

ESTUDIOS

EXISTENCIALISMO Y MARXISMO

I

FÁCIL es advertir en muchos ambientes culturales la tendencia difusa a conciliar las razones del existencialismo con las del marxismo. Diríase que ante la evidente aridez moral y social de las instancias existencialistas (en cuanto implican un sujeto herméticamente cerrado en sí mismo y lo analizan en sus estructuras ontológicas necesarias), se quiere vivificarlas al contacto de otras instancias mejores, más decididamente morales y sociales; que se intenta ensanchar su horizonte con la ayuda de valores merecedores de tal nombre en un marco que sea verdadera y concretamente histórico. Nos encontramos, pues, con ensayos encaminados a dar carácter positivo al existencialismo, al que los intérpretes más perspicaces tachan de negativo en el aspecto moral y social, considerándolo estancado en la estéril y exasperada posición de la singularidad con respecto al otro, a cualquiera otro que no sea indiferente. Correlativamente, no faltan (es preciso añadirlo si queremos agotar en pocos rasgos la situación de nuestro tiempo) tentativas para adaptar al marxismo —siempre más propenso, por su parte, a escurrirse en lo impersonal, a sacrificar en el todo de la organización las inefables razones del individuo— los modos constitutivos e instrumentales de lo singular, al objeto de crear a través de una ontología fundamental una base crítica que pueda sostener el empeño mundano que le es propio.

¿Es esto posible? ¿Es posible una empresa de esta índole, a la

que se han lanzado, en Italia, Abbagnano (1) y Vedaldi (2), Paci (3) y Luporini (4); en Francia, siguiendo a Sartre (5), Simone de Beauvoir (6) y Merleau-Ponty (7), y tantos autores, diversos en sus tendencias y aficiones, de los que algunos se conforman con una renovada instauración positiva del existencialismo mientras otros confían sin ambages en un existencialismo marxista o en un marxismo existencialista? En estos últimos tiempos el húngaro Szilasi ha trabajado, no sin fruto, en lo que atañe a la supuesta posibilidad de extraer de Heidegger categorías esenciales que pudieran fundamentar una interpretación más amplia y adecuada del materialismo histórico, hallando asentimientos en los ambientes más dispares (8). Serias dudas podrían presentarse, y se han presentado efectivamente hace tiempo, antes incluso de que algunos de los citados pensadores hubieran llevado la cuestión al punto en que hoy se halla. Recordemos a Löwith (9), que supo mostrar muy bien el carácter inconciliable de las conclusiones de Kierkegaard y de Marx, por cuanto ambos, derivando de Hegel, representan la disolución de la doctrina hegeliana y proceden por cuenta propia.

Si el gran pensador germano unía en el espíritu absoluto el es-

(1) N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo*, Torino, 1948, y ahora *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, año XXVIII (1949), págs. 307-316, además de sus anteriores escritos.

(2) A. VEDALDI, *Essere gli altri. Discorso sull'esistenzialismo*, Torino, 1948.

(3) E. PACI, *Pensiero, esistenza e valore*, Milán, 1940.

(4) C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Florencia, 1944.

(5) J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, París, 1943; *L'existencialisme est un humanisme*, París, 1946.

(6) Nos referimos a algunos trabajos de la autora en *Les temps modernes* desde 1946.

(7) M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945.

(8) W. SZILASI, *Die Aufgabe einer existentiellen Analyse der materialistischen Dialektik*, en *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, I: «Il materialismo storico», Milán, 1947, págs. 139-144. Además, y en sentido afirmativo, E. GRASCI, *Esistenzialismo e marxismo*, *ibid.*, págs. 319-323. En contra, me parece, A. G. FERRARA, *Inconciliabilità tra marxismo ed esistenzialismo*, *ibid.*, páginas 171-180.

