

Mercancía corpórea y cuerpo mercantil. El ensayo de Lukács sobre la cosificación¹

Werner Jung

Universität Duisburg-Essen – Alemania

werner.jung@uni-due.de

Resumen

El artículo analiza el concepto de cosificación (*Verdinglichung*) en la filosofía de György Lukács, concentrándose ante todo en el célebre ensayo de *Historia y conciencia de clase*, pero indicando también algunas de las anticipaciones y continuaciones de esa reflexión en la filosofía temprana y en la madura.

Palabras clave

Cosificación; alienación; mercancía; praxis

Abstract

The article analyzes the concept of reification (*Verdinglichung*) in the philosophy of György Lukács, focusing primarily on the famous essay of *History and class consciousness*, but also indicating some of the anticipations and continuations of this reflection in early and mature philosophy.

Keywords

Reification; alienation; commodity; praxis

¹"Körperware und Warenkörper. Lukács' Verdinglichungssessay". Traducido y publicado por gentil autorización del autor. Trad. de Miguel Vedda.

1. Origen y recepción

Para Lukács, la publicación del volumen de ensayos *Historia y conciencia de clase* en 1923 significó la primera tentativa para perfilarse como teórico y filósofo marxista. Se trata de una obra de transición: se enlaza, con signos cambiados, con reflexiones anteriores de la fase burguesa, premarxista. Por otra parte, el autor no argumenta aún con aquella dureza de la que no pueden ser exonerados sus escritos del exilio moscovita, compuestos en las décadas de 1930 y 1940. *Historia y conciencia de clase* abre un horizonte amplio y reúne, además de reflexiones sobre el problema de la organización concretas, originadas en tareas políticas cotidianas, algunos trabajos que se ocupan del estatuto del marxismo en cuanto método científico y visión del mundo y, por último, en un lugar central, ensayos que hacen descender el análisis de conceptos fundamentales – tales como los de “alienación” o “conciencia de clase”– desde las alturas de la abstracción teórica al plano de la praxis social revolucionaria. Lukács echa mano del *corpus* de conocimientos disponibles en las áreas de la filosofía y las ciencias sociales y se ocupa también de la problemática de la literatura y el arte modernos.

Dice el filósofo norteamericano Tom Rockmore: “[...] no dudo en afirmar que *Historia y conciencia de clase* es uno de los textos teóricos más significativos en la tradición marxista. Y, desde la perspectiva estrictamente filosófica, creo que esta es la única contribución sumamente importante a la filosofía marxista desde Marx” (1988, 2). Pero no es preciso ir tan lejos como Rockmore para darle razón en el punto de que la importancia de *Historia y conciencia de clase* difícilmente pueda ser sobreestimada. Su lectura ha dejado huellas hondas y fructíferas tanto en *Ser y tiempo* de Heidegger (cf. al respecto Goldmann, 1975) como en los trabajos de Walter Benjamin., quien vio “su análisis de la decadencia de la sociedad burguesa [...] elevada al rango de un sistema coherente desde el punto de vista de la filosofía de la historia y desde el de la teoría del conocimiento” (Witte, 1985: 55). Y no solo la teoría crítica, cuyo análisis de la cultura y de la sociedad –sintetizado en el concepto del contexto de engeguamiento universal, sistemático– se remonta al teorema lukácsiano de la cosificación, sino que además figuras tan diversas como Sartre o Merleau-Ponty han sido profundamente influidas por la compilación de ensayos *Historia y conciencia de clase*, que es algo así como el texto fundacional del marxismo occidental y de diversas variantes de neomarxismo.

Pero así como ha sido tan importante, por un lado, el libro de Lukács para estos movimientos, el juicio de la ortodoxia partidaria fue tan áspero que un comunista de Alemania Occidental –unos sesenta años después de la primera

publicación del libro– pudo resumirlo de esta manera: *Historia y conciencia de clase* es “la caja de Pandora del revisionismo moderno” (Steigerwald, 1980: 113).

