recibí su prólogo a la edición española de *El joven Hegel*. Como mero traductor, que, desde luego, no está llamado a criticar frases del autor en cuanto al contenido, pero que vive y lucha filosóficamente en otro mundo distinto a aquél en el que Vd. vive y lucha, oso llamarle la atención sobre la extrañeza que producirá, entre gentes muy valiosas aquí, en

este mundo, la equiparación sin reservas de la enajenación o sublimación estalinista de la realidad con la neopositivista por parte de Lukács.

Le pido disculpas por esta pretensión, que no es más que un humilde intento de no empeorar todavía más la amarga situación. Por supuesto, traduciré en todo caso el prólogo con puntual exactitud, pero leería agradecido algunas líneas de ratificación o de cambio por parte de Vd.

Permanezco en espera de ellas.

Atentamente, Manuel Sacristán Luzón”

Sacristán se refirió a esta situación, o a un episodio similar al manifestado en esta segunda carta, en su conferencia “Sobre Lukács” de abril de 1985 (Manuel Sacristán, *Seis conferencias*, op. cit, pp. 157-194).

*

6. 7. Lenin: la coherencia de su pensamiento

A. Georg Lukács, *Lenin. Studies über den Zusammenhang seiner Gedanken* (1924)... La educación filosófica de Lukács, que, por debajo de las grandes diferencias en cuanto a erudición y dominio técnico, coincide con la del Lenin maduro en ser una entusiasta recuperación de Hegel en sentido revolucionario, le predispuso, evidentemente, para escribir este ensayo tan extraordinariamente penetrante, en mi opinión el mejor texto breve que se ha escrito sobre el pensamiento de Lenin.

B. Se debe agradecer a Lukács el servicio de haber indicado muy tempranamente el camino adecuado para la comprensión del pensamiento de Lenin, un camino que luego, por influencia de los prejuicios tradicionales de la cultura superior, no ha sido siempre transitado. Lukács, en efecto, generalizó ya los elementos de su comprensión de Lenin con una gran eficacia de formulación “*Para el marxista el análisis concreto de la situación concreta* no se opone en nada a la teoría “pura”, sino que, por el contrario, es *la culminación de la teoría auténtica*, el punto en el cual se consume realmente la teoría y, por lo tanto, muta en política” (549). La valoración que le merece la aportación de Lenin se desprende de esa consideración: “Como la dialéctica no es ninguna teoría terminada que se pueda aplicar a los hechos de la vida, sino que sólo existe como teoría en esa aplicación, por esa aplicación, el método dialéctico ha salido de la práctica de Lenin más amplio, más pleno y más teóricamente desarrollado de como Lenin mismo lo había recibido en la herencia de Marx y Engels” (587). Un breve homenaje a la temprana penetración de Lukács tiene, por último, que citar la fase en que reúne los dos motivos básicos del pensamiento de Lenin, la concreción y la practicidad: “Lenin es el único que ha dado ese paso a la concreción del marxismo, ya completamente práctico” (525).

6.7.A. “El filosofar de Lenin” (1970), *Sobre Marx y marxismo*, op. cit, p. 171, nota 32. 6. 7. B. *Ibidem*, p. 172, nota 35.

Nota SLA:

En una de las cartas de la correspondencia MSL-György Lukács recogidas y traducidas por Miguel Manzanera, Sacristán se refiere, con toda probabilidad, a este breve ensayo de Lukács en los siguientes términos:

“Muy distinguido Sr. Profesor:

Le felicitamos cordialmente por su cumpleaños. Deseamos y esperamos (estamos verdaderamente convencidos de ello) que Vd. pueda seguir disfrutando de la vida y del trabajo con la salud y la sabiduría de siempre.

Hemos leído acerca de un nuevo texto suyo sobre Lenin. La traducción española de su antiguo e impecable ensayo sobre Lenin está en imprenta. Hemos pensado en la posibilidad de hacer aparecer ambos textos junto como volumen de aniversario. ¿Sería esto posible? ¿O el nuevo texto es demasiado largo para eso? ¿Podríamos obtener los derechos para la edición española del nuevo texto? Por favor, denos alguna información acerca de este punto.

Con mi más alta consideración, Manuel Sacristán Luzón”

La carta está fechada el 11 de abril de 1970. Con fecha 17 de junio de 1970, Lukács contestó al “Lieber Professor Sacristán!” señalando que la edición húngara de su estudio, era, aproximadamente, el doble de grande que el estudio original.

*

6. 8. La novela histórica

Lukács escribió *La novela histórica* durante sus años de exilio en la Unión Soviética y en una época (el invierno de 1936-37) desfavorable en aquel ambiente para el trabajo intelectual. Pese a ello, el libro es una de las grandes exposiciones histórico-sistemáticas, o “genético-analíticas”, que jalonan la producción de Lukács, como *El asalto a la Razón*, *El realismo ruso en la literatura universal* o el vol. 1 de la *Estética*.

La novela histórica está escrita con el estilo ascético del Lukács maduro, ya sin restos del brillante laconismo doctrinario de las obras premarxistas de juventud. Pero es un libro abundante en juicios tan alejados de los corrientes en la crítica burguesa moderna que han provocado en los ambientes de cultura académica casi tanta irritación como *El asalto a la razón*. Empezando por la alta estimación de Walter Scott y terminando por la de los novelistas alemanes de izquierda de la primera mitad del siglo XX, Lukács expone y construye un mundo de valores literarios siempre distinto del de la sensibilidad crítica burguesa contemporánea, y generalmente contrapuesto a éste.

Pero el sistema de valoraciones e interpretaciones críticas de *La novela histórica* no está construido por simple negación, sino que es resultado de la síntesis de los puntos de vista genético y analítico que caracteriza el método de Lukács. Este es, probablemente, el principal interés de *La novela histórica*. La vastedad de los conocimientos de Lukács hace que incluso en un libro de concepción tan generalizada y teórica haya análisis de detalle llenos de interés. Pero lo esencial del largo ensayo es el trazado general del método crítico lukácsiano puesto en obra.

6.8. Solapa de la traducción castellana de *NH*. (1976)

*

6. 9. Teoría de la novela

El presente volumen 1 de la edición castellana de las *Obras completas* de Georg Lukács contiene las dos publicaciones más importantes del período pre-marxista del autor: *El alma y las formas* (1910) y *Teoría de la novela* (1920).

(...) *La teoría de la novela* apareció en 1920 y el ingreso de Lukács en el Partido Comunista es de 1917. Pero la redacción de la obra es anterior, es de los años de la guerra. El libro insinúa la crisis previa a un paso como el que va del aristocraticismo de *El alma y las formas* a la adhesión a los objetivos del movimiento obrero.

En realidad, el objetivo intelectual explícito de la *Teoría de la novela* -un “ensayo sobre las formas de la épica grande”- sigue siendo el de *El alma y las formas*: describir “formas”, esencias atemporales, estructuras de sentido ajenas a toda dialecticidad histórica. Pero mientras que en *El alma y las formas* las formas estudiadas -principalmente la tragedia- son formas de negación del mundo, en la *Teoría de la novela* se trata, por el contrario, de las formas de relación positiva con el mundo, las formas épicas. Esta reorientación temática hacia la realidad, tras la vivencia trágica -en *El alma y las formas*- de la crisis de los valores de la burguesía optimista del siglo XIX, tiene probablemente algo que ver con el inminente paso de Lukács al socialismo.

Un motivo de particular interés de ese volumen es su estilo: el aristocrático conceptismo que Lukács abandonará en su paso al movimiento obrero.

6.9. Solapa de la traducción castellana de *El alma y las formas* y *La teoría de la novela*, Ediciones Grijalbo, Barcelona (1970).

*

6. 10. Goethe y su época

El presente volumen contiene tres escritos de Lukács. Dos de crítica literaria: el estudio *Goethe y su época*, de 1934-47, y el artículo dedicado a la *Minna von Barnhelm*, de Lessing, escrito en 1953.

El libro acerca de Goethe y su época, que apareció como volumen independiente en 1947, es un conjunto de cinco ensayos sobre Goethe, Schiller y Hölderlin. Todos son piezas típicas del Lukács más clásico, el que se expresa con los medios de la crítica

literaria. Basados en una aplicación consecuente y profunda de la tesis de Marx acerca de la "miseria alemana", del atraso social de la Alemania ilustrada, y de las paradójicas posibilidades intelectuales abiertas por aquel atraso, estos estudios apuntan a una estimación de la cultura europea de finales del siglo XVIII y del siglo XIX que permite a Lukács formular una condena del afectado desprecio por esa época, corriente como moda en la cultura superior burguesa del siglo XX y también en productos inferiores de la misma, como el fascismo.

En esa consideración histórica coincide con los estudios goethianos el artículo sobre la *Minna* de Lessing, un documento más, y muy notable, de la vitalidad intelectual de Lukács.

Nuestra edición reúne los dos textos de épocas tan distintas no sólo porque así lo ha hecho Lukács en el volumen 7º de sus obras completas en curso de publicación, sino también porque el autor ha expuesto sus razones para hacerlo en un prólogo escrito en 1963. Ese prólogo, que en algún paso tiene interesantes notas de autobiografía intelectual, ha de leerse como un texto tan sustantivo cuanto los otros dos para la comprensión de la obra del autor húngaro. Junto con una de las exposiciones más categóricas de su recusación, bastante global, del contenido de corrientes de pensamiento tan difundidas como el existencialismo o el neopositivismo, junto con una enérgica reafirmación -recogida de Thomas Mann- de la "idea de formación" o educación característica del clasicismo germánico, Lukács cierra ese importante escrito con unas palabras que muestran como el "conservadurismo cultural" que tantas veces se le imputa está relativizado por una clara consciencia histórica: "Cuestión aparte y que no puedo resolver es la de si el puente que he intentado lanzar entre el pasado y el futuro para y a través del presente va a ser realmente duradero. Y ésta es también una cuestión de primera importancia. Si en estos tiempos desfavorables no he conseguido tender más que un puente de barcasas, un día lo sustituirán por otro sólido, en cuanto que esa comunicación consiga la importancia que realmente tiene para la vida espiritual. Yo, personalmente, me contentaría con conseguir facilitar a unos hombres, aunque fueran pocos, el tránsito del pasado al futuro en este confuso período de transición".

6. 10. Solapa de *GsE*. (1968).

Nota SLA:

En "La veracidad de Goethe" (*Lecturas*, Icaria, Barcelona, 1985, p. 113, n. 46), recordaba Sacristán: "Lukács (pero no sólo críticos contemporáneos y socialistas, sino también ya Grimm, en el siglo pasado; cfr. nota 33) ve concretamente en el *Werther* la descripción del drama de la sociedad burguesa en la forma a que más sensible podía ser Goethe: la cultura burguesa ha suscitado conscientemente el ideal del desarrollo pleno y libre de las capacidades del hombre, y la sociedad burguesa está montada estructuralmente -como dice Goethe, en el *Wilhelm Meister*- sobre el principio de que ningún individuo se desarrolla global y armónicamente (Cfr. G. Lukács, *Goethe et son époque*, p. 39)."