(9) K. LÖWITH, *La conclusione della filosofia classica con Hegel e la sua dissoluzione in Marx e Kierkegaard*, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, año XVI (1935), págs. 343-371. Resume este trabajo lo esencial de un libro importante, publicado también en traducción italiana: *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949. Puntos de vista próximos y matices diferenciales se hallarán en C. FARRO, *Kierkegaard e Marx*, en *Atti...*, *cit.*, págs. 3-16.

piritu subjetivo y el objetivo y conciliaba en la unidad las razones del sujeto y del objeto, Kierkegaard se retrae después en el sujeto y en él se encierra huraño, y Marx, por el contrario, se extiende en el objeto y desarrolla las relaciones exteriores de la existencia. El gran empeño de la conciliación vino, pues, pronto a menos, y se advierten por doquier sus consecuencias. Hegel había tratado de referir el concepto de la filosofía no sólo a la terrenal realidad del Estado, sino directamente a la divina realidad del cristianismo, de manera que su Estado fuese la plenitud ética y la humanidad nuevamente consagrada fuese el reino actuante de lo divino, siendo su filosofía verdaderamente una conclusión. Conciencia de lo real capaz de suscitarlo, esta filosofía era pensada como si estuviera concluida, y, por consiguiente, como absoluta, racional en cuanto tal; como filosofía que reflejaba una realidad perfecta y madura. Aunque precisamente las críticas de Marx y de Kierkegaard están ahí para demostrarnos, según Löwith, la vanidad de la empresa.

¿Cómo pensar que sea efectiva la conciliación de Hegel, observa Marx, si lejos de desenvolverse en la realidad se desenvuelve fuera de ella, siendo así que la realidad que se idealiza no es efectiva y sí meramente pensada? El Estado hegeliano es una esencia intelectual que no es capaz de plasmar en la realidad, la cual, completamente dilacerada, procede entonces por su cuenta. Estima que el dualismo de esencia y existencia, que Marx, hegeliano todavía, quisiera resuelto, no queda superado por el maestro, mostrándonos, por el contrario, irreductible el carácter inconcluso de un mundo con respecto al cual el ideal es impotente. No de otra manera, a su vez, insiste Kierkegaard sobre el valor puramente conceptual de una reducción con respecto a la cual el mundo aún pagano repugna al divino y nos dice que el cristianismo no está sino en algún testimonio raro y no escuchado. Por ello forja Kierkegaard lo «singular», que se sustrae a cualesquiera proceso discursivo y conceptualizador, se perfila en la vida vivida como realmente inefable con todas sus fracturas y contradicciones, con todos sus saltos y sus desventuras. Es el camino hartamente conocido por el que el existencialismo se ha lanzado más tarde, aunque olvidando muchas veces la ocasión y los motivos religiosos de que arrancara.

Sea como fuere, el resultado está claro, en la imposibilidad de una conciliación. Kierkegaard y Marx siguen dos caminos diversos. Procedentes ambos de la común matriz hegeliana, de tal mane-

ra que para quien sepa ver ofrecen algo que les emparenta, un común apego a lo concreto que Hegel auguró sin conseguirlo, se diferencian precisamente cuando se trata de entender este concreto: el uno lo configura como lo existente que vive su irrepetible singularidad, mientras que el otro lo disuelve en las relaciones sociales que precisamente condicionan y expresan lo existente. De ello se desprende —y éste es el punto que ha de ponerse debidamente de manifiesto— que la oposición de sus puntos de vista es irreductible, constituyendo una verdadera y propia fractura de unidad, de la unidad hegeliana, sin que resulte posible soldarla sin salirse de los límites de sus motivos parciales y con arreglo a su lógica propia.

Se comprende, pues, fácilmente por qué el existencialismo había de tropezar pronto con la aversión marxista. Ninguna de las exigencias que el marxismo satisface es satisfecha, en efecto, por el existencialismo. Antes bien, al celebrar el existencialismo al individuo aislado, en relación consigo mismo, en la situación de una vida irracionalmente vivida y de la que indaga —en el subsuelo bien entendido de lo irracional, o por lo menos de lo arracional— estructuras fundamentales y dadas, sigue un camino inverso del que el marxismo considera bueno y provechoso. Si contra Stirner se había levantado la decidida voz de Marx, no puede, hoy, la voz del marxismo más auténtico no protestar contra los hijos rezagados de Kierkegaard, toda vez que lo singular, la singularidad de que tratan, repite la desesperada soledad del *único* stirneriano. Y este desentenderse de todo vínculo, este encerrarse en la propia cáscara para encontrar en ella incógnitas energías de autentificación en la aceptación de una carga, o para abrirse en un salto a nuevos mundos de mística luz, ¿qué es para el marxismo, sino la actitud burguesa que reduce los demás a cosas, los disfruta como mercancías, exaltando luego el propio egoísmo en sublimes tareas? El existencialismo equivaldría «al oscuro ocaso del pensamiento burgués llegado... al ápice de su divorcio de la comunidad». El marxismo condena en él «la conciencia hecha girones del mundo burgués, cuyo filosofar... ha alcanzado hoy la plena conciencia de su antítesis. El existencialismo no sería, pues, otra cosa que el epílogo de una desesperada *menschliche Selbstentfremdung*, una auto-enajenación del hombre consciente de su desesperada inhumanidad».