Ya inmediatamente después de la publicación, Lukács fue duramente reprendido por Sinóviév, Deborin, Révai y su anterior amigo Rudas. Se le reprochaba el retroceso a la filosofía hegeliana y el excesivo énfasis sobre el factor de la conciencia (Révai), y se sostenía que toda la concepción de Lukács suponía una recaída en el idealismo subjetivo. Además, el libro –según Rudas– es ecléctico y contiene errores primitivos. Rudas, para quien el marxismo es “pura ciencia de la naturaleza” (1924: 674), reconoce además en el libro de Lukács “íntegramente el lenguaje de Rickert y Weber” (ibíd.: 678). Más allá de toda polémica, lo que Rudas ve con claridad en la concepción de *Historia y conciencia de clase* es el peculiar encadenamiento de las ideas, una amalgama de reflexiones hegelianas, marxianas y propias de la filosofía de la vida

El propio Lukács ha aludido expresamente en varios pasajes –entre otros, en el artículo sobre la cosificación– a la *Filosofía del dinero* de Simmel –un libro “tan interesante y agudo en sus detalles” (Lukács, 1985: II, 18) y al teorema de Max Weber sobre la racionalización (ibíd.: 19 y ss.). La visión simmeliana sobre la objetivación de la vida y el teorema weberiano sobre el cálculo racional que está en la base del orden económico capitalista son vinculados por Lukács con el concepto de mercancía en Marx, tal como este lo analizó ante todo en el capítulo de *El capital* sobre el fetichismo, y en este contexto se remite metodológicamente a las leyes de la dialéctica hegeliana. Este ambicioso emprendimiento está dirigido, en buena medida, contra el oportunismo (práctico) y el positivismo (teórico) de los representantes de la Segunda Internacional (Bernstein, Kautsky), que habían adaptado el marxismo a los parámetros de una pura ciencia fáctica, sobre la base de la eliminación del método dialéctico y, junto con este, del legado hegeliano. Frente a ellos, Lukács quiere demostrar “la importancia *material* de la dialéctica hegeliana para el marxismo” (ibíd.: I, 41). Se propone logra que “las tendencias sumamente actuales de su pensamiento vuelvan a ser eficaces y vivas” (ibíd.: 42).

Como se dijo, una amplia huella de testimonios de recepción se extiende desde las primeras ocupaciones con los tempranos ejercicios teóricos y de ejercitación hasta nuestros días, en la cual es posible reconocer movimientos claramente ondulares: a la, por un lado, ruda cancelación por parte de los representantes de la Internacional Comunista y al, por otro, celebrado anuncio de un marxismo no dogmático, siguen décadas de silencio, hasta que el movimiento estudiantil, en los Estados de Europa occidental, en su busca de boyas de orientación, se topó de nuevo con el libro; y a menudo aprendió en él por primera vez el marxismo.

Aquí son ante todo relevantes las cuestiones de la organización y la estructuración partidaria del movimiento comunista, de la relación entre espontaneidad y conciencia. Gran resonancia tuvo una mesa redonda de 1969, en la que intervinieron Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt y Alfred Schmidt. Krahl define la importancia de Lukács cuando destaca el teorema sobre la conciencia de clase: “La conciencia de clase es reconstruida, en el marco relacional de la cuestión organizativa, como conciencia de totalidad operativa y partidaria” (Diskussion, 1969: 14). Aquí reconoce Krahl, en buena medida, lo que constituye la actualidad específica para los movimientos de protesta política en Europa Occidental: “el descubrimiento de la dimensión de la subjetividad emancipadora dentro del marxismo, descartada por la Segunda Internacional” (ibíd.: 18).

Al acaloramiento de los ánimos estudiantiles en general siguieron, en los años setenta y ochenta, el desencanto, la *Realpolitik* y un pensamiento inficionado por la socialdemocracia que no conoce ni una ideología proyectiva ni grandes saltos. Sir Karl Popper ascendió al rango de filósofo de la Casa y la Corte Imperiales, con la gracia del canciller Schmidt. Para no hablar en absoluto del posterior giro de Kohl y de la definitiva resaca (de izquierda) posterior al 89. Sin embargo: los ensayos y las reflexiones de Lukács siguen ejerciendo influencia, su poder de fermentación sigue siendo reconocible. Ya sea a través de los esfuerzos de la Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft [Sociedad Internacional Georg Lukács], fundada en 1996; de sus jornadas y anuarios, en los que una y otra vez se ha hecho referencia a la importancia y actualidad de *Historia y conciencia de clase*; ya sea a través de los diversos y multiformes modos de recepción en países extraeuropeos; por ejemplo, en el sudeste asiático o en Sudamérica. Inclusive, hay varias conexiones e intersecciones; hacia el final volveré brevemente sobre esto. Markus Bitterolf y Denis Maier no formularon una última palabra, pero sí una valoración acertada:

A una distancia de casi un siglo, *Historia y conciencia de clase* sigue siendo un texto fascinante; una obra clásica de la crítica de la economía y la sociedad burguesas basada en Marx. La fascinación se deriva de que los estudios reflejan la “crisis del marxismo” (Korsch): la crisis del movimiento obrero y la de la crítica de la economía política en el contexto del imperialismo, de la Primera Guerra Mundial, de las revoluciones proletarias y de la división de la clase obrera (2012: 3).