Del cuaderno de notas de lógica, maquinismo y críticas literarias de Reserva de UB, estas breves anotaciones sobre este ensayo de Lukács. Sacristán cita por la edición francesa de 1949 (*Goethe et son époque*, París), traducida del alemán por L. Goldmann.

1. [Los sufrimientos del joven Werther] Que Werther es ya la tragedia del humanismo burgués (p.39). 2. La evolución del Werther al Tasso como renuncia de Goethe (pp. 42-43). 3. [Los años de aprendizaje de W.M.] Es el paso a la descripción objetiva de la sociedad burguesa entera (p. 47). 4. La gran cita de W. M. sobre lo que es un burgués (p. 49). 5. El exceso goethista de Lukács, a refutar (p. 62). 6. [La correspondencia entre Schiller y Goethe]. Juicio global sobre los dos períodos de Schiller y Goethe (pp.76-77). 7. Sociedad alemana e ideologismo de su burguesía y su cultura (pp. 78-79). 8. Cita de Goethe sobre lo individual (p.83). 9. Tremenda cita de renuncia (pp.88-89). 10. [Estudios sobre *Fausf*] La salvación del antirrevolucionarismo por anti-plebeyismo (p.214). 11. Para la historia de la dialéctica (p.219). 12. El problema del conocimiento constituye el principal contenido filosófico del *Urfaust* (p. 221). 13. Que el intuicionismo (vitalismo) de Goethe no es reaccionario, a diferencia del de los contemporáneos del joven Goethe (p. 222). Lukács considera superado ese "intuicionismo" con la dedicación a las

ciencias naturales en Weimar (p. 224). 14. Defensa -por "evolución"- de la actitud de Goethe ante la revolución francesa (pp. 227-228). 15. Influencia sobre Heine (p. 228). 16. Extraordinaria formulación histórica de la posición ideológica de Goethe (p. 230). 17. [El drama del género humano]. Que aunque Goethe no puede considerar el camino de una revolución democrática, nunca lucha en reaccionario o liberal contra ella. Y acude a la perspectiva genial (pero con utopía) del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo (p. 258). 18. [Fausto y Mefisto]. La descripción del capitalismo, Goethe y Marx (p. 267). 19. [Problemas de estilo: el fin del período artístico] La idea básica de Lukács es ésta: belleza y sociedad (pp.328-329). 20. En p. 338 sale una justificación del "vanguardismo" en general. 21. Cita de Goethe sobre pensamiento gegenständlich [concreto] (p. 341). 22. Magnífica clave del estilo de Goethe en *Faust* (p. 342, p. 347). Para Castellet: pp.348-351.

*

6. 11. Materiales sobre el realismo

El presente volumen de las *Obras completas* de Georg Lukács contiene escritos de características varias pero que tienen en común la condición de "preludios teóricos" a sus estudios más extensos y conocidos sobre el realismo literario y artístico. Se podría añadir que también "preludian" las investigaciones de Lukács en el terreno de la estética general.

Se añade a ese interés el que estos textos tienen para la historia de las ideas estéticas y literarias, e incluso (indirectamente) para la historia política. Los artículos más antiguos de los aquí publicados aparecieron en el marco de la polémica de la III Internacional acerca de la actitud del escritor comunista respecto de la vanguardia burguesa y la tradición burguesa y preburguesa. Estuvieron implicados en esa polémica Ernst Bloch, Brecht, Eisler, Anna Seghers y muchos otros menos conocidos en los países latinos. Los órganos principales en que se desarrolló la discusión fueron los del exilio comunista alemán -*Das Wort* [La palabra]-. y también los de la Internacional Comunista, por ejemplo y señaladamente *Internationale Literatur* [Literatura internacional]. Todo lector interesado por la historia de las ideas literarias en el siglo XX comprobará que con la publicación de la discusión epistolar entre Lukács y Anna Seghers del año 1938 (por dar un ejemplo) el editor de las *Obras completas* de Lukács le presenta una pieza verdaderamente notable. El arco del tiempo por el que se distribuyen los escritos recogidos en este volumen -1936-1967, más la nota epigonal de 1970- invita a pensar que el sentido en el que Lukács considera "preludios" esos textos no es un sentido corriente. En efecto: estos escritos tienen esa colocación preludial en la obra de Lukács porque su autor los ve como dilucidaciones metodológicas obligadas ante otros tantos nuevos problemas estético-literarios que se le plantean en su programa de edificación de una estética marxista. La vinculación de los problemas estéticos con los generales del marxismo da razón de la mayor parte de la producción de Lukács. En el epílogo a este volumen esa amplia cuestión está expresada por Lukács mismo: "En cuando filosofía universal, el marxismo no podía contentarse con tomar simplemente de anteriores concepciones sus ideas teóricas sobre el arte, completándolas en el mejor de los caos son concreciones "sociológicas". Por el contrario, habría que partir de que Marx, arrancando de su concepción general histórico-filosófica, podía y tenía que elaborar también en este campo material metodológicamente independiente."

No es fácil predecir si los lectores de este volumen 8 de las *Obras Completas* de Lukács lo van a leer como querrían esas líneas del autor, o más bien como documento imprescindible de la historia de las ideas literarias del siglo, de la historia de la cultura comunista marxista, o incluso como documento de la historia de la III Internacional. En cambio, casi es jugar con ventaja predecir que el libro será realmente leído, desde cualquiera de esos puntos de vista.

6.11. Solapa de MSR. (1976)

*

6. 12. Notas a textos juveniles de Lukács.

Comentarios y anotaciones de Sacristán sobre diversas obras de Lukács extraídos de sus “Notas a textos juveniles de Lukács (*Táctica y ética*, etc) [De *Schriften über Ideologie und Politik* (*Escritos sobre Ideología y política*)]. Se trata de apuntes y resúmenes de trabajo que se conservan en Reserva de la UB. Desconozco la fecha de su elaboración.

A. Estos textos de *Táctica y Ética* (1919) son de mucho interés por dos temas extensamente presentados e iluminados en ellos (el problema Hegel-Marx, el problema del partido obrero) y otro tema más incidentalmente tocado, pero de forma muy lúcida (el de los intelectuales).

En el primer artículo, el hegelianismo de Lukács se presenta ya como “izquierdismo”: recusación de toda táctica que no sea la estrategia de los fines últimos (él no practica siquiera la distinción táctica-estrategia) (pp.2-3), a causa de que el motor del proceso revolucionario es la consciencia. El mismo, muy hegelianamente, no dispone siquiera de criterios discriminatorios entre idealismo y realismo o materialismo, lo que le permite, naturalmente, hablar de “realidad”, y con toda la riqueza nocional con que los hegelianos son capaces de hacerlo. Así, por ejemplo, a propósito de la tensión entre fines últimos y positividad (él no usa aquí este término hegeliano) de la acción social institucionalizada, ve en la teoría marxista de la lucha de clases, un caso de finalidad inmanente que resuelve la problemática entre utopía y positividad (p.4).

Es muy notable que lo que arranca como hegelianismo se redondea muy pronto en doctrina clásica marxiana y luego leninista. En 1919 parece claro que Lukács intenta con esa argumentación una superación de la disputa Bernstein-Kautsky. La esencialidad de estos curiosos textos juveniles de Lukács se puede apreciar viendo que el problema “resuelto” teóricamente en ese paso sigue hoy prácticamente vivo: la contradicción entre “utopía” y “positividad” de los partidos obreros. En el último artículo de esta serie Lukács recoge el problema más concretamente y con una lucidez admirable. Pero ya sin más que el planteamiento puramente doctrinal de ese paso se puede ver la gravedad del problema: como nunca se puede saber cuál es el paso táctico que llevará al “fin último”, para entrar el [...], la “positivización” del partido revolucionario, habría que, hay que consolidar su *consciencia* revolucionaria, para que aguante en pureza. Los socialdemócratas clásicos por un lado y los comunistas por otro han creído que la teoría bastaba para eso -en el caso leninista ciertamente, la teoría incluye principios de organización. Hoy está claro que ese optimista y muy teórico supuesto no es verdadero.

Lukács resuelve la cuestión por modo “izquierdista”. La recusación de la táctica propia, militarmente, dicha se redondea muy primitivamente con la recusación de toda política de alianzas. El argumento principal contra ellas es, coherentemente con la problemática, la preservación de la consciencia. A eso se añaden los corrientes argumentos ñoños del izquierdismo acerca de la “integración”, etc (p. 5).

La cuestión misma de táctica y ética se resuelve místicamente.

El segundo artículo de la serie contiene el espléndido y sorprendente desarrollo por el que resulta que en 1919 Lukács tenía resuelto el problema de los intelectuales. Distingue entre intelectuales que sólo pueden intervenir en la producción a través de su fuerza de trabajo y los que intervienen de otra manera. La frase clave de su tesis. “Die an der Produktion...” (p. 13).

En este artículo, como en el anterior, las formulaciones de idealismo son tajantes. Sin embargo, la concepción de la ciencia, a pesar de todo Hegel, resulta lúcida, más que en los izquierdistas de hoy (pp. 9-10).

El tercer artículo (“¿Qué es marxismo ortodoxo?”, primera versión del capítulo de *Historia y consciencia de clase* que lleva el mismo título) formula ya su básica tesis juvenil que cifra la ortodoxia marxista en el “método”, entendiendo por tal la “dialéctica revolucionaria”. Pero el desarrollo tiene varios puntos que vale la pena recoger particularmente.

La confusión de todo izquierdismo (y de toda epistemología anacrónica [Althusser]) acerca de la teoría, del concepto de teoría, aparece en este escrito como una variante del intelectualismo ético platónico. La peculiaridad de la variante es una agravación de la tesis platónica, pues no refiere la fusión de intuiciones éticas y noéticas al individuo, sino a un cuerpo objetivo (pero intelectual: no a una cultura, por ejemplo). De este modo es la tesis todavía más confusionaria. Pero máximamente expresiva. "¿Cómo puede ser revolucionaria una teoría, un método teórico? [...] La teoría no puede ser revolucionaria más que si *supera (suprime) la diferencia entre la teoría y la práctica*" (pp. 20-21). Está claro que la formulación supone directamente una crasa hipóstasis idealista de la teoría, de algo mental. Y que quien ha de suprimir no la diferencia, sino la escisión vital en el sujeto entre teoría y práctica es el sujeto real pertinente: no la teoría, sino la colectividad de los hombres.