Estas palabras fueron pronunciadas seriamente por un joven escritor italiano (10), pero vienen hoy reafirmadas en un detenido análisis que un notable pensador húngaro, representante conspicuo del marxismo más ortodoxo, Lukacs (11), intenta hacer del existencialismo, el primero en el cual se plantea el problema del existencialismo desde el punto de vista marxista.

II

Para Lukacs, hay un pensamiento burgués cuya nota característica consiste en estar divorciado de la realidad, en cuanto complejo de las relaciones económicas y sociales, y estar también divorciado —como veremos— de la naturaleza como algo que sirve de supuesto, no sólo al trabajo, sino también al conocimiento del hombre. En este divorcio cada vez más profundo, dicho pensamiento va forjándose mitos y fetiches, y cuanto más se desarrolla y despliega tanto más se alejan éstos de lo concreto, conduciéndonos, por último, a un orden que por ser especulativo no es ciertamente real, sino que, embrujado, rehuye lo real.

Ha habido una época en que el pensamiento burgués celebró triunfos dando unidad y luz al mundo, una época en que coordinó las ciencias extraídas de su seno; en aquel entonces la burguesía cumplió realmente su misión histórica. Pero una vez que la burguesía, después de 1848, dejó de ser la clase dirigente, una vez que ha concluido su misión histórica, sólo le ha quedado al pensamiento burgués una función negativa y de delimitación, encaminada a evitar que las ciencias no rebasen sus confines y que nadie se atreva a extraer de las ciencias económicas y sociales ciertas conclusiones susceptibles de desacreditar el régimen. Del idealismo objetivo se pasó al idealismo subjetivo, pero éste, si bien se mira, nos presenta el primer engaño abominable: afirma construir la realidad sobre los principios que detenta, siendo así que

(10) A. MASSOLO, *Esistenzialismo e borghesismo*, separ. de la revista *Società*, V (1945), núm. 3.

(11) G. LUKACS, *Existenzialisme ou marxisme?* París, 1948. [Sobre este libro véase la nota bibliográfica publicada en esta REVISTA, vol. XXVI, número 46 (julio-agosto 1949), págs. 299-301.]

no se sale de su plano subjetivista y pone a un lado la realidad objetiva, el mundo concreto de las humanas relaciones.

Cuando el pensamiento, como se ha dicho, no se resuelve en una crítica gnoseológica de la ciencia, el intuicionismo fenomenológico y la descriptiva existencialista hacen el engaño más profundo. Porque si ya el fracaso del idealismo en sus formas más afinadas debiera prevenirnos de que es vano tratar de edificar con un método exclusivamente subjetivo y sin un empeño objetivo que nos induzca al debido respeto de la realidad, la fenomenología—observa polémicamente Lukacs— ha considerado que la culpa era del instrumento, inadecuado, y no del método como tal; que la insuficiencia de los resultados procedía de nuestros medios racionales falibles, no de la entrega al subjetivismo; que, en consecuencia, bastaba sustituir la consumida razón por la lozana intuición para que se nos abriera sin más la realidad superior y se nos transparentasen en ella nuevas dimensiones y nuevas perspectivas. Pero esto también ha de considerarse un engaño, un nuevo engaño; la realidad verdadera, la realidad económica y positiva, viene puesta entre paréntesis, sin que la realidad superior, nuevo mundo abierto al espíritu vigilante e intuitivo, aparezca fuera de la privilegiada ilusión. Nunca fué una creación de mitos más engañosa; nunca una mixtificación estuvo mejor envuelta en bellas palabras; la intuición tendría, pues, un poder relevante, alcanzando intencionalmente las esencias de las cosas o de las relaciones, ¡de aquellas cosas o relaciones que, entretanto, se descuidan de la manera más desenvuelta!

