

M

AX WEBER Y EL JOVEN LUKÁCS

La ética de la responsabilidad o la de los fines últimos

Enrique Guerra Manzo*

El momento en que Max Weber (1864-1920) alcanzó su plena madurez intelectual coincidió con el estallido de la primera gran crisis que sufrió en este siglo el orden social y político del universo Occidental: el comienzo de la Primera Guerra Mundial. Asimismo, para György Lukács (1885-1971) éste era un momento de intensa formación intelectual a la que sin duda contribuiría Weber. Así, dos hombres pertenecientes a generaciones distintas se enfrentaban a una época de profundas transformaciones sociales y culturales. Tanto el diagnóstico como la respuesta que ambos darían a la crisis de su tiempo fueron diferentes debido, en gran medida, desde nuestro punto de vista, a la elección entre una ética de la responsabilidad y una de los fines últimos.

Weber desde su juventud rechazó todos los absolutismos éticos. En una carta a su madre había escrito:

*Investigador del Departamento de Política y Cultura. UAM-Xochimilco.

El asunto no me parece tan desesperado si no pregunta uno demasiado exclusivamente: ¿Quién tiene moralmente razón y quién no la tiene? Sino que más bien pregunta uno: "Dado el conflicto existente ¿Cómo puedo resolverlo con el menor daño interno y externo para los que están implicados?"¹

De ese modo, Weber abrazaba una conducta de la responsabilidad y comprendió que el defensor de una ética de los fines últimos no puede afrontar la "irracionalidad ética del mundo". Lukács era consciente, en parte gracias a Weber, de los peligros que implicaba elegir una ética de los fines últimos y abogaba en 1918 por una ética de la responsabilidad, pues consideraba que la mejor parte de "la sabiduría es uso exclusivamente de medios morales para conseguir fines morales". Sin embargo, ese mismo año repentinamente da el salto y se adhiere a la causa del bolchevismo.

El argumento principal de este breve ensayo es que Weber era más consciente que Lukács de la complejidad e ineludibilidad de la racionalización del mundo moderno y descubrió una forma práctica para enfrentarlo: el rechazo a una sola forma de racionalidad a la que tengan que ajustarse todas las esferas vitales, todas las formas de pensar, y todas las posiciones políticas como fundamento para la tolerancia y la ética de la responsabilidad. En cambio, Lukács —como muchos jóvenes de su época que se dejaron llevar por la fe en el credo *quia absurdum est*—, al apostar a una solución utópica para poder realizar el sueño del "hombre completo", sufriría las peligrosas consecuencias de abrazar una ética de los fines últimos tal como Weber se lo había advertido.

Hoy asistimos, como Weber y Lukács en su momento, a profundas transformaciones sociales y culturales. Retrotraer la forma en que aquéllos asumieron los desafíos de su tiempo quizá nos ayude a comprender mejor los del nuestro.

Particularmente nos interesa analizar la forma en que Weber observó la conversión de Lukács al marxismo. Para ello, exploraremos los cambios en el pensamiento de Weber hasta su encuentro de Heidelberg con el segundo en 1912; así como la forma en que interpretaba la obra de Marx y al movimiento socialista. Posteriormente, examinaremos las relaciones de Weber con Lukács y la conversión de éste al marxismo.

Max Weber: la ética de la responsabilidad

En la década de 1890 Weber evolucionó hacia un nacionalismo radical. Según Mitzman, ello se debió a una postura intelectual y psicológica precisa. El código que Weber trataba de infundir en la Alemania de fin de siglo era básicamente el de un egoísmo puritano, el legado de una madre calvinista que Weber incorporó a su vida diaria en aquellos años. Este puritanismo influyó fuertemente en las relaciones con su padre y fue el trasfondo de su colapso tras la muerte de éste en 1897. Pero, con este suceso, como el mismo Weber lo reconoció, vino la liberación de la "mano helada" de la constante exigencia de trabajo que él mismo se imponía. Y en los años de su convalecencia, después de 1902, empleó gran parte de su pensamiento en desentrañar las relaciones entre la teología calvinista

¹Citado en Daniel Bell, "El Gran Inquisidor y Lukács", en *Vuelta* núm. 57, agosto 1981, p. 6.

y aquel impulso ascético de trabajar incesantemente que él consideraba fundamento del espíritu del capitalismo.²

Sin embargo, al irse recuperando de su prolongada y penosa experiencia, Weber era en muchos aspectos un hombre diferente. En la década de 1890, mediante la fusión de espíritus tan dispares como el del nacionalismo liberal y el del nacionalismo jacobino, esperaba encontrar una nueva fuente de vitalidad política que reemplazase el orden decadente del feudalismo prusiano. Una dirección agresiva de *Realpolitik* global, pensaba, podría inspirar a los plebeyos el mismo sentido de responsabilidad política que había animado anteriormente a los *Yunkers*. Esta idea desaparece de los escritos políticos de Weber a partir de 1900. Desde los estudios de la *ética protestante y el espíritu del capitalismo* hasta las conferencias de Munich en 1919, sobre la ciencia y la política como vocación, la amenaza de una decadencia inevitable empaña los horizontes de Weber. A excepción de un breve período después del estallido de la Primera Guerra Mundial, deja de considerar al pueblo alemán capaz de ser movido por el "aliento de la poderosa pasión nacional" semejante a la que había inspirado a la Convención Jacobina. Considera que el *leit motiv* de la historia de Occidente ha pasado del progreso, a través de la autoliberación; a la esclavitud por medio de la racionalización.³