Pero las brutales hipóstasis y los paralogismos manifiestos del "idealismo objetivo" tienen siempre su secreto coherente en actitudes más subjetivas. A continuación del texto transcrito escribe Lukács una aclaración, ésta sí capaz de hacer sentido, que reduce todo el terreno hegeliano a sentido común subjetivista, subjetivamente idealista. "En la medida en que el mero hecho del pensamiento recto produce una alteración esencial en el objeto al que el pensamiento se dirige, en esa medida, la realización consecuente del pensamiento recto tiene como consecuencia la transformación de la realidad" (p. 21). Pero el sentido común del subjetivismo es la perogrullada: para que el mero hecho del pensamiento, recto o torcido, produzca una alteración esencial de su objeto, su mismo objeto tiene que ser mental (aunque sea noble y particularmente mental -la conciencia proletaria de clase, en el caso de Lukács), y entonces es claro que se funden pensamiento y práctica: pero la práctica es sólo mental. Y el objeto de una teoría sería no -como en el marxismo- *la realidad o materialidad social* (incluyendo los estados mentales), sino sólo la conciencia de una parte de la sociedad (la conciencia proletaria). Y la revolución (la práctica) habría terminado, estaría consumada una vez revolucionadas las conciencias (proletarias). No parece que este fundamento idealista del izquierdismo haya cambiado a lo largo de los años, al menos behaviorísticamente visto.

Obra observación: estos textos juveniles de Lukács me parecen evidenciar que para los *Geisteswissenschaftler* igual que para los hegelianos, y aún más, presumiblemente, para la fusión de ambas cosas que es Lukács, "necesario" quiere decir sencillamente "causado", "genéticamente aclarado" o "genéticamente explicado". No me cabe duda de que esto viene de Hegel y de la omnirrationalidad de todo lo real. Documenta esta interpretación la repetida afirmación de que el orden capitalista era "necesario", etc (27, *passim*). Necesario, evidentemente, puesto el orden feudal en las circunstancias europeas.

Es muy notable que todo ese galimatías hegeliano no le impida soluciones notables al problema derechismo-izquierdismo, montadas, naturalmente, en la idea hegeliana de desarrollo dialéctico. El desarrollo está en pp.22-24.

El último artículo de *Ética y Táctica* ("Partido y Clase") es de un interés enorme, en sí mismo -con interesantes implicaciones para hoy- y por el contraste con algunos descubrimientos que el mismo año de 1919 iba a traerle a Lukács.

Casi al comienzo del artículo está la falsedad quizás más básica del idealismo y del izquierdismo juvenil de Lukács: "Esta unidad se basa, como toda acción del proletariado, en la *unidad teórica*. Todo el movimiento del proletariado se diferenció manifiestamente del de las demás clases por el hecho de que su raíz y su punto de partida se encontraron siempre y exclusivamente en lo teórico" (31).

Poco después empieza el extraordinario desarrollo acerca de la naturaleza del partido obrero. Lukács lo aborda en el marco de una discusión acerca de la pugna entre oportunistas socialdemócratas y "espontaneístas" anarco-sindicalistas. Da razón y sinrazón a ambos y ve la raíz de su disputa en una "crisis de la lucha de clase proletaria", que caracteriza así. "Esta crisis de la lucha de clase del proletariado consiste en que, por

una parte, la correlación de fuerzas exige la organización de un partido; pero, por otra parte, esa misma correlación de fuerzas ha hecho de esa organización de partido un elemento realmente obstaculizador de la acción del proletariado. Por lo tanto, la eliminación de la crisis no podía consistir en dar la razón a lo uno contra lo otro, sino única y exclusivamente en que ambos puntos de vista que parecían excluirse se unificaran en una *unidad superior (...)* *Esa unidad superior es el proletariado unitario como clase dominante en la sociedad*" (pp. 32/33)

Implicación de esa tesis es la desaparición del partido con la toma del poder y, desde luego, una concepción del partido tan interesante y tan marxiana como poco leninista. El punto de vista implicado llega a expresarse arrancando de una consideración histórica: tras la fase en la cual la acción comunista lo es de un pequeño grupo revolucionario (esto atribuye, probablemente en falso, a Marx y Engels jóvenes): "El proletariado se ha hecho demasiado fuerte para abstenerse de una actividad política que, por el momento, está en tan íntima relación con sus muchos intereses. Por otra parte, el proletariado no era lo suficientemente fuerte para poder imponer a la sociedad sus intereses. *La expresión organizativa externa de esa contradicción interna de esa situación dicotómica, es el partido*"(p.33)

Esa situación permite la adhesión de fuerzas aún no resueltamente proletarias. Entre eso y la correlación de fuerzas infiere Lukács: "La esencia de la organización en un partido descansa pues en la oscuridad de la consciencia de clase".

[Esta conclusión puede obligarme a rectificar la impresión de que Lenin no tiene nada que ver con esto].

Luego pasa a afirmar el lado más "leninista" de la cuestión: "Y sin embargo la forma organizativa del partido era una transición necesaria en el movimiento del proletariado. Sus contradicciones internas no se tienen que ver como consecuencias de errores y desviaciones, sino como contradicciones internas, *dialécticas*" (pp. 34/35).

La formación de la contradicción dialéctica es genial: "(...) el proletariado como clase dominante organizará *la sociedad entera* según sus propias nociones. Consiguientemente, la contradicción dialéctica de la organización de partido arraiga en que esa necesidad consigue en ella expresar [...] pero una expresión tal que con ella se oscurece de nuevo la esencia de la misión del proletariado. En efecto: la forma de organización del proletariado es la primera aparición eficaz del movimiento de los proletarios que sale de la mera oposición, de la completa negación bajo la cual habían sufrido necesariamente las fases fundacionales del movimiento proletario. Esa organización es el intento primero de configurar a su propia imagen la totalidad de la sociedad. Pero este punto de vista positivamente creador no podía hallar en el marco del estado burgués más que una forma de expresión desfigurada. Mientras el proletariado no podía derrocar el edificio de la sociedad burguesa haciéndose con el poder, para construir el edificio suyo propio, sus energías constructivas y destructivas no pudieron unificarle en una acción común, y tuvieron que seguir en una contradicción interna insalvable" (pp.34/35). Incluso el "constructivismo" de los partidos comunistas europeos está previsto aquí, la incoherencia de un pensamiento "de gobierno" con una situación de vencido.

El desarrollo de Lukács no carece de esqueleto idealista nada gratuito, sino bien inserto en el tema: "El fundamento de esta crisis era la fuerza de conservación del estado burgués o la fe del proletariado en esa fuerza. En cuanto ésta vaciló, o en cuanto el proletariado se dio cuenta de que tenía que querer, tenía que oponerse seriamente la destrucción del estado burgués, ésta se encontró sin más en ruinas" (p.36) En este idealismo (si es que no es sólo retórica) arraiga la gigantesca ceguera izquierdista que facilitó el camino al fascismo. El desarrollo sigue con una argumentación cuyo evidente fracaso (aunque hoy la vuelvan a repetir los psicoanalizados extremistas) obliga a repensar muchas cosas si no se quiere acabar dando (injustamente) la razón a la socialdemocracia de los años 20 y 30. Inmediatamente a continuación del último paso transcrito escribe Lukács: "*La hazaña del bolchevismo ruso consistió en que en él se*

volvieron a encarnar, por vez primera desde la Comuna de París, esta consciencia del proletariado y su autoconsciencia histórico-universal. Por eso el partido comunista no era un partido en el sentido de los partidos socialistas que se le contraponían. Al contrario: *la esencia de los partidos comunistas consiste en una profunda separación respecto de la acción realizada en el marco de una organización partido*"(p.36). A eso sigue coherentemente la tesis de que no se trata de una vuelta al estadio inicial del movimiento obrero, pero sí del paso a la *última* fase, la cual tiene analogías con la primera: "(...) igual la primera que la fase conclusiva son *una acción pura del proletariado, una ruptura completa con toda acción encerrada en una organización de partido (...)* el movimiento proletario ha rebasado ya el marco organizativo del partido (...) el desarrollo de las relaciones de producción permite al proletariado hacerse con todo el poder"(p. 37)

Lo primero es reconocer la falsedad del diagnóstico. Luego hay que ver en esto la confirmación de la tesis de Gorz acerca de la estructura del PC clásico: al menos en la consciencia de Lukács, el PC era realmente instrumento de la *lucha final inminente*. A contrario, Lukács mismo formula la situación en forma tal que obliga a reconocer la justeza del diagnóstico socialdemócrata para Europa Central: "La diferencia teórica entre los partidos socialdemócratas y los comunistas se manifestó pues, principalmente en la estimación de la correlación de fuerzas entre el capital financiero imperialista y el proletariado, en la percepción correcta o equivocada de la última fase de la lucha por la liberación proletaria" (p.37). Hoy es indiscutible que ellos llevaban razón -y que los leninistas la llevaban en cuanto a la base económico-social. Lo asombroso es que hombres como Lukács, cuyo idealismo les debería haber ahorrado la inferencia de que había empezado la lucha final porque el viejo sistema básico se tambaleaba, cayeran así en la trampa.

Pero lo más importante para hoy de esas reflexiones de Lukács es la siguiente cuestión, implícitamente planteada: ¿han de volverse necesariamente socialdemócratas los partidos de la clase obrera cuando están destinados a luchar sin previsión inmediata de la "lucha final"? En la concepción que Lukács tiene en la época -aunque pronto descubrirá el dato nuevo de la necesidad de coacción *dentro* de la clase proletaria, la cosa parece fuera de duda, pues no se puede imaginar siquiera la existencia del partido después de que "ha llegado a consciencia del proletariado mismo lo que la teoría del comunismo ha clamado, a saber, que ahora el proletariado tiene que hacerse con el poder" (p.38) Y sigue: "*Pero con eso caducó la justificación de la existencia del partido socialdemócrata y del partido comunista.* No sólo porque la dictadura del proletariado no reconoce como tal ningún partido entendido en el viejo sentido, sino que, junto con las organizaciones de clase de la burguesía aplasta también despiadadamente sus organizaciones de partido; no sólo por eso, sino también y principalmente porque ha caducado la justificación de la existencia de todo partido" (pp. 38/39). Es verdad que ya entonces la afirmación de Lukács es algo utópica, pues lo único que ha ocurrido en Hungría, ha sido la fusión de los dos partidos. Pero, forzando un poco acaso su anterior afirmación de que el partido político es una creación de la sociedad burguesa, Lukács concluye así el artículo, y toda la serie de *Táctica y ética*: "*Los partidos han dejado de existir, ahora hay un proletariado unitario. Esta es la significación política decisiva de esta unificación.* Y aunque esta nueva unión se llame partido, la palabra tiene ahora un sentido distinto. No es una formación mixta de diversas clases que se esfuerza, con todos los medios violentos de compromiso, imponer en la sociedad de clases una parte de sus fines. Hoy el partido es la expresión de la voluntad unitaria del proletariado unido: es el órgano ejecutivo de la voluntad que se constituye con fuerzas nuevas en la nueva sociedad. La crisis del socialismo que se expresaba en las contradicciones dialécticas de los movimientos de partido ha terminado finalmente. El movimiento del proletariado ha entrado definitivamente en una nueva fase: en la fase de su poder" (pp.39/40)

El final es coherentísimo. Pero la afirmación última, recogida luego por los pc no en el poder a causa del predominio ruso, es la causa de que estos partidos occidentales no se formularan nunca con realismo su situación".

