

“El antifascismo consecuente es anticapitalista”. Entrevista a Michael Löwy

“CONSISTENT ANTI-FASCISM IS ANTI-CAPITALIST”. AN INTERVIEW
WITH MICHAEL LÖWY

Marco Álvarez

Universidad de Chile, Santiago, Chile

<https://orcid.org/0000-0002-5837-5118>

marcoantonioalvarezvergara@gmail.com

Marco Álvarez (MA): Este 2023 se cumple un siglo desde la publicación de *Historia y conciencia de clase* (1923) de Georg Lukács, texto y autor fundamental en tu producción intelectual, tanto así que has publicado un sinnúmero de trabajos al respecto. Te proponemos iniciar este diálogo hablándonos de la relevancia y actualidad de esta obra que consideras una de las cimas marxistas filosóficas del siglo XX. También nos gustaría que nos hablaras sobre la idea de Lukács como uno de los principales exponentes del romanticismo anticapitalista y, en esa dirección, aproximarnos a la noción de lo que se puede denominar un marxismo romántico.

Michael Löwy (ML): *Historia y conciencia de clase* es un libro único. Ninguna otra obra de la filosofía marxista ha tenido una influencia tan profunda y duradera, mucho más allá de las fronteras de Europa Central y del contexto histórico de la década de 1920. Se tornó una

referencia decisiva para pensadores tan importantes como Ernst Bloch, Karl Mannheim, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Karel Kosík, Adolfo Sánchez Vázquez y Roberto Schwarz, entre otros. Y este texto sigue siendo leído, estudiado, discutido, criticado, un siglo después de su publicación.

En el corazón de esta formidable obra de inspiración hegeliana-marxista, se encuentra una brillante síntesis dialéctica (*Aufhebung*) entre ética y política, sujeto y objeto, futuro y presente. Su actualidad es, en un primer momento, la del método dialéctico. Lukács proclama que lo que hace del marxismo un método revolucionario no es la predominancia de los motivos económicos, sino la categoría dialéctica de la totalidad. Esto es decisivo no solo para el conocimiento de la realidad, sino también para la lucha por su transformación.

En el centro de la crítica de Lukács al capitalismo se encuentra el concepto de “reificación”: la transformación de las relaciones sociales, de la cultura y de los propios seres humanos en mercancías, es decir, en cosas. Este análisis es aún más actual en nuestros días que en la época de Lukács.

En la crítica lukacsiana a la reificación capitalista, se encuentra, más bien de forma implícita, una dimensión romántica: en el pasado precapitalista, esta dominación total de la mercancía no se había implantado aún. Pero es más bien en los primeros escritos de Lukács como pensador marxista, en 1919-1920, que la perspectiva romántica es más evidente. Por ejemplo, en el ensayo “Nueva y antigua cultura”, de 1919, es donde establece que en el pasado precapitalista existía una cultura auténtica, que el capitalismo es enemigo de la cultura y que sería la cultura del socialismo quien retoma la tradición del pasado para crear algo nuevo.

¿Qué es el romanticismo? Mucho más que una escuela literaria. Se trata de una visión del mundo, de una protesta cultural en contra de la modernidad capitalista en nombre de valores del pasado premoderno. Puede tomar formas reaccionarias, de una mera vuelta al pasado.

Pero también puede tomar formas revolucionarias: una vuelta por el pasado, pero en dirección a un futuro de emancipación humana. El marxismo romántico es una de las formas de este romanticismo revolucionario, donde entre sus representantes más importantes tenemos a William Morris, Ernst Bloch, el joven Lukács, Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui. Marx no era un romántico, pero en un pasaje de los *Grundrisse* reconoce la legitimidad de la crítica romántica a la sociedad burguesa.