Según Weber, lo que ha ocurrido con la idea de ascetismo es una cosificación: un valor desarrollado por los hombres expresamente para satisfacer una necesidad psicológica les lleva, sin saberlo, a crear nuevas instituciones que imponen entonces el valor a sus sucesores. Parafraseando a Baxter, señala que la inquietud por la riqueza debe descansar sobre los hombros del santo como una "carga ligera que pueda ser arrojada a un lado en cualquier momento". Pero el destino ha querido que la capa se convirtiera en una coraza como el acero (una especie de jaula de hierro para el hombre).⁴ Así, la enfermedad de la sociedad moderna

²Según Arthur Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid Alianza Editorial, 1976, Weber fue influenciado toda su vida por la filosofía moral de William Ellery Channing. Marianne Weber describe su doctrina: "Captamos a Dios no en el emocionalismo estático, sino en el cumplimiento de los deberes más simples. 'Sacrificar un deseo a la voluntad de Dios es más importante que todos los arrobamientos'. El mayor bien es la energía moral de una santa resolución, la libertad espiritual. Su esencia es: dominar los sentidos, dominar la materia, el temor, las costumbres, independientemente de toda autoridad: 'yo llamo libre al alma que protege vigilantemente su propia libertad e independencia, que se defiende de la inmersión en otras... que considera más importante el poder sobre sí mismo que el poder sobre el mundo...' ", pp. 38-39.

³*Ibid.*, p. 153; Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1953, p. 102; Reinhard Bendix, *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pp. 22-23 y 26-28. Debemos advertir, de acuerdo con Habermas, que si bien Weber dejó su obra en estado fragmentario, ésta puede reconstruirse utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización —a la cual nos adherimos. Esta perspectiva interpretativa que ya dominó en las discusiones de "carácter predominantemente filosófico de los años veinte, pero que después quedó desplazada por una perspectiva estrictamente sociológica centrada en torno a *Economía y sociedad* ha vuelto a imponerse en los estudios recientes sobre Weber". Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 197-98 y 209-212.

⁴Cfr. Mitzman, *op. cit.*, p. 157. Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1977, p. 220. Así, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se concluye: "El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de

evolucionó, para Weber, desde la insensatez de la idea de la riqueza por la riqueza, a la del poder por el poder.⁵

No obstante, como afirma Gil Villegas, no debe caerse en el error de muchos intérpretes de la obra de Weber (como Carl Schmitt) de incorporar todos los sentidos de racionalidad weberiana en el criterio de racionalidad formal-instrumental y atribuirle una superioridad frente a otros tipos de racionalidad. Pues Weber afirmó repetidas veces que el tipo de racionalidad formal-instrumental es el más adecuado para el desarrollo del capitalismo moderno, así "como del socialismo burocrático", pero esto no implica que le haya atribuido una superioridad inmanente frente a otros aspectos vitales y otras formas de racionalidad.⁶

A través del gran interés de Weber por el círculo del poeta Stefan George, y por la cultura rusa (influenciado en gran parte, como veremos más adelante, por Lukács), y de la fraternidad que sentía de un modo personal con los marginados y los perseguidos, Weber expresa un desafío desesperanzado pero constante hacia ciertos poderes cuya ineludibilidad objetiva no puede negar.⁷

Así, dentro de ese cosmos de pesadilla, compuesto por burócratas estériles y almas desilusionadas "divididas", Weber dotaba a la "fuerza emocional" del carisma con la potencialidad de proporcionar una ocasional restauración de vitalidad. El control responsable sobre este cosmos de poder ciego era posible si se contaba con la existencia de un parlamento y el gobierno de un líder personal. Así, aun en el desierto espiritual de la modernidad se podía concebir una vida plena de significado mediante una transposición de la ética del amor del misticismo carismático a las relaciones personales. En ambos casos, la fuerza del carisma prometía un significado intrínseco a vidas que, de otra manera, existirían sólo como medios para fines desconocidos e incognoscibles.⁸

Pero la mejor forma de comprender la actitud de Weber frente a la ineludibilidad de la burocratización es por medio de su axiología pluralista, un politeísmo de valores. Para Weber la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino una eterna lucha entre dioses.

espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos... y la idea del 'deber profesional' ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas". Citado por A. Giddens, p. 222.

⁵A. Mitzman, *op. cit.*, pp. 160-161; R. Bendix, "Max Weber y la sociología contemporánea" en Tlacott Parsons, *et. al.: Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 43-44; J. Habermas, *op. cit.*, tomo I, pp. 214-16 y para un tratamiento crítico de la forma en que Weber interpreta el proceso de racionalización, véase el segundo tomo, pp. 429-34.

⁶Francisco Gil Villegas, "Democracia y Dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt", *Foro Internacional* núm. 1, vol. XXX, El Colegio de México, jul-sep. 1981, p. 132.

⁷A. Mitzman, *op. cit.*, p. 163; R. Aron, *op. cit.*, pp. 82 y 120; R. Bendix, *La razón fortificada. Ensayos sobre el conocimiento social*, México, FCE, 1975, pp. 73, 122, 137-38.