B. “La función de la moral en la producción comunista” (1919).

Ya en este artículo se refleja la primera experiencia imprevista por la ingenuidad revolucionaria: está disminuyendo la producción. Lukács registra que así el proletariado no puede mantener el poder, y busca ayuda: “Esa ayuda puede proceder de dos maneras. O bien los individuos que forman el proletariado comprenden que sólo pueden salvarse procediendo voluntariamente a robustecer la disciplina del trabajo y a aumentar así la productividad del mismo; o bien, si son incapaces de ello, crean instituciones que puedan realizar esa necesidad. En este último caso se dará un orden jurídico por el cual el proletariado obligue a sus individuos, a los proletarios, a obrar de acuerdo con sus intereses de clase: el proletariado aplica a sí mismo también la dictadura. Esta medida es necesaria en interés de la conservación del proletariado mismo, si faltan el recto conocimiento y la adecuada orientación por los intereses de clase. Pero no hay que ocultarse que este camino contiene grandes peligros para el futuro. Pues si el proletariado mismo produce una disciplina del trabajo, si el orden del trabajo del estado proletario se basa en un fundamento moral, entonces con la eliminación de la división en clases termina también automáticamente la constricción externa del derecho, o sea, el estado se extingue; y entonces esa liquidación de la división en clases trae consigo el comienzo de la verdadera historia de la humanidad, como lo había previsto y esperado Marx. En cambio, si el proletariado emprende otro camino tiene que crear un orden jurídico que luego no podrá ser eliminado automáticamente por el desarrollo histórico. El desarrollo, pues, tomaría una tendencia capaz de poner en peligro la aparición y la realización del objetivo final. Pues habrá que derrocar el orden jurídico que el proletariado se vea así obligado a instaurar, y ¿quién sabe qué conmociones y sufrimientos provocará la transición que lleve, a través de tal rodeo, del reino de la necesidad al reino de la libertad?” (pp. 79/80)

La genial y escalofriante previsión no debe hacer olvidar la falsedad del fundamento de esas reflexiones. Ese fundamento es que *depende de la consciencia de la clase obrera el que termine el reino de la necesidad*. La exacerbación idealista de la función de la consciencia hace ignorar que el final del reino de la necesidad es básicamente, y explícitamente en Marx, el final del reino de la escasez. Y eso no es una cuestión de consciencia salvo en la hipótesis, a la vez idealista, extremista y reaccionaria, de un socialismo ascético, puritano, fideísta y regido en realidad por el idiotismo del pasado. Lukács llega a formular explícitamente ese fundamento: “Así pues, la cuestión de la disciplina del trabajo no es sólo una cuestión de vida o muerte económicas del proletariado, sino también una cuestión moral. Así queda de manifiesto lo acertada que es la afirmación de Marx y Engels de que con la toma del poder por el proletariado empieza la época de la libertad. El desarrollo no es ya guiado por las leyes de las ciegas fuerzas sociales, sino por la libre decisión del proletariado. Depende de la autoconsciencia, de la sustancia espiritual y moral, de la capacidad de juicio y de sacrificio del proletariado la dirección que tome el desarrollo de la sociedad.

La cuestión de la producción se convierte así en una cuestión moral” (p. 80).

Podría decirse que Lukács está confundiendo la clase con el partido.

C. “Zur Frage des parlamentarismus” [Sobre la cuestión del parlamentarismo], in *Kommunismus*, 1 Jg., Heft 6, 1920, S-161-.172.

Con la sinceridad de aquellos años dice aquí Lukács las mismas memeces que Dutschke se ha aprendido tan bien. Es fantástico que nadie viera cómo estaban contribuyendo a fabricar el fascismo a base de amagar siempre, amagar siempre sin tener la fuerza para dar en serio.

Lukács empieza por sentar que el proletariado puede encontrarse a la defensiva, y que de eso depende la “flexibilidad” de la táctica de los PC, basada en la rigidez de los principios del comunismo. (Es notable que esto es ya incompatible con la concepción del PC como organización de la “lucha final”). Luego explica (pp.125-126). Horthy le iba a enseñar muy pronto que el parlamento no es *das ureigenste Instrument der Bourgeoisie* [el instrumento típico de la burguesía], sino que el protoinstrumento de cada cual es por

ahora el cañón. De todos modos, la tesis del parlamento como arma sólo defensiva me parece irrefutable.

Y en la página siguiente vienen Dutschke y todos los cretinillos (p. 127). Así se repite la historia.

Las tonterías se suceden, incluyendo el "abajo la república, vivan los soviets" (p. 130), pero no faltan observaciones de importancia, por ejemplo: "(...) el voto no sólo no es una acción, sino que, cosa mucho peor, es una pseudoacción, la ilusión de una acción, por eso no promueve la consciencia, sino que, por el contrario, la enturbia. Se forma un ejército aparentemente poderoso, que fracasa completamente en el momento en que resulta necesario aguantar en serio (la socialdemocracia alemana en agosto de 1914)" (pp. 130-131).

Resulta siniestro que, en vísperas del fascismo, nuestros padres izquierdistas consideraran con desprecio las "ventajas que significa para la burguesía la llamada separación de poderes" (p. 132, n).

El final del artículo contiene dos elementos de interés. Uno, la crítica "procesual" más importante a la involución de los partidos obreros. Otro, el cretinismo izquierdista en su forma pura, compuesta de subestimación del auténtico enemigo (por idealismo, naturalmente: porque ya no hay "enemigo" mental), y de escatología no menos idealista, sin consciencia siquiera de la base económica.

Sobre lo primero: "(...) el proletariado se encuentra a la defensiva por todo el período en el cual no ha empezado aún el proceso de disolución del capitalismo. Pero una vez comenzada esta fase del proceso económico el proletariado se ve *forzado a la ofensiva* (...) Pero como el proceso de desarrollo de la ideología no coincide simplemente con el de la economía, y ni siquiera discurre paralelamente con él, es poco frecuente que la posibilidad y la necesidad objetivas de la fase ofensiva de la lucha de clases encuentre al proletariado suficientemente preparado en su situación ideológica. Es verdad que a consecuencia de la situación económica de la acción espontánea de las masas toma una dirección revolucionaria, pero esa acción de las masas es orientada siempre por caminos falsos, e incluso totalmente sabotada, por la capa dirigente oportunista, la cual no quiere ni puede liberarse de las costumbres de la fase defensiva" (p.134).

Ahora la barbaridad clásica: "Así pues, el objeto al cual ha de dirigirse esta crítica no es ya en primer término la burguesía (la cual está ya sentenciada por la historia) sino el ala derecha y el centro del movimiento obrero, la socialdemocracia sin cuya colaboración el capitalismo no tendría en ningún país la menor posibilidad de superar su actual crisis, ni siquiera temporalmente" (p.134)

La escatología aparece en el último párrafo [...] (p. 135).

D. "Die Moralsche Sendung der Kommunistischen Partei [La misión moral del partido comunista]", in *Kommunismus*, a.1., nº 16-17, 1920.

1. "Los sábados comunistas, primeros gérmenes del paso de la disciplina del trabajo del orden económico capitalista a la del socialista, incoacción del "salto del reino de la necesidad al reino de la libertad", *no son en modo alguno actos institucionales del gobierno soviético, sino acciones morales del partido comunista*" (p. 138).

La primera parte es muy discutible: ¿paso al reino de la libertad sin sobreabundancia? No. Es mejor marxismo el de Brecht, sin moralismo, declarando buena la sociedad en la que no hay que ser héroe. Pero la segunda parte, la cursiva, parece salvar objetivamente la cosa mal teorizada por Lukács. El PC debe desarrollar heroísmos pre-comunistas, sabiendo que son *pre* para evitar la hipocresía final.

2. "De este modo el partido comunista, tras haber sido el educador del proletariado para la evolución, tiene que ser educador de la humanidad para la libertad y al autodisciplina. Pero sólo puede cumplir esa misión si desde el principio ejerce con sus miembros su obra educativa" (142). "Cuanto menos realiza un partido comunista, organizativa y anímicamente, su ideal, tanto menos será capaz de oponerse enérgicamente a ese general estado de ánimo de compromiso y de *educar* a los

elementos inconscientes, pero realmente revolucionarios (sindicalistas, anarquistas para que sean verdaderos comunistas" (143).

El final del desarrollo, último párrafo del artículo, mezcla motivos irracionales con otros racionales: "Compromiso y decadencia se alimentan de la misma fuente, a saber, de la insuficiente transformación interior de los comunistas mismos. Cuanto más se hayan purificado los comunistas (y con ellos el partido comunista) de todas las taras de la vida de partido capitalista-socialdemócrata, de la burocracia, la intriga, la ambición. etc., cuanto más sea su pertenencia común al partido una verdadera camaradería y copertenencia anímica, tanto más son capaces de cumplir su misión (...)" (143).

E. "Zur Frage der Bildungsarbeit", Jugend-Internationale, Jg. 2. Heft 7, 1921, S.181-82.

Este articulito es la manifestación más completa de la sofística concepción diltheyana lukácsiana de la ciencia, igual de la natural que de la social. Hay que tomarlo como formulación quintaesenciado del tema.

Empieza con una afirmación verdadera: "Toda manifestación vital del hombre de la sociedad burguesa estaba dominada por ésta". (145) Y de esa verdad, que se refiere a *todo* -también, por ejemplo, al sexo y a la respiración- se pasa sofísticamente a afirmar (implícita, ignorantemente, por falta de capacidad de pensamiento claro) que la ciencia natural es -nace y se desarrolla- sólo como dominio en la sociedad burguesa":

"La primera función de la ley natural (...) es generalmente conocida y fácil de entender. Pues la opresión y explotación feudales, personal, de hombre a hombre, necesitaban la revelación y la autoridad divinas como apoyo ideológico, y el capitalismo ascendente tenía no sólo que eliminar las ataduras económicas y políticas con objeto de obtener trabajadores ("libres", para sus fines, sino también destruir los fundamentos ideológicos de la vieja sociedad. Tenía, pues, que poner en el lugar del Dios personal la impersonal ley de la naturaleza: tenía que destruir la vieja autoridad, pero en su lugar tenía que entronizar una autoridad nueva. Esta nueva autoridad es la ley natural. Y la función de la ley natural es doble. Por una parte, destruir la vieja autoridad (..) Por otra parte, despierta [en las masas] la creencia en que el orden de producción capitalista, que actúa impersonalmente, como por "leyes naturales", de acuerdo con las leyes "eternas" de la razón humana, es independiente de la voluntad de los hombres, indestructible por esfuerzos humanos, como si fuera una segunda naturaleza (conexión de la economía política burguesa con el método científico natural)" (pp.145-146).