MA: A fines de la década del setenta tuviste un encuentro con Walter Benjamin y sus *Tesis sobre el concepto de historia* que, según tus palabras cambió radicalmente tu forma de pensar. A la par, te fuiste aproximando a la obra del marxista peruano José Carlos Mariátegui. En un texto en el que comparas los itinerarios de Benjamin y Mariátegui, expones que ambos comparten una crítica romántica al capitalismo y a la ideología del progreso. Sin embargo, estableces que la visión del Amauta se distancia del marxista alemán respecto al “pasado”, pues esta no se restringía a una cuestión de recuerdo sino de una tradición viva al servicio de una estrategia revolucionaria actual. Cuéntanos de tu encuentro con Mariátegui y cuáles son los elementos más significativos de su pensamiento en virtud de la configuración heterodoxa del marxismo latinoamericano.

ML: José Carlos Mariátegui no es solamente el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un significado universal. Su marxismo herético guarda profundas afinidades con algunos de los grandes pensadores del marxismo occidental: Gramsci, Lukács o Walter Benjamín.

Al principio, en los años setenta, cuando empiezo a leer Mariátegui, lo que me interesa es su visión de la estrategia revolucionaria socialista para América Latina. Es así como lo interpreto en mi introducción a la antología sobre el marxismo en América Latina, publicada por primera vez en 1980. En la antología aparecen únicamente dos textos de Mariátegui. Solo en las ediciones posteriores se amplía la

perspectiva y se incluye por ejemplo el texto “Aniversario y balance” (1928), que es uno de los escritos más importantes de Mariátegui y de la historia del marxismo latinoamericano.

Es solo a partir de los años ochenta, cuando empiezo a estudiar la temática del romanticismo, que descubro la profundidad y la riqueza de la reflexión filosófica y cultural de Mariátegui. La visión del mundo romántico-revolucionaria de Mariátegui, tal como está formulada, por ejemplo, en su ensayo “Dos concepciones de la vida” (1925), se opone a lo que él llama “filosofía evolucionista, historicista, racionalista” con su “culto supersticioso del progreso”, abogando por un retorno al espíritu de aventura, a los mitos históricos, el romanticismo y el “quijotismo” –término que tomó de Miguel de Unamuno–. Para legitimar esta opción, se refiere a pensadores socialistas como Georges Sorel, que refutan las ilusiones del progreso. Según Mariátegui, dos corrientes románticas, que rechazan la filosofía “pobre y cómoda” del evolucionismo positivista, se enfrentan en una lucha a muerte: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere volver a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, comunista, que quiere llegar a la utopía. Despertadas por la guerra, las “energías románticas del hombre occidental” encontraron una expresión adecuada en la Revolución rusa, que logró dar a la doctrina socialista “una alma guerrera y mística”.

En otro artículo “programático” de la misma época, “El hombre y el mito” (1925), Mariátegui se alegra con la crisis del racionalismo y la derrota del “mediocre edificio positivista”. Frente al “alma desencantada” de la civilización burguesa, de la que habla Ortega y Gasset, él se identifica con el “alma encantada” (Romain Rolland) de los creadores socialistas de una nueva civilización. El mito, en el sentido soreliano, es su respuesta al desencanto del mundo –característica de la civilización moderna, según Max Weber– y la pérdida del sentido de la vida.

El aspecto más importante del romanticismo revolucionario de Mariátegui es, sin dudas, su referencia al “comunismo inca” y a las

tradiciones comunitarias de los indígenas andinos como punto de partida para la movilización de los campesinos para una revolución socialista moderna. Si para Walter Benjamin y otros pensadores románticos marxistas el “comunismo primitivo” es una referencia histórica importante, para Mariátegui se trata de una realidad social presente, de tradiciones colectivistas que deben ser integradas en una estrategia revolucionaria.

Durante el periodo de la hegemonía estalinista en América Latina, Mariátegui es olvidado o “reformulado” en términos del “marxismo-leninismo” oficial. A partir de los años setenta, con José Aricó, Aníbal Quijano, Carlos Franco y Alberto Flores Galindo, es que empieza un redescubrimiento de Mariátegui que sigue hasta hoy no solo en Perú, sino en todo el continente. Una bella iniciativa reciente es la Catedra José Carlos Mariátegui, en Lima, que organiza Sara Beatriz Guardia.