⁸A. Mitzman, *op. cit.*, p. 172. En opinión de Raymond Aron, *op. cit.*, p. 120, "contra tal racionalización de la existencia, Weber sólo hallaba salvación en la total libertad irracional que él reivindicaba, libertad cuyo desarrollo no se efectuaba a expensas de las esferas legítimamente racionalizadas... La libertad que Weber reivindicaba debía ejercitarse primeramente en el seno de la vida política contra la cristalización burocrática; en el seno de la vida moral después, por medio de la discusión en los casos de conflicto entre las diversas esferas racionalizadas; finalmente por la elección de los valores supremos". También véase, R. Bendix, *La razón fortificada...*, pp. 179-80.

... O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro...⁹

De acuerdo con Mitzman, estos dioses no son infinitos, ni representan el simple capricho de los que creen en ellos. Básicamente, son sólo cuatro: el dios de Lutero –tradicionalismo burocrático–; el dios de Calvino –racionalización ascética–, el dios de Tolstoi –inmanencia mística– y el dios de Nietzsche y George –esteticismo aristocrático y heroísmo mundano. Weber incita, en un primer momento (en la mayor parte de sus discusiones sobre política alemana) a la racionalización ascética en contra del tradicionalismo burocrático. Pero desde el momento en que el mundo creado por la racionalización ascética le parece ausente de significado, tiende a aglutinar los dioses de Calvino y de Lutero y lucha contra ambos desde los campos de la inmanencia mística y de la virtud aristocrática.¹⁰

Así pues, frente a los peligrosos deslices decisionistas Weber se ve protegido por su pluralismo axiológico y su inclinación a la ética de la responsabilidad que, a su vez, derivan de su pluralizada noción de racionalidad.¹¹ Ésta será la forma en que Weber responderá a la juventud que abraza las llamas del milenarismo o la ética de los fines últimos, como fue el caso –quizá el que más lo angustió– de Lukács.

Weber y Marx

Aquí nos proponemos destacar algunas diferencias entre Marx y Weber con la finalidad de comprender mejor los motivos por los cuales a Weber le pareció un error la conversión de Lukács al marxismo, pues si bien reconoció la gran importancia de Marx nunca dejó de señalar sus profundos desacuerdos con éste. En efecto, al final de su vida Weber reconoció la gran importancia que tuvieron para él y su época Marx y Nietzsche, cuando dijo:

Se puede calibrar la honradez de un intelectual contemporáneo, y en especial de un filósofo por su postura respecto a Nietzsche y Marx... Nuestro mundo intelectual ha sido modelado en su mayor parte por Marx y Nietzsche.¹²

Weber reconoce que Marx había hecho aportaciones fundamentales al análisis histórico y sociológico. Pero, según Weber, sus concepciones evolutivas no pueden considerarse más que como fuentes de penetración en la realidad, o a lo sumo como conceptos típicos ideales, que pueden aplicarse para iluminar ilaciones históricas concretas. A los ojos de Weber, la atribución por parte de Marx de una "dirección" racional global al curso de la historia es, dentro de los límites del sistema que adopta éste, "tan ilegítima como la que implica la filosofía hegeliana que contribuyó a darle origen".¹³

⁹Max Weber, *El político y el científico*, México, Alianza Editorial, 1989, pp. 223-24.

¹⁰A. Mitzman, *op. cit.*, p. 173.

¹¹F. Gil Villegas, *op. cit.*, p. 133.

¹²Citado por A. Mitzman, *op. cit.*, p. 166.

¹³Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 315. Si bien la obra de Weber se desarrolla en gran parte en forma independiente del pensamiento marxiano, no dejó de estar influenciado por éste. Por ello, no es casual que entable una discusión en diferentes ámbitos con Marx.

De este modo, en oposición a la noción marxista de que las ideas son meras superestructuras que reflejan una base de intereses materiales, Weber propone en *La ética protestante* "una contribución al conocimiento del modo en que las ideas llegan a ser fuerzas efectivas en la historia". Según Mitzman, esto no significa que Weber sea insensible a la capacidad del capitalismo moderno de rehacer el mundo. "Pero seguramente Weber es más consciente que Marx del papel que juegan las ideas —incluso las que no se mantienen ya conscientemente— en el gobierno de la acción humana."¹⁴

Por lo que respecta al papel de los hechos económicos en la historia Weber señala, contra Marx, que no puede haber más que una validez contingente o eventual en la afirmación de que las relaciones económicas constituyen la fuente del desarrollo histórico. La importancia específica de lo "económico" es variable, y debe evaluarse mediante el estudio empírico de las circunstancias concretas. Weber admite que las ideas y los valores, aunque taxativamente no son "derivaciones" de intereses materiales en ningún sentido puro, —sin embargo— deben analizarse siempre en relación con tales intereses. Pero no es aceptable una teoría que pretenda negar la independiente significación histórica del contenido de ideas (que en sí mismo es variable). La teoría de que los factores económicos determinan en algún sentido "últimamente" el curso de la historia, dice Weber, "como teorema científico está totalmente acabada". Incluso en la afirmación más desarrollada de *El capital*, Marx deja sin precisar cómo "lo económico" está delimitado por los demás ámbitos de la sociedad.¹⁵

Por otra parte, hay notables diferencias en la concepción del poder que tienen Marx y Weber. Así, lo que distingue la sociología "pesimista" del poder de Weber de la visión "optimista" de Marx, es que éste explica la función de la dominación, de la maquinaria que oprime a sus propios creadores, en términos de relaciones económicas y ve en la clase económica más explotada (el proletariado), el agente que puede armonizar esta maquinaria con las necesidades subjetivas de sus creadores. Weber, por el contrario, ve el lugar del dominio en la política y considera al Estado-nación como el agente redentor.¹⁶