El existencialismo, según Lukacs, no es más que el grado extremo de la perversión del pensamiento burgués en su creciente divorcio de la realidad. Si la fenomenología podía llenar su fantástico paraíso con esencias sociales para deleitarse en ellas, aun a riesgo de trocarlas por los datos sociales reales, insuprimibles aunque silenciados, aquí no hay ni siquiera la esencia, sino que, reduciéndose la esencia a la existencia, lo existente, el yo que existe, celebra él mismo sus estructuras fundamentales y lo define todo en términos de inmediata experiencia, de vida vivida, sin que un empalme efectivo con los demás lo ensanche hasta abrazar un mundo efectivo, las relaciones económicas y sociales.

Lukacs relaciona el existencialismo con la fenomenología. El existencialismo, según él, nace de la fenomenología. Heidegger es

el continuador de Husserl. En Italia, Stefanini (12) ha pretendido también reunir ambos movimientos bajo un denominador común mínimo, por cuanto uno y otro, al abandonar el plano racional, han vuelto a poner a la filosofía en contacto con lo inmediato. Ahora bien, se pasa por alto que, mientras la fenomenología cree encontrar en lo inmediato un camino nuevo de aprehensión que merece confianza, y en la intuición halla acceso al conocimiento más iluminador, abriéndose de par en par a realidades superiores antes desconocidas, el existencialismo, en cambio, se enreda en lo inmediato y, consciente de permanecer en él, se limita a aceptarlo y aclararlo; deshumanizado, no cree que más allá de la existencia en la situación que nos es dada y en los datos necesarios haya algo que valga, no quedándole sino aceptar de la existencia el peso y profundizar su significado de nulidad. Únicamente ciertas formas de existencialismo que ven en la existencia, no sólo el acto de quien se refiere a sí mismo, sino también el referirse a otros o a Dios, encuentran de nuevo el arrojo fenomenológico y de nuevo creen en la intuición mística; pero tal existencialismo «espúreo» es muy distinto del «genuino», en el cual la mundanidad desesperada excluye, a nuestro juicio, el sentido religioso.

Sea como fuere, mundano y desesperado o religioso e invocador, vinculado a la descriptiva o abierto a la mística, el existencialismo amputa también —y ésta es una y otra vez la crítica de Lukacs— la realidad, cuando la realidad, para él, y nos referimos a Heidegger, es la de lo existente *hic et nunc*. Hemos proclamado otras veces la asocialidad de esta posición, su incapacidad para acometer cualquier problema social y para encaminar una búsqueda que pueda llamarse moral y política, para no poder coincidir con esta crítica del escritor marxista.

III

La crítica de Lukacs se resume en dos puntos: el existencialismo no es capaz de comprender la socialidad humana, y por eso mismo se le escapa el problema de la libertad entendida posi-

(12) L. STEFANINI, *Il dramma filosofico della Germania*, 2.ª ed. del vol. *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padua, 1948.

tiva y concretamente. Aunque discrepemos de las premisas de Lukacs, coincidimos aquí con su diagnóstico. El yo fetichizado pierde toda sustancia; se empobrece; en rigor, es inútil analizarlo, pues al final no se encuentra nada; antes bien, el límite de la nada que se encuentra, la nada que anula, viene a demostrarnos el abismo en el que se precipita. Otro es el camino por el cual el yo adquiere carne y hueso, pero es precisamente el opuesto del que toma el existencialismo: el camino de la socialidad, ya que sólo socialmente se define, enriquece y progresa el hombre como tal.