MA: Del equipo intelectual propio del marxismo latinoamericano que en esta época redescubre a Mariátegui, uno de los con quien tuviste mayor vinculación fue el historiador chileno nacido en Argentina, Luis Vitale. Por ejemplo, en una carta de su recurrente intercambio epistolar le contestaste lo siguiente: “Comparto enteramente tus planteamientos sobre la necesidad de enriquecer —o hasta cierto punto reformular— la teoría marxista con los aportes del cristianismo libertario, del indigenismo, del feminismo y sobre todo de la ecología”. Del universo productivo y creativo del marxismo latinoamericano de aquellos años, las afinidades político-teóricas que mantuviste con Vitale en torno a esas temáticas y otras tantas constituyen un tipo original de reformulación del marxismo, sin abandonar el materialismo histórico, con perspectiva estratégica en el rearme de los proyectos emancipatorios en el continente. Cuéntanos de tu relación, afinidades y desencuentros con Vitale en la búsqueda de lo que podemos llamar un marxismo libertario latinoamericano.

ML: Con Luis Vitale nos conocimos en los años setenta, cuando él vino exiliado a Europa. Para mí su *Interpretación marxista de la historia de Chile* fue muy importante, planteando el carácter capitalista y no

“feudal” de la economía chilena y siendo el pionero de una nueva visión de la historia latinoamericana, en ruptura con la historiografía de inspiración estalinista.

Nos veíamos en eventos de la IV Internacional y teníamos mucho en común. En 1979, en el XI Congreso de la IV Internacional, presentamos juntos una moción, llamando a que las secciones de la Internacional se preparen para el evento de la lucha armada. La moción no fue adoptada, pero esto nos acercó mucho. Nuestra referencia en ese momento eran las insurgencias en América Central, principalmente Nicaragua y El Salvador. En discusión con nuestros camaradas mexicanos, nos parecía posible que pasara algo semejante en México. Nos equivocamos, pero no enteramente, puesto que en 1994 tuvo lugar la insurgencia zapatista en Chiapas.

Lucho Vitale me enviaba regularmente sus libros, con fraternales dedicatorias. Él tomó el camino del “marxismo libertario” antes de mí. También fue un pionero de un marxismo ecológico. Su historia ambiental de América Latina aparece en 1983, cuando muy pocos marxistas se interesaban por la cuestión. Otra temática que compartimos era la importancia de la teología de la liberación y de los cristianos socialistas para el movimiento revolucionario.

En el año 2000, cuando estuve en Chile por primera vez, fui a visitarlo en su morada. Me impresionó la modestia de su habitación y de su condición de vida. Tuvimos largas charlas. Él se estaba acercando al zapatismo, lo que yo compartía, pero se alejaba de la IV Internacional, lo que no era mi opción. Teníamos también un desacuerdo sobre Mariátegui, donde Lucho lo criticaba mucho por definir al indígena en términos de clase y no como nación oprimida. Sin embargo, eran pocos los temas de desacuerdo. Fue un encuentro de amistad, fraternidad y perspectivas compartidas.

MA: Mencionaste a Luis Vitale como precursor del marxismo ecológico, pero tú seguiste profundizando en esta materia que llamas ecosocialismo. ¿Cómo ves en la actualidad, desde el marxismo, la catástrofe ecológica y las alternativas posibles frente a esta crisis?

ML: La crisis ecológica ya es, y será aún más en los próximos meses y años, la cuestión social, política y ética central de nuestra época. El cambio climático es una amenaza sin precedentes en la historia, porque pone en peligro las bases materiales para la sobrevivencia de la vida en este planeta. No podemos pensar en un marxismo o un socialismo del siglo XXI si no ponemos en el corazón del programa y de la estrategia la cuestión ecológica.