Por otro lado, Weber en la época posterior a su crisis compartía con Marx la percepción de una racionalización y eficacia siempre creciente de los sistemas sociales, pero, por muchas razones veía esto como un proceso sin salida que sólo conduciría a la "jaula de la esclavitud" Incapaz de aceptar esa esclavitud en su vida interior dividía su pensamiento en una *weltanschauung* pública, histórica (comparable a la de Marx, pero sin dialéctica utópica) y una ética privada ahistórica (comparable a Nietzsche, pero abandonando totalmente la esfera de la razón y la filosofía al demonio de la racionalización). Él, sin embargo, como buen sociólogo, no podía considerar su código privado como algo totalmente desprovisto de fundamentos históricos y sociales. En lugar de ello, junto con la serie de tipos ideales que usaba para tipificar los distintos aspectos del proceso de racionalización, Weber establecía series paralelas que ejemplificaban un mundo de alternativas históricas sentenciadas y rechazadas.¹⁷

Empero, el más importante de los aspectos en que Weber se aparta de la opinión de Marx, es la visión epistemológica general que está en el fondo de toda la obra escrita del mismo Weber. Éste acepta la posición

¹⁴Mitzman, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵A. Giddens, *op. cit.*, pp. 315-16.

¹⁶Mitzman, *op. cit.*, p. 169.

¹⁷*Ibid.*, p. 171.

radical neokantiana que parte de la completa separación lógica entre las proposiciones de hecho y las proposiciones normativas. La obra de Marx, cualesquiera que sean sus méritos indudables, implica una aceptación de la ética "científica de fines últimos", con lo cual trae consigo una aceptación "total" de la historia. En cambio, la convicción de Weber de que el desarrollo histórico no puede interpretarse dentro de un esquema racional que exprese lo que es válido normativamente, "se manifiesta en la concepción del carisma personal y en el papel que éste desempeña dentro de la obra de Weber". Para él, la ciencia no puede responder a la pregunta "¿A cuál de los dioses en guerra debemos servir?"¹⁸

Weber y el Socialismo

Si bien Weber había reconocido la gran importancia de la obra de Marx, despreció profundamente al marxismo vulgar y al movimiento socialista.

Desde su juventud Weber estableció sus diferencias con el movimiento socialista. Así, cuando él mismo y otros miembros de su generación como Michels y Sombart intentaron proyectar su agresión para cambiar a la "Alemania de los *Yunkers*" hacia la lucha por la liberación del proletariado, se encontraron con que el movimiento socialista, al igual que el liberalismo de la generación de sus padres, estaba siendo absorbido dentro de la maquinaria del Estado capitalista y burocrático.¹⁹

De este modo, cuando en la década de 1890 Weber se plantea el problema de la hegemonía en Alemania, observa que debido a que los *Yunkers* —en otro tiempo clase dominante poderosa—, se han hundido en la decadencia, están enfangados en sus problemas exclusivamente económicos y han abandonado sus responsabilidades políticas y por tanto a la nación. Y se pregunta ¿qué grupo puede representar a la nación sin anteponer sus propios y limitados intereses económicos? Responde que ni la burguesía ni el proletariado, pues ambos están políticamente inmaduros. Además la jefatura política del proletariado consiste en "una pandilla de periodistas burgueses —desclasados— que sobrevaloran, con mucha vanidad, su importancia y poder."²⁰

Asimismo, para Weber el tipo de participación democrática del proletariado, que Marx supuso como resultado de la revolución socialista, estaba excluida por las condiciones de la sociedad de masas. Dos factores hacían inevitable la continua servidumbre de las masas a los mecanismos burocráticos: la superioridad técnica de la administración burocrática sobre cualquier otra y el crecimiento de la población.²¹

Por eso, cuando la ola de bolchevismo se extendió a Alemania, tal fenómeno no tomó por sorpresa a Weber. Vio claramente que el mayor problema con que se enfrentaba su país era el de escapar del dominio arbitrario de la burocracia. Si se instalaban un gobierno socialista y una economía planificadas, la consecuencia sería un aumento de la represión burocrática. No sólo faltaría un contrapeso al poder de la burocracia en el ámbito político, sino que faltaría también en el dominio económico; "esto sería 'socialismo' —concluía— aproximadamente en el mismo sentido en que lo era el 'Nuevo Imperio' en el antiguo Egipto".

¹⁸A. Giddens, *op. cit.*, p. 318; *Vid.* también Max Weber, *op. cit.*, pp. 223-24 y 226-28.

¹⁹Mitzman, *op. cit.*, p. 22.

²⁰*Ibid.*, pp. 129-30.

²¹*Ibid.*, p. 168.

Sobre la Rusia revolucionaria bolchevique, Weber observó en 1918: "es una pura *dictadura militar*, no simplemente de los generales sino también de los cabos".