Y en ello insiste Lukacs: «El hombre que vive en un mundo fetichizado ignora que la riqueza, el valor y el contenido verdadero de su existencia se descubren en ramificaciones innumerables, profundas y conscientes, que lo atan a la existencia de sus semejantes y a la de la sociedad. El individuo aislado y egocéntrico que sólo vive para sí, vive en un mundo empobrecido: cuanto más le pertenezcan de manera exclusivamente interior sus experiencias, tanto más corren el riesgo de perder todo contenido y de perderse en la nada.» El existencialismo, en suma, es la pérdida de sustancia más grave que el yo fetichizado haya podido sufrir, así como en el «carnaval permanente de la interioridad fetichizada» naufraga el espíritu burgués (13), cuyas etapas sin gloria hemos descrito.

No sólo al final, como se ha dicho, se encuentra la nada; no hay proceso de libertad que pueda siquiera iniciarse. Los intelectuales, cuya existencia individual carece de toda perspectiva, ven la situación del siguiente modo, en el sentido de que la nada incluye o concluye su existencia. «La nada —explica Lukacs— es un mito, el mito de la sociedad capitalista condenada a muerte por la historia» (14). La asocialidad y la nada en el yo fetichizado: he aquí el existencialismo. Heidegger, para Lukacs, es el documento revelador de una época en que el yo, habiendo abdicado del mundo de las relaciones reales, habiéndose encerrado en sí mismo de la manera más egoísta, ha caído en profunda desesperación: tiene ante sí la nada, y sólo la nada. Ni Jaspers ni Sartre modifican sustancialmente este esquema; lo atenúan tan sólo en compromisos evasivos, sin eliminarlo: el uno busca raras comuniones con

(13) LUKACS, op. cit., pág. 89 y sig.

(14) Ibid., pág. 96.

espíritus de excepción, pero sigue ignorando a la sociedad; el otro afirma que busca a los demás, pero la lógica del egoísmo reaparece una y otra vez, limitando sus conatos.

En suma, todo principio moral está excluido desde un principio de la perspectiva existencialista. Lukacs confirma cuanto resulta de nuestros anteriores estudios. La libertad es palabra que resuena muchas veces en boca de Heidegger, y que de buena gana repiten Jaspers y Sartre; ahora bien, la libertad existencialista no es la libertad orgánica de quien, en un mundo preciso y diferenciado, se sirva de otros como él para los fines de la vida; de quien cuente con los otros en relaciones económicas y jurídicas; de quien cumpla su cometido en interacciones morales, elevándose a la visión universal del todo; y suele ser, en cambio, libertad del yo fetichizado, de quien es arrojado al mundo, siendo en definitiva la libertad, fatalidad o necesidad de la existencia. Que sea tal cosa lo pone de relieve la ilusoria elección de que, siguiendo a Heidegger, hablan todos los existencialistas, y por la cual, eligiendo el hombre, el individuo, sólo se elige a sí mismo, en la situación que le es dada, siendo la libertad libertad de elegir precisamente tal situación en la necesidad que la impone.

Entonces, ¿cómo salir de esta clausura? ¿Cómo pasar de lo singular a los otros? En ello estriba toda la dificultad del problema de la libertad que se conecta al problema social, si la libertad es verdaderamente constitutiva y no ilusoria, libertad concreta del hombre social y no libertad del hombre aislado. Precisamente por ser asocial el existencialismo ignora la libertad, aunque hable de ella. La elección de que habla es elección de la necesidad que nos define en la situación, no elección en la libertad que nos dé acceso a los caminos de la vida. Según Lukacs, Sartre se da cuenta de las dificultades, pero sólo contradictoriamente; él, que había proclamado la absoluta necesidad de la elección, proclama luego que, queriéndose la propia libertad, se está obligado a querer la de los demás, y añade, a la manera de Kant, que el hombre es fin para sí mismo. Sin fundar la propia libertad, ¿cómo llegar hasta la de los demás?

Es preciso decidirse. Absoluta necesidad de la elección, o elección de la libertad de los demás resultante de la elección de la nuestra en una elección que sea verdaderamente tal. Ahora bien, si éste es el dilema que se propone a quien conozca la problemática

existencialista, con Sartre, en la medida en que corrige a Heidegger, hay que preguntarse si no incurre más bien en la indiferencia: ¿escogemos nosotros en una situación que nos es dada, siendo la elección necesitada como la situación necesaria, o por el contrario, bajo el influjo de un estímulo del momento, esto o aquello indiferente? Entonces el existencialismo que es inmotivación concluye del modo más fácil, disolviendo en las arenas móviles la aparente coherencia verbal de las construcciones.