Encontramos en Marx, como lo han planteado los trabajos de ecomarxistas como John Bellamy Foster o Kohei Saito, una serie de intuiciones importantes en este terreno. Marx y Engels se habían dado cuenta de la ruptura del metabolismo entre las sociedades humanas y la naturaleza, producida por el modo de producción capitalista. Como escribe Marx en el primer volumen del *Capital*, el progreso económico capitalista es un “progreso” en la destrucción de la fertilidad de la tierra. Pero la temática ecológica no ocupa un lugar central en sus textos. No hay un libro o un capítulo sobre esta cuestión en sus escritos. Esto se explica por una razón muy simple: la crisis ecológica recién empezaba en el siglo XIX, estando lejos de ser la dramática gravedad que tiene en nuestra época.

El ecosocialismo del siglo XXI rompe con la lógica del “socialismo productivista” –estalinista o socialdemócrata– del siglo pasado y propone una alternativa radical a la civilización capitalista industrial moderna, responsable de la catástrofe ecológica. Significa la propuesta de una nueva civilización, más allá del reino de la mercancía y del dinero. Una civilización solidaria, en armonía con nuestra casa común, la naturaleza.

MA: Otra de las afinidades que mencionas que compartías con Vitale era el interés por la teología de la liberación. ¿Qué significación tiene en América Latina este fenómeno, en tu opinión?

ML: En el curso de la década de 1960 surge en América Latina un movimiento de cristianos que se oponen al capitalismo y actúan en solidaridad con los explotados y oprimidos. Camilo Torres, que murió combatiendo en la guerrilla colombiana, es el símbolo de este

nuevo fenómeno que yo he llamado “cristianismo de la liberación”. La teología de la liberación, que surge en 1971 con la obra pionera de Gustavo Gutiérrez, es la expresión teológica a este movimiento socioreligioso que se organiza en las comunidades de base cristianas, en las pastorales populares –Pastoral de la Tierra, Pastoral indígena, etcétera–, en la JUC (Juventud Universitaria Cristiana) o en los Cristianos por el Socialismo. No podemos entender fenómenos tan importantes como la formación del nuevo movimiento obrero y campesino en Brasil a partir de la década de 1980, los movimientos revolucionarios en América Central (Nicaragua, El Salvador) o el levante zapatista en Chiapas, sin llevar en cuenta el papel del cristianismo de la liberación.

El papa Juan Pablo II llevó una batalla teológica y política en contra del cristianismo de la liberación, logrando una limitación de su influencia –salvo en Brasil–. Con el nuevo papa latinoamericano (Bergoglio) se observa una nueva actitud menos negativa hacia los cristianos libertarios.

MA: Tomando en consideración los recientes resultados electorales en Chile, donde la extrema derecha arrasó y, recordando que Luis Vitale siempre insistió en la necesidad de luchar contra el resurgimiento del fascismo en América Latina, ¿cuál es tu juicio acerca de este problema en la actualidad?

ML: Tengo en mi biblioteca un folleto que me envió Lucho en enero de 2000, llamado “Ante una derecha neo-populista con un líder Opus Dei. Embrión fascista de nuevo tipo”. En este texto, analiza las elecciones presidenciales en Chile de 1999, donde la candidatura del pinochetista Joaquín Lavín sacó el 47,47% de los votos, perdiendo por poco con el socialista Ricardo Lagos.

Asistimos hoy en día, en todo el planeta, y también en América Latina, al ascenso espectacular de nuevas formas del fascismo: Jair Bolsonaro en Brasil, José Antonio Kast en Chile, entre otros. Como apuntaba Vitale, no se trata de un fenómeno idéntico al fascismo italiano o alemán de los años treinta, sino de algo nuevo. Por eso

prefiero utilizar el concepto de neofascismo, que me parece el más adecuado. El prefijo “neo” indica que se trata de algo distinto a los fascismos del pasado, pues no tienen el corporativismo, los partidos de masas, el exterminio de los adversarios, etcétera. Pero existen características comunes, como el autoritarismo, el culto del “jefe”, el nacionalismo reaccionario, el odio a la izquierda y la persecución de grupos que sirven de “chivos expiatorios”.