Igualmente, su opinión sobre los intentos más radicales de reconstrucción socialista fue muy dura. En una carta al Lukács convertido al marxismo señalaba: "Estoy absolutamente convencido de que estos experimentos sólo pueden conducir, y conducirán, al descrédito del socialismo durante cien años".²²

En suma, el modelo socialista para Weber no podía verse como una alternativa a las características de cosificación burocrática del proceso de racionalización del mundo moderno, porque el problema de la dominación del hombre sobre el hombre no se elimina sino que por el contrario se acentúa en estructuras burocráticas monolíticas y centralizadas, con la colectivización de los medios de producción. De acuerdo con Gil Villegas, Weber planteaba que

en vez de una sola burocracia monolítica que aplaste la libertad individual —como valor elegido y privilegiado dentro de una pluralidad axiológica—, es preferible mantener una pluralidad de burocracias con intereses encontrados, con el fin de que el individuo pueda maniobrar entre ellas y consiga fines y objetivos independientes y no subordinados al criterio de la racionalidad instrumental burocrática.²³

Weber y Lukács

Si bien las relaciones de Weber y Lukács no pueden restringirse al tiempo en que el segundo formó parte del círculo de Heidelberg, sí podemos decir que fue aquí donde fueron más intensas.

Si recordamos que en la última década de su vida Weber tendía a las antítesis atávicas de la modernidad, no es sorprendente que se rodeara de un círculo intelectual de lo más diverso en Heidelberg.

El hombre que convenció a Lukács de que fuera a Heidelberg era el más grande admirador de Marx en el mundo alemán de la cultura neidealista: Ernest Bloch. Bloch, según Lukács, lo convenció de dos cosas: que la filosofía en el sentido clásico del idealismo alemán todavía era posible y que en Heidelberg encontraría, a diferencia del rechazo y de la poca comprensión de Budapest, un ambiente intelectual acogedor y estimulante. Y así fue, pues Weber sería uno de los primeros admiradores de la obra de Lukács. Al escribir la biografía de su esposo, Marianne Weber reconoce la fuerte impresión que le produjo a su marido "el ensayo profundamente artístico de su amigo (Lukács) sobre los pobres de espíritu, en el cual se concede a la fuerza redentora del amor creador el derecho de violar las normas éticas". A fines de 1912 Lukács llegó a Heidelberg, donde formó parte del círculo de discusión que se reunía los domingos en la casa de Weber y se volvió un colaborador regular del importante *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, del cual Weber era uno de los directores.²⁴ Entonces, según Honigsheim, Lukács se oponía con firmeza "a la burguesía, al liberalismo, al estado constitucional, al parlamentarismo

²²Las citas son de A. Giddens, *op. cit.*, p. 313.

²³F. Gil Villegas, *op. cit.*, p. 135.

²⁴Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del Marxismo Occidental*, México, FCE, 1986, p. 89.

mo, al socialismo revisionista, a la Ilustración, al relativismo y al individualismo".²⁵

Lukács influyó sobre todo en tres aspectos de la evolución tardía de Weber: su interés por la estética formal, su interés por la cultura eslava como desafío antimodernista a sus anteriores valores, y su curiosidad –personal y sociológica– por el fenómeno erótico.

En efecto, Lukács se había hecho famoso, en primer lugar como esteta y, como tal, Weber le dedicó sus elogios. Weber le escribió que había encontrado en sus primeros trabajos una comprensión y un análisis del aspecto formal de la literatura que hasta entonces habían sido descuidados en los estudios sobre el escritor o su público. Enfocar las obras en sí mismas fue para Weber el "planteamiento definitivamente correcto del problema", y motivó en él una gran curiosidad por ver cómo iba a surgir el concepto de forma en Lukács –problema un tanto análogo, según Mitzman, al que se le planteaba a Weber, en aquellos años, en su inquietud metodológica por los "tipos ideales".²⁶

Asimismo, la presencia de Lukács y de su amigo Bloch estimuló el interés de Weber en el misticismo oriental. Según Honigsheim, la religión y la literatura rusas eran parte importante en los argumentos de Lukács. No había un solo domingo en que no se mencionase a Dostoievski, y Marianne había dicho que Weber planeaba escribir un libro sobre Tolstoi. Mitzman afirma que la postura tolstiana de alejamiento absoluto e inflexible de toda la cultura mundana de violencia y explotación era algo que Weber respetaba, en tanto que era la antítesis constante a su propia ética de la responsabilidad y lucha mundana. Y éste fue el tipo de rechazo que Weber encontró, en forma milenarista, en Lukács y Bloch.²⁷

Pero incluso, más allá del interés científico, Lukács influyó en la vida personal de Weber: sobre todo en la relación problemática entre el comportamiento erótico y el código ascético que dominó sus épocas más tempranas, y que inquietaba considerablemente a Weber en su última década.²⁸

Por otra parte, la influencia de Weber en Lukács también fue muy fuerte. En su bosquejo autobiográfico, *Mi camino hacia Marx*, comenta Lukács cómo tanto Simmel y Weber marcaron profundamente su obra de juventud:

La influencia de Simmel, de quien fui discípulo personal, me ofreció también la posibilidad de "incorporar" en tal concepción del mundo aquello que de la teoría marxista me había apropiado durante este período. *La filosofía del dinero* de Simmel y los escritos sobre el protestantismo de Max Weber fueron mis modelos de cara a una sociología de la literatura...²⁹

En efecto, el poderoso pensamiento de Weber junto con su personalidad carismática y el desafío que lanzaba a la autoridad establecida y a su disposición de ayudar a las víctimas, eran frecuentemente malinterpretados por los jóvenes radicales, entre los que contamos a Lukács, quienes

²⁵Paul Honigsheim, *Max Weber*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 32.