IV

El diagnóstico de Lukacs es exacto. Entre el existencialismo y el marxismo hay una antítesis. La ontología existencialista interpreta la esencia del hombre y los ingredientes fundamentales de la realidad humana —libertad, situación, ser-con, ser-en-el-mundo, etcétera— como categorías suprahistóricas más allá de toda evidencia social. Las categorías económicas peculiares a cada época no pueden figurar en tal método sino a título accidental, surgiendo en el seno de las relaciones ontológicas supratemporales como variaciones o modificaciones sociales, histórico-individuales, de una esencia constante y extratemporal (15). Y es precisamente por ésta su incapacidad para aprehender lo histórico, por esta su necesidad de encerrarse en lo suprahistórico, que el existencialismo se revela ilusionista, una de las muchas filosofías del ilusionismo de las que se ha hablado. Ahora bien, entre las filosofías que crean mitos, ésta es la más deficiente y pobre; la antítesis, según Lukacs, del marxismo; asocial y amoral, carente de todo sentido de concreta y genuina libertad.

Nuestra disconformidad con Lukacs empieza cuando, habiendo

(15) Quisiéramos añadir, si no fuese de mal gusto recurrir a una premisa marxista contra otros marxistas, que precisamente la crítica radical de LUKACS excluye toda ulterior investigación para esclarecer cuál de las categorías ontológicas es capaz de fundar la socialidad con los actos sociales concretos del hombre. El recurso a Heidegger, como hace SZILASI, no me parece aceptable, ya por la sencilla razón de que Heidegger ignora lo social, sin haberse preocupado nunca de fundamentarlo y darle un estatuto ontológico. A lo sumo se trata de intentos sobre una vía ecléctica y conciliadora que repugna tanto al espíritu del marxismo como al del pensador alemán.

opuesto al existencialismo el marxismo, atribuye a éste virtudes maravillosas que no tiene aquél. Según su definición, el marxismo es la filosofía para la cual las categorías económicas constituyen formas verdaderas y propias de la existencia, determinaciones verdaderas y propias del ser; siendo el hombre un ser que se transforma al transformarse las condiciones económicas, aun dentro de una continuidad histórica. Esto es todo, y es muy poco, demasiado poco. Ya se nos podrá decir luego que el hombre se ha creado a sí mismo mediante el trabajo, que el trabajo lo ha transformado de bestia primitiva en hombre civil. Surge un círculo vicioso: las condiciones económicas constituyen al hombre, el hombre, a su vez, actúa sobre las condiciones económicas, y se nos pregunta si lo primero es el hombre con su trabajo o son las condiciones económicas sobre las cuales se hace posible el ulterior trabajo. Esta es, si bien se mira, la interrogante de la cual ha arrancado, en el ámbito del hegelianismo, el dualismo de existencialismo y marxismo. Ontológicamente, ¿es lo primero, lo singular, que descubre su mundo aunque esté por él afectado o lo condicione; o es lo primero, por el contrario, el complejo de las relaciones económicas y sociales en cuya necesidad se engendra el hombre, en cuya continuidad histórica es mutable el hombre con la mutación de las relaciones mismas?

En torno a estos puntos se ha afanado el marxismo por evitar una conclusión determinista. Desde las enunciaciones originarias, de signo determinista —las relaciones económicas que engendran las estructuras jurídicas y políticas y, asimismo, las modalidades supremas de la actividad—, se ha pasado a otras, más afinadamente críticas, cuando no idealistas, de un Labriola y un Gramsci, al historicismo muy perspicaz, aunque relativista, de un Banfi, tendentes todas ellas a salvar de una u otra manera la iniciativa humana. Sabemos bien cómo el recurso al *deus ex machina* del vertimiento de la práctica cree resolver la antinomia: en cierto punto de la naturaleza se engendra el hombre a partir de las condiciones económicas; éste, libre en la libertad del trabajo, re-crea las condiciones económicas, se convierte de actuado en actor, de determinado en determinante. Mas ¿cómo pasar por alto las graves dificultades del tránsito? Lukacs cree poder confiar en el materialismo dialéctico de Lenin. Precisamente porque el idealismo contemporáneo es incapaz de asimilar los hechos nuevos dados a conocer por