2. Observaciones sistemáticas

Los dos conceptos centrales, “totalidad” y “cosificación”, presentan una correlación mutua. La totalidad se remonta a la filosofía hegeliana: “Lo verdadero es el todo” (Hegel, 1966: 16), cuyo impulso el joven Marx recupera y retraduce en términos materialistas en la definición de lo concreto como “la síntesis de muchas definiciones” y “la unidad de aspectos múltiples” (Marx, 1989: 150 y s.). Con el concepto de cosificación caracteriza Lukács, en cambio –partiendo del proceso de producción alienado en la formación capitalista–, la estructura fáctica del ser social. Pues, con el desarrollo del capitalismo, la estructura de la cosificación se ha hundido “cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres” (Lukács, 1985: II, 17). El punto de partida es, sin duda, el modo de producción –el fetichismo de la mercancía–; pero, a través del proceso progresivo de la capitalización, todos los subsistemas de la sociedad capitalista mostrarían finalmente la misma estructura homóloga (cf. al respecto también Habermas, 1981: I, 479 y s.). Y así:

La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad” no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo (Lukács, 1985: 24).

En este punto, en la precisa determinación del fetichismo, Lukács se vale del análisis weberiano del capitalismo, que se conecta decisivamente con el desarrollo del concepto (moderno) de una racionalidad (a medias) finalista. El espíritu del capitalismo, que se basa en los conceptos de computabilidad y cálculo, es sin duda parcialmente racional –por ejemplo, en el complejo de una empresa individual–, pero conduce inevitablemente a la anarquía de la producción global, al modo de producción impenetrado e impenetrable. Cabe recordar aquí el desarrollo intelectual de Lukács, que se realizó mediante una continua ocupación con las tendencias dominantes, ya sea en el abordaje del arte y la literatura europeos del fin de siglo, como en *El alma y las formas*, ya con las corrientes filosóficas de su época, en la apropiación crítica de la filosofía de la vida de Dilthey o Simmel, del kantismo del sudeste de Alemania promovido por Rickert, Windelband y Lask, o de la sociología de Max Weber. Una ojeada a la *Teoría de la novela*, así como a la planeada monografía sobre Dostoievski –para la cual la teoría sobre la novela debía constituir la sección introductoria– pone

en claro que Lukács, en los años de la Primera Guerra, se ocupó además intensamente de Hegel y el hegelianismo. Las categorías rectoras, el individuo problemático y la totalidad, por medio de las cuales Lukács reconstruye la historia de la novela europea –desde el idealismo abstracto de *Don Quijote* hasta el romanticismo de la desilusión de *La educación sentimental* y, por último, las novelas de Tolstoi y Dostoievski–, indican la dirección en que la argumentación se mueve: concebir la novela, por un lado, como expresión estético-literaria de la sociedad burguesa, de una situación (para emplear la expresión tantas veces citada) de “desamparo trascendental”; por el otro, como oposición contra esta alienación. Esto se relaciona, en el joven Lukács, con la búsqueda de una nueva patria trascendental en una “sociedad del amor”, que el autor de 25 años aún creía ver a través de una mirada retrospectiva al Romanticismo temprano, y que ahora sitúa en términos históricos concretos, bajo la impresión de la Revolución de Octubre y de la República de los Consejos en Hungría.

Para resumirlo en una tesis: los ensayos de *Historia y conciencia de clase* cumplen las promesas utópicas del Lukács premarxista. Finalmente, el crítico pertinaz y riguroso de la sociedad y la cultura capitalistas burguesas cree haber encontrado también el sustrato material: las leyes de movimiento de la propia realidad junto con sus “tendencias y latencias”, para emplear términos de su amigo de juventud Ernst Bloch. Lukács esclarece esto en especial en el ensayo sobre la conciencia de clase, como también en el artículo sobre la cosificación. Aquí se ocupa ante todo de la historia de la filosofía burguesa. De esta manera, Lukács demuestra ser un brillante “crítico de la razón impura” (Sziklai, 1987) que, después del colapso de los grandes sistemas del idealismo alemán, ataca la incapacidad del sistema idealista tardío y, luego, tanto del positivista como del neoidealista (neokantiano) para conocer la totalidad.