²⁶Mitzman, *op. cit.*, p. 239.

²⁷Mitzman, *op. cit.*, pp. 240-41.

²⁸*Ibid.*, p. 243.

²⁹Citado en Fritz J. Raddatz, *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 20.

le pedían que encabezara sus luchas. Así, Lukács —que junto con Bloch se inclinaba cada vez más a un socialismo revolucionario apocalíptico—, acudió a Weber para que “rescatara al socialismo del desgraciado relativismo en que había caído” por obra de los revisionistas.³⁰

Como hemos visto, las relaciones tan estrechas entre Lukács y Weber, nos permiten comprender la angustia de éste por Lukács cuando se convierte al marxismo en 1918, abrazando una ética de los fines últimos que era incompatible con la ética de la responsabilidad y el pluralismo axiológico de Weber. Hasta el último momento de su vida Weber no cejó en tratar de apartarlo del marxismo y luchó decididamente por abrirle los ojos a la juventud radicalizada que trataba de hacer lo mismo. Sus dos conferencias magistrales en vísperas de su muerte (*El político y el científico*) de 1919 reflejan esto claramente.

Conversión al marxismo de Lukács

Un primer problema que se nos presenta es el de por qué Lukács, conociendo muy bien el pensamiento de Max Weber y su inclinación a la ética de la responsabilidad y al pluralismo axiológico, se inclina por una ética de los fines últimos.

Aunque no es nuestra intención profundizar en el anterior problema, quizá valga la pena recordar brevemente algunos elementos que nos permitan comprender la conversión al marxismo de Lukács y su alejamiento de Weber.

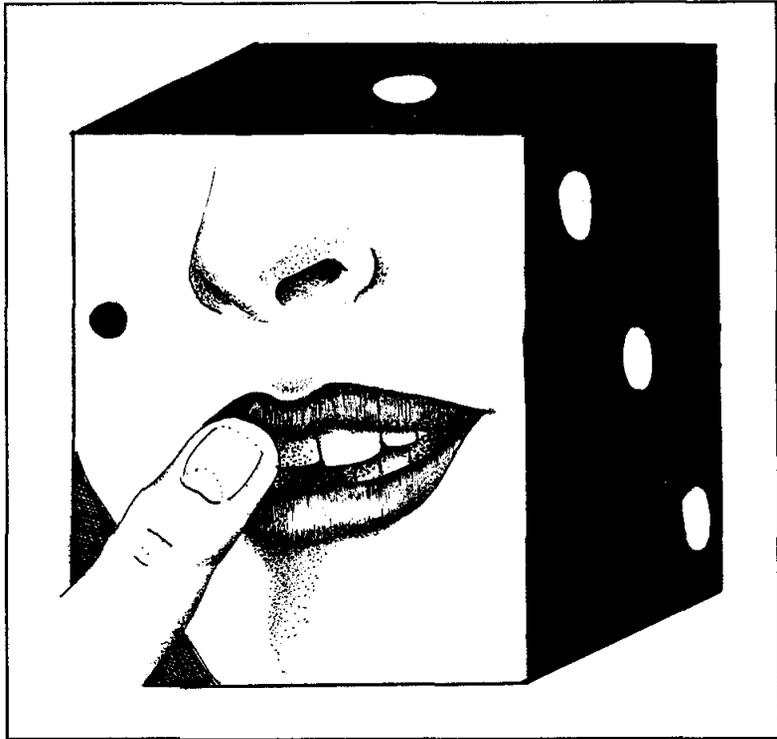
Según Arato y Breines, Lukács desde temprana edad renunció a los planes de su familia para que siguiera una carrera de negocios (al igual que su padre). Se dice que en su juventud tenía sobre su escritorio un retrato de un tío que había renunciado al ‘mundanal ruido’ para dedicarse al *Talmud* y a la meditación espiritual, anécdota que prefigura el impulso básico y el problema fundamental de la obra de Lukács hasta su adopción del marxismo: la convicción de que la realidad opresiva del mundo real “avanza en una objetividad y una lógica tan ineluctables que no le dejan a la subjetividad humana otra alternativa que la huida hacia los ámbitos etéreos del espíritu puro”.³¹

De esta manera, el proyecto esencial de la obra premarxista de Lukács fue: darle forma a la vida, hacerla esencial. Así, la visión que dio forma a sus análisis sociológicos y formales del arte fue “el sueño del hombre completo”, un viejo sueño, pero al que en la juventud de Lukács se le dio una forma históricamente determinada por la fragmentación cada vez más completa de la experiencia y las relaciones humanas, fragmentación que tenía su origen en la acelerada mecanización y burocratización de la sociedad.³²

³⁰Mitzman, *op. cit.*, pp. 255-56 y P. Honigsheim, p. 34. El pensamiento de Weber marcó a Lukács tanto que en su obra más famosa, *Historia y conciencia de clase*, se apoya en aquél para enfrentarse al marxismo vulgar que concebía el desarrollo de la historia como un proceso automático separado y diferente de la conciencia humana. Ahí, afirma que para Marx, en clara contradicción con las afirmaciones de sus seguidores, la conciencia es un componente real e inherente, no un epifenómeno, del desarrollo histórico. En segundo lugar, Lukács explícitamente insiste en que la aparición de la conciencia de clase no es un desarrollo automático o necesario sino —y aquí emplea él un concepto de la sociología de Weber— una posibilidad objetiva...; Cfr. Arato y Breines, *op. cit.*, pp. 144-45.