El desparpajo con el que se ignora la cuestión de la verdad se debe a que la concepción de Lukács es exactamente la de la Weltanschauungslehre: todo producto de la consciencia es ideología, y hay -evidentemente- ideologías buenas y malas, según para lo que sirvan. Irracionalismo integral. Como es obvio, los resultados son tan malos como en el maestro Dilthey: es manifiesto que el descubrimiento de leyes naturales en la física ha ido acompañado por la refutación de una tras otra arcaica ley natural en la sociedad, desde las referentes a la propiedad hasta las referentes al incesto; y espera un pico y verás. (Es claro que los diltheyanos no entienden ni lo que hacen, por eso se permiten seguir usando 'verdad'). Pero aparte de los defectos diltheyanos, hay otro increíble en un marxista: según ese cuadro, el capitalismo es algo dado previamente a todos sus elementos, incluida la ciencia moderna. Es también, evidentemente, una weltanschauung [concepción del mundo] cristalizada desde la eternidad en el dios platónico, un tipo ideal más atemporal que cualquier ideología burguesa descendente de las criticadas. Es feudalismo.

El rasgo más curioso de este estilo mental lukácsiano es que pierde lo único que acaso haya justificado históricamente el diltheyanismo como crítica al marxismo vulgar, a saber, la pretensión de visión total, la negativa a practicar la división mecanicista economía-cultura, con su ulterior resolución no menos mecanicista. La visión de totalidad se pierde, en efecto, completamente. Pues habría una zona esencial del proceso histórico, mixta de economía y de Espíritu respecto de la cual todo lo demás, incluso la ciencia, incluso, pues, una fuerza productiva que fue importantísima, resulta instrumento

accesorio, “arma”, en vez de elemento del tejido conjunto, elemento eficaz, incluso como arma, precisamente por su autenticidad, por su sustantividad real.

Nota SLA:

En una carta de 15 de julio de 1971, enviada al editor Grijalbo, en torno a la entonces proyectada traducción de las *Obras Completas* del aristotélico filósofo húngaro, Sacristán señalaba:

“Amigo Grijalbo,

recibí anteaer a última hora su carta con el prospecto de las próximas publicaciones de Luchterhand. Aquí no tengo papel adecuado. Le mando estas líneas para decirle lo que pienso. Resuelva usted y escriban a Luchterhand desde Barcelona.

Creo que todo lo que nos interesa está en la “Sammlung Luchterhand” (Colección Luchterhand), que es su serie de bolsillo. Se trata de dos volúmenes de Lukács:

- el primero, *Taktik und Ethik* (Táctica y ética), nº 39 de la Sammlung Luchterhand, está anunciado para noviembre de 1971, y nos interesa muy especialmente porque el prospecto dice que contiene escritos que *no aparecerán en la edición de las obras* (probablemente porque a Lukács le parecían poca cosa; pero eso no cuenta para nosotros).

- El segundo es el nº 49 de la Sammlung Luchterhand. Se trata de un capítulo de la *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Ontología del ser social, la obra póstuma e inacabada a lo que parece). En rigor no tendríamos por qué comprarlo, puesto que compraremos el conjunto de la obra (que aún no ha salido, para su inclusión en las OC [Obras Completas]. Pero valdría la pena asegurarse de que Luchterhand no va a vender ese capítulo suelto con el pretexto de que se trata de una edición de bolsillo.

El resto del prospecto no tiene, en mi opinión, interés editorial para esta casa, aunque hay títulos valiosos. El otro vol. de Lukács anunciado está ya contratado y traducido por nosotros.

* * *

¿Hay alguna novedad? ¿Llegó de México el texto de nuestro antiguo vol.2 de las obras de Lukács, el que tengo que transformar? ¿Ha conseguido usted el texto de Stalin de que hablamos?

Amistosamente, Sacristán”.

También en esta carta de 23 de septiembre de 1970, dirigida igualmente a Juan Grijalbo, hay referencias a la edición de la obra lukácsiana:

“Amigo Grijalbo

como ya se me ha hecho bastante tarde, renuncio a verle personalmente. Por eso la dejo este sobre; con su memorándum, la variante adjunta... y un pequeño comentario,

Trabajando esta tarde en el asunto he sentido de verdad lo desagradable de mi situación como colaborador: lo bueno habría sido tener un pasaporte y salir con usted para discutir cómodamente en conversación con ellos. Mala pata,

Mi memorándum es una pura exposición de la situación. Dice menos cosas que el de usted. La razón es que me parece que se debe negociar con cautela, sin decir mucho al principio. Usted expone *lo que ya es suyo* y luego se suscita la cuestión acerca de lo que todavía no lo es y la cuestión acerca de si pasa a ser una relación con Luchterhand lo que hasta el momento lo era con Lukács-Artisjus.

Observará usted que al hablar de obras contratadas con Luchterhand hablo de “Obras Completas” (de la edición alemana). En cambio, cuando hablo de textos contratados con Lukács-Artisjus hablo de “Obras” simplemente. Mi intención al proceder así es la siguiente: ellos pueden sostener que nosotros no les hemos contratado más que dos volúmenes de las Obras Completas (la *Estética I*). Pero usted podrá contestar que, en efecto, sólo dos volúmenes de las Obras Completas, pero, además, con Lukács, hemos contratado ocho obras que forman parte de los volúmenes Luchterhand. Lo que quiere decir que en la contratación de los volúmenes que contienen esas obras no deberíamos pagar más que una modesta cantidad (por los textos sobrantes, aún no contratados por nosotros). En segunda edición se pasaría al pago igual de todos los volúmenes.

Le dejo el texto alemán en dos ejemplares por si puede ver a Lukács y darle uno.

Tengo alguna duda sobre la lista de obras contratadas con Lukács-Artisjus: ni me acuerdo, por ejemplo, de que hayamos firmado nunca contrato por *Los realistas alemanes del siglo XIX*. ¿Está usted seguro de que sí?

En el caso de que la frase entre paréntesis le parezca arriesgada, tache usted también el texto alemán: también en él la frase está entre paréntesis.

Que tenga éxito en el viaje.”

La editorial Grijalbo, a propuesta de Sacristán, se propuso editar las Obras Completas del filósofo húngaro. En esta carta de MSL del 6 de junio de 1972 se comentan estas cuestiones con un rigor y precisión infrecuentes en esos asuntos:

“Amigo Grijalbo:

La tarea de clarificar, sin dejar ningún cabo suelto, la situación de las Obras Completas de Lukács y de ajustar una línea de conducta que intente sacar el mejor partido posible de esa situación ha resultado bastante más laboriosa de lo que parecía. Y si lo ha sido para mí que casi no me he ocupado más que de eso dentro del conjunto de actividades de la editorial, tengo que suponer que Ud. también necesitará un par de sesiones para dominar la situación -que ahora le presento condensada- y para meditarla un poco antes de llegar a conclusiones. Por eso, en vez de llamarlo para concertar una reunión, le dejo antes unos cuantos materiales. Le ruego que le avise cuando tenga opinión hecha, y entonces convendremos una reunión para acabar de puntualizar.

Le dejo los siguientes materiales:

a) Una lista, rotulada A en tinta roja, que da, finalmente con toda exactitud y todo detalle, la situación global, o sea, los puntos alcanzados en la contratación y en el trabajo.

b) Otra lista, marcada con B en tinta roja, que da en sustancia, lo mismo. A mí la composición de B me ha sido útil para confirmar los resultados de la exploración A, y viceversa, A confirma a B. La doble visión permite (al menos a mí) adentrarse mejor en el panorama.

c) Otra lista, marcada C en tinta roja, que representa probablemente el capítulo más difícil de nuestra situación: se trata de los derechos que poseen otras editoriales de lengua castellana sobre determinados textos de Lukács. Y así como nuestro punto fuerte -además del principal: el volumen y la calidad de nuestra edición- es el hecho de que tanto Lukács como Luchterhand hayan expresado repetidamente su acuerdo con nuestra edición de Obras *Completas* del filósofo húngaro, *nuestro punto débil es que ambos nos han dicho, también repetidamente que nos las apañemos nosotros con esas editoriales.*

Esa lista C lleva un apéndice con una Información que no me ha llegado hasta después de redactarla. Es una buena noticia

d) Una minuta de carta a la Sra. Holló Janossy, mujer del heredero de Lukács.

e) Una minuta de carta al Sr. Otto F. Walter, uno de los tres directores de Luchterhand,

Por d) y e) verá usted la línea de conducta por la que me inclino: hablo bastante claro a los herederos y les propongo contratar directamente título por título. Hablo a Luchterhand impulsándole a firmar algún documento contractual que nos reconozca únicos editores en castellano de la *Obra Completa* de Lukács. Pero no le pongo las cartas boca arriba, sino que prefiero quedarme a la expectativa.

Veremos a qué conclusión llega usted.

f) Unas cuantas fotocopias. Cuando nos veamos nos pondremos de acuerdo sobre cuales mando y a quién, y cuáles me reservo.

g) Un memorándum en que le recuerdo los volúmenes que hemos de mandar a Artísjus , para ellos, los herederos y el Archivo Lukács de Budapest.

Espero noticias tuyas. Con amistad.”

Tiempo atrás (3/12/1965), Sacristán había escrito una “Nota sobre la situación actual de las obras de Lukács” para la editorial Grijalbo, a la que denominaba “la casa”, en la que se expresaba en los términos siguientes:

“1. El hecho de tener ya publicadas dos obras importantes del autor, en prensa una tercera y contratada la extensa *Estética* aconseja que la política editorial de la casa se proponga una edición completa posible de Lukács.

2. La experiencia reciente con Luchterhand no se agradable. El impaciente comportamiento de este editor puede significar que se incline a conceder derechos a otros editores de lengua castellana. Pero aunque eso no sea así, de todos modos no es un trato fácil.

3. La posición de Luchterhand se fuerte a causa, sobre todo, de la avanzada edad de Lukács. Pero Lukács no está muerto, y en su carta del 6/8/65 nos insiste en que negociemos siempre directamente con él. En cambio, nunca ha contestado Lukács a nuestras propuestas de opción global.

4. De todo eso me parecen desprenderse las siguientes conclusiones:

A. Conviene hacerse cuanto antes con los derechos del mayor número posible de obras de Lukács, en trato con el autor y una tras otra puesto que no parece que a Lukács le apetezca negociar sobre mucho a la vez.