Para enfrentar este enemigo mortal de los trabajadores, de las mujeres, de los indígenas y de la juventud, es necesario un amplio Frente Antifascista. Pero no podemos olvidar que es el mismo sistema capitalista el que produce y reproduce, en diferentes momentos históricos, fenómenos de este tipo. El antifascismo consecuente es anticapitalista.

MA: Es paradigmático que justo a 50 años del golpe de Estado en Chile (re)surja con tanta fuerza una alternativa neofascista. Walter Benjamin diría que ni los muertos podrán descansar en paz si triunfa el fascismo. Ya hemos visto que a través de tu amistad con Luis Vitale tienes una estrecha relación con Chile, aunque, como nos comentas, solo hayas estado una vez en este país, en el año 2000. Sabemos que tu último libro, escrito junto a Olivier Besancenot y en proceso de edición en Francia y Chile, está dedicado al golpe de Estado de 1973 desde la mirada de los vencidos. Cuéntanos, para finalizar este diálogo, qué importancia tuvo la experiencia de los mil días de la Unidad Popular y posterior resistencia a la dictadura militar chilena en tu itinerario político-intelectual y, por último, qué los motiva a escribir medio siglo después sobre este crucial acontecimiento histórico.

ML: Como toda la izquierda, no solo en América Latina, sino también en Europa, seguimos con un enorme interés la experiencia de la Unidad Popular en Chile. Es cierto que teníamos críticas, pero nos dábamos cuenta de que el proyecto de Salvador Allende no era otra variante del “reformismo”. Para nosotros, militantes de la Liga Comunista Revolucionaria francesa (LCR), la principal referencia en Chile en estos años era el MIR, que tenía una posición de “apoyo

crítico” a Allende, tratando al mismo tiempo de impulsar una movilización “desde abajo”.

Escribí con un seudónimo, “Carlos Rossi”, en febrero de 1973 un pequeño texto de balance crítico de la política económica de la Unidad Popular, para una revista marxista francesa, *Critiques de l'Économie politique*, N°11-12, de 1973. Retrospectivamente, me parece bastante malo. Las críticas son un poco ingenuas, como si fuera tan simple llevar adelante la transición al socialismo. Y, sobre todo, solo hablo de la política económica de la UP, no mencionando lo principal, que es la amenaza militar y la posibilidad de un golpe de Estado.

Después del “pinochetazo”, que suscitó una gran indignación en todo el planeta, teníamos la ilusión de que el MIR iba poder desarrollar un gran proceso de guerrilla revolucionaria en contra de la dictadura. La muerte de Miguel Enríquez en 1974 fue un golpe duro a estas ilusiones. Pero seguíamos con la esperanza de que tarde o temprano el pueblo chileno derribaría la dictadura.

Medio siglo más tarde, sentimos, mi amigo Olivier Besancenot y yo, el deseo de rendir un homenaje a Allende, al MIR y a todos los revolucionarios chilenos que buscaron resistir al golpe. Esa es la razón por la cual escribimos este librito, que no es un trabajo científico de historiadores ni tampoco una tentativa de “sacar las lecciones” de la experiencia de la UP. Sencillamente, queríamos presentar de forma directa, semiliteraria, si se quiere, y con diálogos entre los protagonistas, lo que fue la preparación del golpe, el papel del imperialismo y de la burguesía chilena. Asimismo, en el campo opuesto, las primeras tentativas de resistencia el 11 de septiembre 1973.

La revuelta, gran movimiento popular, feminista y subversivo de 2019, nos dio la mejor prueba de que los ideales sociales de los años setenta no estaban perdidos en Chile.

Mayo de 2023