³¹Arato y Breines, *op. cit.*, p. 20.

³²*Ibid.*, p. 25.



Sin embargo, este sueño de un hombre completo se hallaba desgarrado por una doble tensión en el pecho de Lukács. En su obra de ensayos *El alma y las formas* escribe sobre Kierkegaard:

Construyó toda su vida sobre un gesto. Su heroísmo fue que quiso construir formas a partir de la vida. Su honestidad fue que vio una encrucijada y avanzó hasta el fin del camino que había escogido. Su tragedia fue que quiso vivir lo que no puede vivirse.³³

Escritas en 1909, estas palabras, según Daniel Bell, se convertirían en un gesto diez años después, y esa misma afirmación puede servir como epitafio a la propia vida de Lukács. Un tono dostoiésvkiano corre a lo largo del ensayo sobre Kierkegaard. Como en *Memorias del subsuelo*, hay una mofa del comportamiento "orientado a una meta", "responsable", "útil" —en una palabra, burgués:

¿Qué le importan a la bondad las consecuencias?... La bondad es divina, metapsicológica. Cuando la bondad aparece en nosotros... ¿Te acuerdas de Sonya, del Príncipe Myshkin, de Alexei Karamázof en Dostoiévski? Me preguntaste si hay algún hombre bueno; aquí lo tienes.

Tal relato, continúa Bell, revela más que la mayoría de los escritos de Lukács, las dos almas que había en él: una que buscaba encontrarse entre

³³Georg Lukács, *El alma y las formas y teorías de la novela*, México, Grijalbo, 1985, p. 74.

los pocos elegidos que pueden prepararse para la "bondad" –liberarse de su "determinación psicológica" (es decir, de su propio pasado burgués), alcanzar la necesidad metapsíquica, el "giro del estado empírico a la vida auténtica" donde los hombres "buenos" son los "gnósticos" de la acción; otra que buscaba la noción formal de la obligación ética, el encuentro con el propio *daemon*, la aceptación de la idea del deber, y el ser "poseído" por la propia obra, que es la verdadera virtud.³⁴

Como Kierkegaard, afirma Bell, Lukács en su conversión al marxismo, exponía su vida entera "sobre un gesto". Kierkegaard había dado el salto de la estética a la ética y de ésta a la religión. Lukács pasaba de lo ético a lo político ("que era en cierto modo a lo religioso").

Con este "salto" Lukács se convirtió en parte de esa estirpe especial de virtuosos cuyas vidas están atrapadas en una interminable alternancia de pecado y expiación y en la tragedia de no saber nunca si el desenlace será la salvación o la condenación.³⁵

Arato y Breines lo expresan del siguiente modo:

... no cabe duda de que su conversión al marxismo, cuando ya era político revolucionario, no se debió exclusivamente al haber leído a Marx como a alguien que había soñado el sueño del hombre completo; lo leyó como el único pensador que había señalado el camino para su realización concreta, terrenal...³⁶

En 1917 Lukács no consideraba que el marxismo pudiera ser una opción salvadora ante la crisis de cultura, a pesar de que seguía pensando que la obra de Marx constituía un método sociológico de suma importancia. Y aquí sí se encontraba con Max Weber, dada su tesis de que el socialismo reforzaría, en vez de destruir, "la jaula de hierro". Una perspectiva que previera un mundo socialista representaba para Weber "un fatalismo determinista ante la tragedia de la cultura".³⁷

Todavía una semana antes de su conversión (Lukács) publicó un artículo "El bolchevismo como problema moral", cuestionaba la opinión de que la victoria del proletariado daría fin a la opresión. Los bolcheviques, en su creencia de que el bien (la sociedad sin clases) puede brotar del mal (la dictadura del terror) demostraban una fe que era un ejemplo del credo *quia absurdum est*: y él no se sentía capaz de compartir esa fe, ya que la mejor parte de la sabiduría es uso exclusivamente de medios morales para conseguir fines morales.³⁸

³⁴Daniel Bell, *op. cit.*, p. 9. También véase Arato y Breines, *op. cit.*, p. 70, donde se afirma que Lukács "resume los estadios en el modo de vida de Kierkegaard: el estético, el ético y el religioso que, sin embargo, no son estadios en el sentido racional, ya que para Kierkegaard se encuentran separados entre sí por un abismo 'infranqueable'. Lo único que los une, señala Lukács, es el 'milagro, el salto, la metamorfosis de la totalidad de la esencia del hombre'. Lo que le interesa a Lukács es el concepto de salto, lo que más parece atraerle es la obsecación con la cual Kierkegaard dio el salto (a la religión), más que el salto específico de la fe en Dios."

³⁵Daniel Bell, *op. cit.*, p. 10.

³⁶Arato y Breines, *op. cit.*, p. 25.

³⁷Daniel Bell, *op. cit.*, p. 10.

³⁸*Ibid.*, p. 10.

Conclusiones

Las relaciones de Weber y Lukács muestran las fuertes tensiones que vivieron los intelectuales de Europa Continental y Oriental ante la embestida de la modernidad occidental. Ambos se opusieron a ella, pero los caminos que tomaron fueron distintos, a pesar de tener nexos estrechos personal e intelectualmente.