B. Como retener mucho tiempo una inversión es mala cosa, conviene contar con un grupo de traductores dedicados intensa -y, a poder ser exclusivamente- a Lukács para editar rápidamente todos los textos posibles. Es claro que yo solo no puedo ir a la velocidad necesaria.

C. Yo podría tener la responsabilidad, reconocida y dicha explícitamente a todos los demás traductores, de revisar las traducciones que no hiciera personalmente.

5. Para empezar, creo que hay que enviar enseguida a Lukács contrato para *Historia y consciencia de clase*, y pagarle pronto y directamente (¿no es más cómodo desde México?).

6. Si la casa está de acuerdo con el criterio de esta nota, prepararé rápidamente un plan de edición de las obras de Lukács”.

También la nota siguiente -“prospecto Lukács”- es un texto que Sacristán escribió para la edición de las obras completas del filósofo húngaro. No está fechada.

“La obra del filósofo marxista húngaro Georg Lukács tiene dimensiones enciclopédicas y, al mismo tiempo, la penetración aguda, profunda y audaz del ensayo y del experimento teórico. La vida intelectual de Lukács ha sido -y sigue siéndolo, en una vejez tan lúcida que conforta a quien la conoce- una constante captación de las fuentes del pensamiento marxista. El sólido conocimiento de los clásicos y la intensa actividad revolucionaria del filósofo explican en general su extraordinaria intimidad con el tronco vivo del marxismo. Pero, de todos modos, su arraigo en el pensamiento social ha tenido a veces manifestaciones incluso asombrosas. El caso de *Historia y consciencia de clase* -que presentó ideas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx unos diez años antes de que estos fueran descubiertos- puede ejemplificar el excepcional carácter de la relación de Lukács con la matriz del marxismo.

Ya eso bastaría para hacer de la obra de Lukács un fondo de conocimiento y método de estudio obligado para todo el que se interese por la historia del pensamiento socialista productivo, no simplemente imitativo o didáctico. Pero aún hay otro motivo más: la Obra de Lukács es el reflejo teórico más dilatado de las vicisitudes del movimiento socialista europeo en el siglo XX. Desde *Historia y consciencia de clase* (1923) hasta las páginas, todavía inéditas, de la *Ontología del ser social* se extiende medio siglo de crítica, teoría y práctica socialistas, de observación y testimonio, de entusiasmo en las victorias revolucionarias y dramatismo en las grandes crisis del movimiento obrero. La obra de Lukács es un elemento ineliminable de la autoconsciencia del movimiento socialista europeo.

Obras publicadas en la edición Grijalbo:...”

Igualmente, las observaciones siguientes -ahora en Reserva de la UB- fueron escritas por Sacristán también para la editorial Grijalbo y versan sobre asuntos relativos a la publicación de las Obras Completas de Lukács. No están fechadas.

“1. Contratación sobre Lukács.

-Si hay tirantezas con Luchterhand, recordar que firmó S. las cartas delicadas a la señora Holló-Jánossy y al Dr. Boytha (Artisjus), lo que permite a los demás protestar de su inocencia.

-La solución de tomar como volúmenes objeto de contratos los volúmenes españoles es la solución cómoda para Ediciones Grijalbo e incómoda para Luchterhand. Pero se les puede convencer con el siguiente argumento: puesto que la edición Grijalbo no agrupa ni ordena las obras de Lukács como la edición Luchterhand, no siempre existen en español los volúmenes de Luchterhand, por lo que no se puede contratar sobre ellos. En cambio, existe siempre en español su contenido, agrupado y ordenado en los volúmenes españoles. Estos son, pues, los únicos objetos de contratación posibles: sólo sobre ellos tiene sentido hablar de impresión, tirada y 5%.

-El contrato-marco es creación nuestra, porque no había precedentes. Pero los contratos-vol siguen el esquema que utiliza normalmente para contratar el mismo Luchterhand (ejemplos: contratos, *redactados por Luchterhand*, sobre *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* [La disputa del positivismo en la sociología alemana] y sobre Lukács, *Ästhetik* [Estética] I).

-Si la gestión adelanta tanto que se lleva incluso a la contratación de los volúmenes sueltos, *hay que tener cuidado con las fechas de firma de esos contratos, a causa de la cláusula, tradicional para Luchterhand, que nos obliga a editar dentro de los 24 meses siguientes a esas fechas.*

-Personalmente, no me parece grave que hubiera que aumentar algo el pago de 1000 DM previsto en el contrato-marco.

2. Colección Aktuelle Wissen (El saber actual) de Bertelsmann.

Aunque ya se ha entablado contacto por carta a este respecto, si hay tiempo en Frankfurt, puede valer la pena una conversación con su delegación allí, particularmente para precisar si, caso de decidirse Ediciones Grijalbo a comprar los derechos de traducción, podría contar con el suministro de todo el material gráfico en forma funcional tipográficamente y económicamente interesante.

3. Colección Library of Exact Philosophy (Biblioteca de filosofía exacta) de Springer.

Lo mismo que para el punto 2, aunque con la diferencia de que en este caso la cuestión del material gráfico no tiene prácticamente ningunas importancia.

Nota: el dossier presente contiene

- a) Proyectos de contrato-marco y de contratos-vol. para OC Lukács;
 - b) relación de textos de OC de Lukács por contratar, según la ordenación alemana de las Obras;
 - c) relación de los textos de OC de Lukács por contratar, según la ordenación de las Obras en la edición española;
 - d) relación de otras editoriales con derechos castellanos sobre obras de Lukács;
 - e) titulación y ordenación de la edición castellana de las OC de Lukács.
- b), c), d) y e) se tienen que devolver a S., que se queda sin esos documentos”.*
- f) el dossier destinado a J. M. contiene, además, las versiones alemanas de a).”

También el siguiente texto es un escrito de Sacristán, no fechado, que lleva por título “Apunte para la defensa del cartel sobre las obras de Lukács”, de la editorial Luchterhand.

“El texto del cartel publicitario sobre las obras de Lukács se compone de los siguientes elementos: 1. Una breve biografía de Lukács. 2. Una selección de textos críticos sobre la obra de Lukács. 3. Un texto antiguo de Lukács (1921). 4. Un texto relativamente reciente de Lukács (1962).

La biografía es, además de sucinta. estrictamente factual: no hay en ella elemento valorativo alguno, ni se le puede imputar ninguna carga emocional.

La selección crítica es ecuaníme, aduce elogio y condena en una proporción sin duda análoga a la que ambas actitudes, ante la obra de Lukács, tienen entre sí en el mundo publicístico. La selección presenta, además, la elegante sutileza de presentar un autor jesuita (Kurz) entre los críticos favorables a Lukács, y un importante marxólogo (Adorno) como detractor suyo. Con ese expediente subraya el cartel el valor universal -no sólo en un sentido geográfico- de la obra de Lukács.

Los dos textos de Lukács están elegidos con una intención de información auténtica que no suele predominar tan intensamente en las producciones publicitarias: el uno documenta las ideas juveniles de Lukács, y el otro está tomado de su posterior rectificación de aquellas ideas.

El conjunto constituye, en nuestra opinión, una pieza de publicidad editorial de una gran dignidad, inspirada por un espíritu cultivado y científico que honra un tipo de publicación mercantil -a menudo tan exclusiva y vulgarmente mercantil- como es éste de los carteles, los folletos, los prospectos. Por eso nos duele particularmente tener que renunciar a su edición, tanto más cuanto que, dadas sus características, lo elevado de su concepción, la completa ausencia en él de elementos no-objetivos, emocionales, no alcanzamos a ver qué puede haber movido a un juicio negativo a su respecto.

Rogamos encarecidamente se considere de nuevo el texto de este cartel, con objeto de descubrir si existe alguna posibilidad de facilitar su edición”.

El cartel de la Luchterhand defendido por Sacristán incluía una selección de textos, bajo el epígrafe “Lukács en la polémica”, de Jules Dévérité, T. Aczel, Jürgen Rühle, Bloch,...

El texto de P.K. Kurz, S J, al que Sacristán hace referencia, era el siguiente: “Lukács nos parece excepcional porque en la cuestión de la jerarquía, la significación y la función de la obra de arte une la consciencia de las formas con la humana consciencia individual. Su esfuerzo por la posibilidad de una síntesis de forma clásica y doctrina marxista es digna de meditación”. El de Adorno decía así: “De modo sumamente dialéctico, el dialéctico patentado atribuyó paladinamente en el libro *El asalto a la razón* todas las corrientes irracionistas de la filosofía moderna a la reacción y al fascismo, sin preocuparse gran cosa de que en esas corrientes y frente al idealismo académico, el pensamiento se levantaba también contra la cosificación de la existencia y del pensar cuya crítica había sido cosa propia de Lukács. Nietzsche y Freud se le convirtieron llanamente en nazis, y llegó a a hablar, en la jerga suficiente de un provinciano profesor de instituto guillermino, de “los talentos poco comunes” de Nietzsche. Bajo capa de una

crítica sedicentemente radical, pasó así de contrabando los más tristes clichés del conformismo contra el cual se dirigió en otro tiempo la crítica social” .

Los textos de Lukács señalados por Sacristán pertenecían a *Historia y consciencia de clase* y a una declaración de Lukács del 6 de noviembre de 1962 sobre esta misma obra, incorporada en el prólogo a la edición castellana de este texto lukácsiano.

Por otra parte, el 20 de mayo de 1972 Sacristán se había manifestado del modo siguiente sobre las “maquetas para la colección Teoría y realidad”:

“No me convence ninguna de las cuatro. Si hay que elegir por fuerza entre ellas, prefiero la de formato grande y color ocre, sin trazo horizontal. Pero en ella habría que corregir, aparte de la falta de ortografía que será un simple descuido, la información que comunica. Pues el libro no es, como parece decir la portada, un libro de Lukács, sino sobre Lukács. Por lo tanto, creo que en alto debería situarse el nombre del editor (en sentido inglés) de la obra, o el nombre del autor del primer artículo y la mención “y otros”, y luego:

GEORG LUKÁCS

EL HOMBRE

SU OBRA

SUS IDEAS

Pero la verdad es que preferiría otras propuestas de maqueta”.

*

7. Lukács y la dialéctica.

Nota: Se presenta en este apartado la transcripción de una parte de la conferencia que Sacristán impartió en 1973 en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona en torno a la dialéctica.