la evolución de la ciencia —y los hechos nuevos son una realidad objetiva que en vano puede ponerse entre paréntesis; son aquella objetiva realidad con la que hay que entenderse—, no hay más que seguir el camino leninista. Para el materialismo dialéctico, la existencia de la realidad es absoluta, siendo absoluta la verdad como proceso nuestro hacia ella; únicamente los límites de la aproximación están históricamente determinados. Para Lukacs, secuaz de Lenin, hay un mundo exterior que es todo mutación; el pensamiento, la reflexión, trata de reproducirlo y de adecuarlo, y sólo puede reproducirlo y adecuarlo a condición de ser dialéctico. Lo que ocurre es que entre los dos términos de la aludida movilidad no hay nunca coincidencia: nuestros conocimientos no son sino aproximaciones de la plenitud de la realidad, y por eso nos parecen relativos. Sólo en la medida en que representan una efectiva aproximación de la realidad objetiva, que también en su mutabilidad existe independientemente de nuestra conciencia, son absolutos, resultando su carácter absoluto, como se ha dicho, de la correspondencia objetiva a un término no ilusorio.

Esta teoría del materialismo dialéctico pretende ser además la máxima escuela de acción práctica, por cuanto el estudio profundo del mundo real es una incitación a una actividad práctica cada vez más segura y resuelta. Sólo Lenin, que en esto sigue a Hegel, puede explicar, según Lukacs, cómo la actividad esencial del hombre, el trabajo productivo, o sea la utilización de los instrumentos de trabajo, se engendra propiamente a través de la conquista progresiva de la naturaleza en las formas abstractas del pensamiento. La interacción que une el mundo exterior al hombre actuante no se desenvuelve directamente, sino por conducto de innumerables elementos mediadores que constituyen el pensamiento y el conocimiento.

¿Hemos así superado realmente las dificultades, o permanecen éstas, más bien? Hay una interacción entre la naturaleza objetiva que deviene y el hombre, que en el acto que la piensa, en formas cada vez más adecuadas, se induce a buscar su efectivo dominio en el trabajo; ahora bien, el término interacción, y en la interacción el límite de la aproximación, viene a señalar que algo nos es dado, con respecto a lo cual el sujeto está de hecho subordinado. Por consiguiente, su creatividad se afirma más que se justifica: el trabajo, resultado de un conocimiento aproximativo,

no es verdaderamente creador, se reduce a imprimir formas secundarias a un *quid* que deviene, a un devenir de la materia plenamente autónomo y propio.

Y este sujeto, por otra parte, del que aquí se habla en singular, pero que en concreto está en plural, ¿qué autonomía tiene en el plano de un trabajo solidario? Aun en los términos de una dependencia de la naturaleza sobre la que sólo subsidiariamente reapera, ¿tiene dignidad ontológica o, por estar ya afectado por la naturaleza, lo está también por los otros que con él conviven, por los demás sujetos? Para ser realista, Lukacs ha empobrecido al hombre; ha creído defenderlo contra los ilusionismos idealistas y fenomenológicos, contra las esterilidades existencialistas, pero en definitiva se encuentra ante todos los límites de una materia que le es dada, limitándose a un conocimiento que es aproximación, a un trabajo que no es toma de posesión, sino contacto subordinado a través de motivos muy provisionales. La interacción de que se ha hablado no debe engañarnos. Ni la intervención de los otros le libera, ya que, si bien copresentes, los otros le afectan como la naturaleza misma y remachan la cadena de su dependencia, señalándole límites tales que bien puede decirse tan esclavo de la sociedad como de la naturaleza.