Weber había vivido prisionero de la ética calvinista que casi lo lleva a la muerte tras el colapso que sufrió en 1897. Después comenzó un lento y penoso proceso de rehabilitación y su pensamiento fue liberándose de "la mano helada" ascética del calvinismo. En adelante se esforzaría por buscar alternativas a la burocratización que ineluctablemente era el signo del futuro: las encontró en la ética del amor y en el misticismo oriental, de los cuales nace su concepto de carisma, el cual trató de aplicar no sólo en su obra política sino también en su vida personal. Si bien Weber no veía claramente la forma de escapar a la "jaula de hierro", y se empeñó decididamente en limitar sus poderes mediante un pluralismo político, sí estaba seguro de que el socialismo no la destruiría sino que, por el contrario, haría más fuertes sus barrotes.

Gil Villegas lo expresa del siguiente modo,

... frente a los peligrosos deslices decisionistas, Max Weber se ve protegido por su pluralismo axiológico y su inclinación a la ética de la responsabilidad que, a su vez, derivan de su pluralizada noción de racionalidad. El reconocimiento del eterno conflicto de valores y de las diversas direcciones que pueden tomar los procesos de racionalización, no es un obstáculo para su evaluación y discusión crítica y al mismo tiempo garantizaba un pluralismo político donde cada formación grande o pequeña, cada actitud valorativa individual pueda ser comprendida, discutida y evaluada en su propio contexto. El rechazo a una sola forma de racionalidad a la que tengan que ajustarse todas las esferas vitales, todas las formas de pensar y todas las posiciones políticas, es el fundamento para la tolerancia, para la ética de la responsabilidad que calcula consecuencias de la acción y para la lucha contra el monopolio de dogmas fundamentalistas, autoritarios y supuestamente incuestionables.³⁹

Aunque lo anterior está escrito contra el decisionista Carl Schmitt, refleja la forma en que Weber vio la conversión al marxismo de Lukács. Pues su discusión con Marx y los marxistas demuestra tanto su rechazo a la pretensión de que la historia tenga un sentido racional teleológico del cual se deben derivar normas éticas, como el descrédito del bolchevismo como alternativa a la burocratización.⁴⁰

Lukács y Weber conversaron ampliamente no sólo sobre arte, sino que también discutieron problemas de marxismo y epistemología; y obras de Lukács como *Historia y conciencia de clase* reflejan la influencia de Weber. Sin embargo, la posición de Lukács, en ese momento, era ambivalente respecto al marxismo, en la medida en que él mismo era consciente de los peligros de abrazar una ética de los fines últimos. Pero la fuerte tensión que desde su temprana juventud lo atravesaba, entre la ética de la responsabilidad y la de los fines últimos, expresados en su ensayo sobre

³⁹F. Gil Villegas, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰Daniel Bell, *op. cit.*, p. 133

Kierkegaard, tendían a hacerlo oscilar entre una y otra. ¿Por qué se decidió por la de abrazar la ética de los fines últimos, en su conversión al marxismo?

Bell ha señalado que fue a través de la idea de *salto* entre esferas incompatibles: ética, política. En este sentido el salto aparece como irracional y de ahí la sorpresa tanto de propios (como Weber) y extraños (los mismos bolcheviques) ante la conversión de Lukács.

Pero, desde nuestro punto de vista, debe haber otras razones que aquí no podemos explorar que expliquen la decisión de Lukács: su lectura de Hegel y Marx, el impacto de la Primera Guerra Mundial, la Revolución bolchevique y sus actos heroicos, son algunos elementos que, sin duda, influyeron en su decisión.

No obstante, lo cierto es que Weber acertó en sus advertencias a Lukács sobre las peligrosas consecuencias de abrazar una ética de los fines últimos. Pero éste, con plena conciencia de ello, dio el salto e hizo el pacto con el *daemon* del milenarismo. En 1918 entra al Partido Comunista Húngaro. Durante el breve primer período del régimen comunista de Budapest, hizo de comisario político y cultural con el Quinto Ejército Rojo. Tras la caída de Belá Kun, Lukács marchó al exilio. Permaneció en Berlín hasta 1933 y entonces buscó refugio en Moscú. Allí permaneció y trabajó durante doce años, hasta que volvió a Hungría en 1945. Lukács tuvo una larga vida (1885-1971) que le permitió ver los errores y horrores del socialismo real. El sueño del "hombre completo" no se realizaba; en su lugar fueron apareciendo extrañas criaturas que más de una vez lo acusaron de hereje e intentaron ridiculizar su obra teórica y literaria.⁴¹ Así, mientras el *daemon* no le cumplía lo prometido sí le exigía sus derechos.

⁴¹Por ejemplo, en 1954 Joseph Rebai "un hombrecillo feroz" y discípulo de Lukács, pero celoso de la talla de su maestro, publicó un panfleto titulado *Literatura y democracia popular*. En él, hace una revisión de la obra de Lukács al modo estalinista. Lo acusó de haber olvidado conscientemente la literatura soviética contemporánea, de que su dedicación exclusiva a Balzac y a Goethe era peligrosamente obsoleta. Hasta una novela mediocre zurcida por un comunista, afirmaba Rebai, es "infinitamente preferible a una gran novela de cualquier reaccionario premarxista. Lukács sitúa los ideales literarios 'formales' por encima de los intereses de clase y del partido. Su estilo es inaccesible para un lector proletario". Estos "juicios kafkianos" se le aplicaron frecuentemente desde la década de 1920. Vid. George Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990, pp. 328 y 338-39.