*

[...] Entonces, sin ir tan deprisa, quería arrancar de lo que ha sido un nuevo comienzo del tema de la dialéctica en la filosofía moderna, la filosofía de Hegel. También aquí vale la pena hacer un poco de historia, aunque sea de segundos. El texto de Hegel en el que se puede considerar constituida la noción, *su noción* de dialéctica, es un escrito que hizo para comparar las filosofías de Fichte y de Schelling, poco antes de escribir el primer gran clásico hegeliano, la *Fenomenología del Espíritu*. En ese texto [*Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling...*], Hegel responde a una preocupación cultural de la época: la escisión cultural y mental entre la nueva ciencia de la naturaleza, que cada vez se va imponiendo más, y la comprensión global del mundo, eso que luego, en la tradición hegeliana, se ha llamado el tema de la *consciencia desgraciada*, la escisión, el desgarramiento de la conciencia entre un enriquecimiento en conocimiento del mundo, por un lado, y una pérdida de integración cultural, social, una pérdida de valores por otro lado. Esta preocupación inicial con la que aparece en Hegel el tema de la dialéctica ha sido interpretada de dos formas contrapuestas que voy a mencionar brevemente con la misma advertencia que he hecho a propósito del desarrollo del tema desde Heráclito hasta Kant: que quien se interese por la dialéctica no tiene más remedio que estudiarlo en serio.

Una de las dos interpretaciones extremas es la de Lukács, para el que este origen de la preocupación dialéctica de Hegel, de su intento de buscar un nuevo método de pensar al que llama “dialéctica”, por percibir que es necesario superar filosóficamente la escisión de la conciencia entre un enriquecido conocimiento de la naturaleza y una empobrecida capacidad de reacción práctica, de comprensión de la práctica, de comprensión de la vida, de integración de la vida por valores, tiene un origen directamente social; es decir, es percepción del desgarramiento de la sociedad moderna. Dicho de la manera más drástica posible: percepción de la extrema claridad de la división en clases en la sociedad moderna, en la sociedad capitalista de comienzos del siglo XIX, a diferencia de la presencia mucho más oculta de las clases sociales durante el Antiguo Régimen, en la Edad Media, oculta en el sentido de presencia disimulada por construcciones jurídicas. Es decir, piensa Lukács (y no es el único en pensarlo), ideas como la de estamento, como la de jerarquía, como la de gremio incluso, han encubierto la división clasista, revistiéndola de atributos no puramente económico-sociales sino

fundamentalmente jurídicos y religiosos, mientras que con la aparición, con el paso del capitalismo predominantemente mercantil a un capitalismo ya incipientemente industrial, al mismo tiempo que muy mercantil y colonialista, imperialista o incipientemente imperialista, se desvela claramente la naturaleza económico-social de las clases, con una ruptura de la visión integrada de la sociedad que era propia del Antiguo Régimen. Según Lukács, esta percepción sería la base de la inspiración o de la vocación intelectual fundamental de Hegel: superar mediante un pensamiento integrador, dialéctico -éste sería el primer sentido de dialéctica en Hegel- esa escisión.

La interpretación contrapuesta a esta de Lukács ve que, efectivamente, en Hegel hay como motor primero de la dialéctica un deseo de superar escisión de la consciencia, de conseguir integración, globalización, armonía de nuevo, pero que el desgarramiento visto por Hegel no es el social, no es la aparición ya brutal de las clases contrapuestas, antagónicas y en lucha en el capitalismo industrial o incipientemente industrial moderno, sino una escisión mucho más teórica: la escisión representada por la filosofía de Kant, para la cual, por un lado, hay un conocimiento seguro, pero *irrelevante*, que es el científico, porque, en definitiva, es conocimiento de apariencias, y algo que será muy esencial, lo no puramente aparential, la esencia de las cosas, pero en cambio incognoscible, que la escisión entre conocimiento de lo que no importa, por decirlo brutalmente, y desconocimiento de lo que importaría, ésta sería la escisión que habría movido a Hegel.

Es verdad que Hegel alude casi siempre y directamente a Kant y piensa que la diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling -escrito al que he aludido como primer clásico de la dialéctica moderna- es sobre todo que la filosofía de Schelling tiene la superioridad de superar la escisión kantiana entre conocimiento de la apariencia e ignorancia de la esencia, mientras que la de Fichte no tendría esta cualidad. Pero, de todos modos, Lukács tiene el mérito de haber llegado a descubrimientos concretos con su hipótesis: la hipótesis de que la escisión principalmente vista por Hegel es la escisión entre las clases sociales modernas le ha llevado a descubrimientos de hecho. Por ejemplo, ha podido descubrir, cosa que se había ignorado hasta Lukács, que Hegel ha leído cuidadosamente a los economistas ingleses clásicos; es decir, sobre todo, a Adam Smith y a Ricardo.

No es cuestión de zanjar entre las dos interpretaciones polares. Entre otras cosas porque, en mi opinión, el que sean interpretaciones que se contrapongan polémicamente se debe muchísimo más al vicio académico de llevar razón y fijar por escrito, por impreso, ante la Academia y con fecha de lectura de tesis o de presentación de *paper*, el llevar razón, que a una incompatibilidad de las dos tesis. No hay ninguna incompatibilidad entre la tesis "Hegel ha visto ante todo la necesidad filosófica de superar la escisión de la consciencia científica tal como se presenta en Kant" y la tesis "ha visto eso porque ha vivido, con mayor o menor lucidez, la escisión definitiva en clases de la antigua integración social, de la integración social del Antiguo Régimen". No hay una verdadera contraposición entre las dos tesis, la hay más bien entre los académicos -en este caso, Lukács y Nicolaus Merker- con su obsesión por llevar razón y ser grandes descubridores y poder fechar el día en que dijeron por vez primera aquello o lo otro [...]

Lo que deberíamos asegurarnos que queda claro es el hecho de que en la motivación inicial de Hegel, que es el arranque de la dialéctica moderna (es decir, de la dialéctica desarrollada en la cultura burguesa última y lo que venga), la motivación principal es la convicción de que el ascenso de la cultura burguesa ha determinado una escisión tanto de la consciencia cuanto de la realidad social, y que hay que superar esa escisión, hay que buscar una nueva integración que, usando viejas palabras predialécticas como las de Heráclito, se podría decir así: hay que buscar una nueva armonía a través de esas tensiones.

Sobre ese esquema se desarrolla el pensamiento de Hegel. No literalmente con esas palabras; él piensa, más bien, que se trata que volver a descubrir la Razón en la Historia, que la Historia ha perdido la Razón, y que hay que volver a buscarla, que es

tanto como decir: la Historia ha perdido su orden, su armonía, hay que volver a encontrarse, hay que volver a ser capaces de explicar lo que ha ocurrido, armoniosamente.

Así lo han visto sus discípulos, sobre todo Rosenkranz, del que traía un texto que renunció a leer por la pequeña polémica que hemos tenido ahora momentáneamente. Sus discípulos lo han visto así, han visto que se trataba de un empeño posible, de éxito posible, porque la misma historia, los mismos hechos, son en sí racionales, que el mismo decurso de los hechos, el mismo acontecer empírico (es decir, de hecho, ya antes de racionalizarlo, antes de intentar integrarlo en un sistema), él mismo, el acaecer, es racional, es sistemático, que se trata sólo de descubrir la Razón en él.

Quizá, dicho esto, sí que podemos hacer la prueba de leer el texto de Rosenkranz que fue el editor de los apuntes de Hegel, de lo que Hegel no editó, y de un comentario crítico al que pertenece el párrafo, porque entonces éste podría servirnos de definitiva piedra de toque acerca del grado de tecnicismo filosófico que vale la pena utilizar y cual no. Hacer el favor de estar atentos al texto para ver si es útil o no leer textos así. Dice Rosenkranz:

“El que Hegel parta del presupuesto de que encontrará *de nuevo* <MSL: subraya el “de nuevo”> la Razón en la Historia <MSL: el que Hegel parta de ese presupuesto, de que encontrará de nuevo la razón en la historia, la razón perdida> se justifica por el hecho de que el Espíritu, como sujeto de la Historia, es en sí mismo racional y, por lo tanto, también en la figuración objetiva que se dé a sí mismo, ha de estar contenida la razón <MSL: es decir, en cualquier apariencia del Espíritu>”.

¿Qué presupone esto? Una cosa aparte de la que dice Rosenkranz. Éste dice que el sistema, la dialéctica de Hegel, presupone que la historia es racional y que se puede reconstruir porque es racional. Lo que no ve, o no dice explícitamente, es otro presupuesto; a saber, que la substancia de la Historia es Espíritu. Rosenkranz, como discípulo inmediato de Hegel, está tan metido en lo que se llama idealismo, en la idea de que la realidad tiene como substancia algo ideal, espiritual, que ni siquiera lo menciona como presupuesto, pero está claro que es otro presupuesto más. Puestos a buscar la armonía racional en la historia, Hegel piensa que la encuentra con el presupuesto de que la Historia sea racional⁹, pero eso le exige el presupuesto, dicho o no, de que la realidad misma es de naturaleza racional, ideal, espiritual. De aquí el arranque idealista de la nueva dialéctica que es para lo que tenía utilidad ese texto de Rosenkranz.

De todos modos, vale la pena observar que como lo que Hegel intenta reconstruir, sobre la base de ese supuesto idealista de que la realidad es Espíritu, es toda la realidad que él conoce, sus textos son unas asombrosas obras de arte en las cuales, sobre la base de la ficción de que todo es ideal, de que todo es racional, de que todo es espiritual, se recomponen sin embargo montañas de datos empíricos, de hechos reales, en una oscilación constante entre una supuesta espiritualidad racional del desarrollo de esos hechos y su documentación empírica.

Querría recurrir a un ejemplo que espero que conozcáis de la enseñanza media, la explicación de la sucesión de filosofía cosmológica jónica, filosofía antropológica de los sofistas y Sócrates y grandes sistemas filosóficos antiguos. ¿La conocéis del bachillerato o no? ¿Quién no, cuántos no, por favor? Hagan el favor de indicarlo... Muchos. Entonces renuncié al ejemplo, renuncié al ejemplo porque si hay que explicarlo consumiríamos de 5 a 8 minutos más.

Quiero decir sin ejemplos lo siguiente: que cuando uno coge un texto de Hegel, por una parte le asombra lo arbitrario, lo caprichoso de la argumentación, porque Hegel se empeña en explicar racionalmente hasta el último detalle que uno pensaría que es puramente accidental; pues, por ejemplo, el que tal descubrimiento haya tenido lugar en tal fecha intenta deducirlo, demostrarlo, cosa que a uno le sorprende y piensa: pero bueno, ¿qué grado de locura es éste? ¿por qué había una necesidad racional de que apareciera la química del flogisto en tal año en vez de en tal otro? Pero al mismo tiempo

que uno tiene esa sensación de extremo falseamiento de los hechos, sin embargo, uno tiene también una sensación aplastante de enorme riqueza de hechos. Hegel ha sido un enorme erudito y en sus obras hay una documentación histórica real apabullante. Además, curiosamente, el conjunto, sobre todo la *Fenomenología*, es de una gran calidad artística, artística en un sentido muy serio; de modo que no es sólo la arbitrariedad, hay también la gran acumulación de hechos.