Pueden así explicarse ciertas frases en las que Lukacs incurre en contradicción, a pesar de su agudeza. «En el curso objetivo de la historia —dice—, urge igualmente comprender la objetividad del caso y su relación interactiva concreta y dialéctica con la necesidad» (16). Sólo en tal marco se explica la acción humana, reflejo de una realidad que le es dada, de una realidad plenamente objetiva. Incluso cuando del plano individual se sube al social, no se hace otra cosa que remachar la dependencia, puesto que la conciencia y el pensamiento son meros consiguientes, meros derivados de los que hay que tomar nota. Y entonces, si admitimos que «la existencia social del individuo desempeña un papel decisivo», y precisamente en el sentido usual de que las relaciones sociales nos determinan, si reconocemos que «las opiniones de los hombres no son sino reflejos de la realidad objetiva», ¿cómo no llegar a acoger «esta verdad que sea precisamente el reflejo de la realidad objetiva en la conciencia humana, que guía la evolución»

(16) LUKACS, op. cit., pág. 214 y sig.

individual»? (17). Que luego esta verdad, que en definitiva niega toda dignidad ontológica al individuo, al yo que es persona, puesto bajo la dependencia de la naturaleza y de la sociedad, pueda «asimilarse», como quisiera Lukacs y como niega el pensamiento llamado burgués, es algo que dejo para otra ocasión.

V

Hemos concluido nuestras observaciones sobre un libro cuya importancia no queremos desconocer. Por ser el existencialismo y el marxismo dos ingredientes de la especulación contemporánea, y por haberse buscado una conciliación entre ellos, ahora ya sabemos que entre ellos sólo es común el punto de partida; que, siguiendo caminos harto diversos, se alejan entre sí en los puntos de llegada. Podríamos decir que se refutan recíprocamente: lo singular, que Kierkegaard ha vivido en su arracional punto espermático de la vida moral y religiosa, critica el cometido de una socialidad que parece *a priori* se afecta y constituye a los individuos; la sociedad, de la que Marx ha exaltado las funciones, en cuanto que en sus relaciones económicas en la continuidad del devenir abarca los destinos humanos, rechaza la negación de un aislamiento que se revela falta de capacidad constructiva y esteriliza la vida en el acto en que presume potenciarla.

En la superación del dualismo es preciso restablecer una superior unidad, después de haber comprendido los serios motivos por los cuales la unidad adquirida con Hegel se había luego perdido. Porque en el fondo lo que en el gran pensador germano había conducido a la ruptura había sido la abstracción (aquella unidad era todavía formal, pensada y promovida, no verdaderamente actualizada; la racionalidad sólo adhería a la realidad en el pensamiento, procediendo el Estado incumplido y dilacerado por su cuenta, siendo la vida humana teatro de un efectivo paganismo en el acto en que se llamaba cristiana), es preciso trabajar en el sentido de lo concreto y de lo histórico. Es aquí, fuera de todo naturalismo objetivista o de toda providencialidad no demostrada; en el corazón vivo y vibrante de la individualización, no obstante todas las per-

(17) LUKACS, op. cit., pág. 221 y sig.

turbaciones irracionalistas y vitalistas que de repente interfieren, donde debe hallarse el superior dominio de la ley moral y social. Entonces nos daremos cuenta de que moral y sociedad no son relaciones corpóreas preconstituídas al individuo, con las cuales éste deba enfrentarse para cumplirlas, sino el acto más íntimo y libre de su encendida y dialéctica espiritualidad, que las asume porque las crea y las crea para ir reflejando su operar.

El pensamiento italiano más reciente ha dicho sobre el particular palabras no olvidables en la fe más segura en la espiritualidad (18). Tampoco el peligro de que la plena racionalización de lo real haga al hecho de por sí racional y mate el verídico sentido de lo racional puede obviarse mientras se considere a lo racional como inmanente a los procesos de lo real, pero no reductible a éste, valor verdadero y superador. Pero entonces el yo, que celebra a Dios en la historia, al valor en el devenir de los valores, tiene una dignidad ontológica innegable, siendo la moralidad su ley, y la sociedad, el escenario temporal de su itinerario mundano. Cómo prescindir de ello no sabríamos decirlo, ya en el orden sociológico, ya en el moral, quedándonos verdaderamente insatisfechos con las reducciones en las que temerariamente incurre Lukacs. Y aquí es donde dejamos atrás cualquier marxismo.

FELICE BATTAGLIA

(18) Véase, por ejemplo, G. GENTILE, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Florencia, 1946; pero por lo que aquí se dice, nuestro libro *Il valore nella storia*, Bolonia, 1948.