De aquí, pues, que podamos registrar dos elementos esenciales de la dialéctica de Hegel sobre la base del [dato] fundamental que querría que quedara suficientemente subrayado. El siguiente: la dialéctica de Hegel es un pensamiento que tiene como objetivo restablecer la Razón en la Historia; dicho de otro modo, la armonía de la consciencia entre conocimiento y objetivos o deseos, entre lo accidental y lo esencial. Dicho todavía de otro modo: la integración de la sociedad otra vez, la búsqueda de una sociedad que no esté desgarrada, diríamos siguiendo a Lukács, por luchas de clases; siguiendo a Merker, o a los discípulos de Hegel, por una conciencia desgraciada y escindida, según se diga la cuestión de un modo materialista o idealista.

Y eso se realiza, resumiendo, por el procedimiento de suponer que los mismos hechos empíricos, la misma Historia es racional, lo que implica que es de naturaleza ideal, porque la razón es cuestión del Espíritu, dicho de un modo tan breve que si hubiera algún colega de oficio probablemente me tiraría tomates en este momento, pero espero que no haya ningún profesor de filosofía presente. Pero, por muy esquemático que sea, creo que falso no es, que me puedo morir tranquilo después de haber dicho esto. No es ninguna falsedad; lo que sí es, es una simplificación muy fuerte, eso sí, y tenéis que ir con esa prevención.

De ese dúplice aspecto, creo que se puede inferir las dos eficacias que ha tenido la dialéctica de Hegel en la historia político-cultural: por un lado, su extremado conservadurismo, el hecho de que haya podido ser su filosofía -por un momento sólo, en realidad no fue tanto tiempo, no pasó de ser cuestión de siete años-, pensamiento oficial de la corona de Prusia y de las universidades prusianas. Esto se ha exagerado mucho; no llegó ni a una década la hegemonía hegeliana en Prusia. Por otro lado, en cambio, que haya sido motivo impulsor del pensamiento revolucionario más característico de los siglos XIX y XX, el socialismo marxista. ¿Por qué? Pues porque si uno ve esa idea de que la historia es racional como afirmación acerca del presente, entonces el presente ha de ser la racionalidad suma y eso permite inmediatamente una interpretación conservadora. Eso estará claro. En cambio, si uno piensa, con Hegel, que el desarrollo histórico ha de ser racional y luego, con ojos limpios, observa que el presente en que vive no es racional, de ahí se desprende una interpretación potencialmente revolucionaria de la dialéctica hegeliana: se desprende, más o menos voluntarísticamente, busquemos la racionalidad de la historia; más o menos fatalísticamente, esperemos que llegue la racionalidad de la historia. Pero, en todo caso, no es el presente.

Esto, otro hegeliano, mucho más gracioso que Rosenkranz porque era poeta en vez de profesor de filosofía, Heine, lo ha dicho de una manera muy graciosa, inventando un cuento. Dice: un día estaba yo al lado del maestro mientras él manipulaba con sus alambiques y sus retortas y yo estaba muy enfadado con él por aquello de que “todo lo real es racional”, porque eso es muy reaccionario, muy conservador, y sirve para perpetuar el estado de cosas existente. Como el estado de cosas existente es real, si como dice la dialéctica de Hegel “todo lo real es racional”, entonces ya basta, ya se puede uno contentar con la racionalidad presente. Entonces el maestro me adivinó el pensamiento y, dice Heine, sonriendo diabólicamente me dijo: “Pero no te das cuenta que la frase puede querer decir también ‘todo lo racional *ha de ser*’”.

Esta ambigüedad, que es lo contrario de todo lo real es racional, este chiste de Heine, esta historia inventada por Heine para explicar las dos caras de la dialéctica hegeliana, nos podría servir de resumen para entrar en el capítulo siguiente en el que querría hablar un poco de la dialéctica en el sentido de Marx.

Nota SLA:

El punto II del esquema de esta conferencia, el momento en el que Sacristán se refirió a la aportación de Lukács, seguía el siguiente desarrollo:

II. El nuevo arranque hegeliano.

1. El tema de la escisión y la exigencia de filosofía.

Merker 36, parafraseando la *Differenz*: Hoy se asiste, sobre todo “en el mundo más sin prejuicios y juvenil” del que son expresión los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, a la manifestación de la exigencia de una filosofía nueva en la cual se repare el “mal trato” que sufre la naturaleza en los sistemas de Kant y Fichte y “la razón se ponga en armonía con la naturaleza, pero siendo tal la armonía que la razón no deba renunciar a sí misma ni convertirse en una imitación insulsa de la naturaleza, sino que, por el contrario, *ella misma se configure como naturaleza por su fuerza interior*” (D. 165).

1.1. La interpretación de Lukács.

1.1.1. Buen descubrimiento de la sensibilidad social de Hegel.

1.1.2. Pero no probado como tesis, sino al contrario.

1.1.3. La alusión de Hegel es al kantismo.

2. Realización de ese conato por Hegel

2.1. Contradicción (mediación) -> positividad especulativa (idealismo)

2.1.1. Así lo entendieron los primeros discípulos

J. K. F. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems* [Comentarios críticos del sistema hegeliano], Königsberg, 1840, 156: “El que Hegel parta del presupuesto de que encontrará de nuevo la razón en la historia se justifica por el hecho de que el espíritu como sujeto de la historia es en sí mismo racional y, por lo tanto, también en la figuración objetiva *que se de a sí mismo* ha de estar contenida la razón”.

2.1.2. Juicio de Merker.

Merker, 85/86: “El motivo por el cual el esquema dialéctico es “muy universal y omnivalente, desprendido en el fondo de los ejemplos singulares y de su terreno genético” (Haering) está dado por el particular planteamiento especulativo que recibe en Hegel el problema de la superación de las oposiciones que es la exigencia de la filosofía”.

2.2. Pero concretismo, “realismo”, cismundaneidad.

3. Balance.

3.1. Su dialéctica, como su conservadurismo, tienen mucho que ver con la general actitud contemplativa y especulativa de su filosofar. Éste es el lado malo de la conmovedora gana de verlo todo y al mismo tiempo. Esa gana es admirable: se compone de modestia, capacidad filosófica de asombro, capacidad de gozar y ausencia de miedo a la muerte, a la naturaleza. Todo lo cual ha compensado el sucio motivo académico de la diferenciación.

3.2. Pero queda en pie el carácter especulativo y salvador (conservador) de su dialéctica, su inseparabilidad del “sistema”, que está hecho con ella. La dialéctica hegeliana es un método *para* resolver en filosofía las contradicciones reales.

3.3. La semejanza con Marx no puede ser sino genética y léxica.

3.3.1. Léxica por proximidad y avatares.

3.3.2. Genética.

3.3.2.1. Ya por la génesis de la hegeliana. Crítica de Merker y justificación de Lukács (parcial).

3.3.2.2. Y por la génesis de la marxiana.

*

8 . Notas de traductor.

A. Particidad

“Parteilichkeit” es el término traducido por “particidad”. Es ya tradición verterlo por “partidismo”, y el peso de ese uso -el deseo de no arriesgarse a confundir al lector con la traducción nueva de una voz que él ya conoce vertida de otro modo- nos impuso en anteriores traducciones de Lukács el término que ahora desechamos. Ya entonces indicamos que “particidad” era traducción más exacta que “partidismo”.

B. Literatur, Belle-tristik.

La distinción entre niveles de producción literaria, cuyas denominaciones alemanas se traducen aquí (con cierta vacilación) por “literatura artística”, “literatura

como arte” o “poesía”, por un lado, y “letras”, “bellas letras” o “mera literatura”, por otro, está muy arraigada en la crítica alemana. La terminología usada por Lukács (contraponiendo “Literatur” a “Belle-tristik”) no es la más corriente en alemán (pues en general es más frecuente encontrar la contraposición “Dichtung” (poesía), “Literatur” (literatura)). Es muy frecuente que la distinción tenga en la crítica alemana una connotación ideológica reaccionaria, que permite negar el carácter de arte, de “poesía”, por ejemplo, a cualquier obra de contenido crítico o, en general, con referencia histórica real.

El fundamento de ese contenido reaccionario es la indeterminación *racional* del criterio que permitiera distinguir entre “Dichtung” y “Literatur”. Lukács se esfuerza en el párrafo siguiente por salvar la aplicación del par de conceptos sin cargarse con ese punto de partida irracionalista.

C. Términos hegeliano-marxistas.

Las traducciones de estos términos técnicos hegelianos y marxianos se han dado ya en otros volúmenes de esta edición de las obras de Lukács. Se reúnen aquí para que el lector controle fácilmente el conjunto: *Entäuserung*: alienación, enajenación; *Entfremdung*: extrañación; *Zurückname*: retroacción; *Vergegenständlichung*: objetificación (“objetivación” queda así libre para usos no técnico-marxianos); *Verdinlichung*: cosificación

Todos los términos aparecen, con distintas frecuencias relativas, en los escritos de Hegel, Feuerbach, Marx y Lukács.

8 A. Nota de *Problemas de la mimesis* (1966) p.186. 8. B. Nota de *Cuestiones liminares de lo estético* (1967) pp. 246-247. 8. C. Nota de *Historia y consciencia de clase*, p. XXV.

9. Arqueros que tienden a un blanco (1971)

Lukács ha muerto mientras trabajaba en una tarea -*La Ontología del ser social*- planeada desde hacía muchos años; y mientras no sólo él, sino también varios de sus discípulos y colaboradores más inmediatos trabajan, en el terreno de la filosofía política, según la tesis que Lukács había enunciado mediados los años sesenta, y en cierto sentido aún antes, a saber: que la recuperación del movimiento obrero revolucionario, del movimiento comunista, exige poner ahora en primer término el motivo de “la reforma del hombre” no la simple transformación económica básica. Cuando hace quince, diez, cinco años uno oía hablar de esos proyectos de un hombre de setenta años quedaba perplejo y hasta un poco divertido. Efectivamente, Lukács ha muerto sin terminar la *Estética*, ni la *Ontología*, ni las *Memorias* que, según frase digna de recuerdo del casi octogenario, pensaba “redactar una vez terminados aquellos trabajos”. Y sólo ha podido contemplar y comentar los primeros tanteos en la tarea antropológica-revolucionaria a que se dedican algunos discípulos suyos. Pero el rasgo es esencial al personaje. Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco. Ha sido una vida planificada y su moral, la moral del plan.

9. “Nota necrológica sobre Lukács”, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 229-231

*

10. Construir, construir.

El realismo permitió a Lukács construir y construir, durante muchos años, donde otros, menos dispuestos a someterse al principio de realidad, tal vez habrían abandonado. Lo inquietante, como suele pasar con los cachazudos cultivadores de la weberiana “ética de la responsabilidad”, es que uno tiene a veces la sensación de que tantas construcciones pesen ya demasiado sobre la Tierra y sobre los que la habitamos.

10. “¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?” (1985), *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, op. cit., p. 178