En la ocupación con la filosofía del valor de Rickert y Windelband, que habla acerca de las ciencias históricas como meras ciencias sobre hechos (véase *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales]), Lukács llama la atención sobre el carácter inmediato, meramente contemplativo de esta filosofía, que habría perdido la capacidad para la síntesis y para una visión global en perspectiva. Pero, de esta manera, ella capitularía ante la realidad, de la que –como podría decirse, siguiendo al Lukács posterior de la *Ontología*– “toma conocimiento de manera meramente aperceptiva”, sin comprenderla realmente. Permanece encerrada en “la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva” (Lukács, 1985: II, 25). La filosofía burguesa, dice Lukács a modo de síntesis, revela a grandes rasgos la “tendencia dúplice de su desarrollo”: por un lado, el filósofo concede que ella “domina crecientemente las singularidades y los detalles de su

existencia social y los somete a las formas de sus necesidades”, pero por otro lado y al mismo tiempo, le reprocha el hecho de perder “la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y, por lo tanto, su calificación como clase dirigente” (ibíd.: 46).

En conexión con la discusión con la filosofía, Lukács se ocupa del arte; más precisamente, con el concepto de arte concebido por la estética del Clasicismo y por la del idealismo alemán. Con razón ve Lukács en el arte del Clasicismo alemán y en su reflexión estética una reacción y oposición contra la alienación/cosificación social, que se tornó manifiesta, pero que habría sido superada desde una perspectiva errónea: la reestetización de la vida. Esclarece esto partiendo de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller: “Así se reconoce, por un lado, que el ser social del hombre ha destruido a éste en cuanto hombre. Pero, al mismo tiempo, se muestra, por otro lado, el principio siguiente: *cómo ha de reconstituirse intelectualmente el hombre socialmente aniquilado, fragmentado, dividido entre sistemas parciales*” (ibíd.: 66). Lukács reconoce acertadamente que, en Schiller, “el problema básico de la filosofía clásica” (ibíd.) es reformulado estéticamente; pero, al mismo tiempo –en lo que concierne a las posibilidades de solución– fracasa de manera necesaria. Con claridad delinea Lukács la aporía schilleriana:

Si el hombre no es enteramente hombre más que “donde juega”, es posible, ciertamente, captar en base a ese hecho todos los contenidos de la vida, y salvar en ese principio -en la forma estética, en la medida en que sea captable- dichos contenidos del efecto mortal del mecanismo cosificador. Pero sólo se salvarán *en la medida en que se hagan estéticos*. O sea: o bien el mundo se estetiza, lo cual significa una huida ante el problema propiamente dicho, vuelve a transformar al sujeto, por modo distinto, en sujeto puramente contemplativo y vuelve a destruir la “acción”; o bien el principio estético asciende a principio configurador de la realidad objetiva; pero entonces hay que mitologizar el hallazgo del entendimiento intuitivo (ibíd.: 67).

Si bien el arte y la estética del Clasicismo alemán proporcionan “el modelo positivo para la posibilidad de una totalidad concreta” (Apitzsch, 1977: 96), la hipertrofia de su paradigma de reconciliación estética delata la imposibilidad de una realización social. Ambos, arte y filosofía, en el amplio recorrido a través del siglo XIX perdieron la capacidad de captar intelectualmente o de configurar sensiblemente la totalidad concreta de la realidad.

Lukács cree ver la resolución del problema básico de la filosofía en lo que él denomina “el punto de vista del proletariado”. Para esto se remonta al ensayo “Conciencia de clase”, de 1920. El proletariado es todavía para Lukács el único

sujeto de la historia. El lugar en el que se consume la identidad de sujeto y objeto es la conciencia de clase proletaria. Con esto, Lukács permanece en última instancia, por cierto, bajo el encantamiento de la filosofía idealista. Pues, en el fondo, solo se sustituye el concepto hegeliano de espíritu del mundo por la conciencia de clase proletaria. La posibilidad de una transformación revolucionaria de la sociedad burguesa –aun cuando Lukács coloca en su base un sustrato material– es realizada en definitiva sobre la base de una filosofía de la conciencia y de la identidad, en el sentido preciso en que Hegel desarrolló, en la *Fenomenología del espíritu*, la dialéctica de la conciencia del amo y del esclavo. Ya Hegel –de ahí que Marx le testimoniara un profundo reconocimiento (MEW I, 568-568)– había aludido con una mirada genial a la importancia del concepto de trabajo. El trabajo es, para la conciencia servil, un factor formativo sin igual, en la medida en que solo la conciencia trabajadora llega “a la intuición del ser independiente como de sí misma” (Hegel, 1966: 120). Este es, con todo, solo un aspecto del trabajo, el trabajo en sí. El otro –es posible decir, siguiendo a Marx: su determinación social; esto es, su forma de manifestación como trabajo asalariado– fue explicitado también por Hegel, aunque ciertamente de manera críptica. El trabajo asalariado –en Hegel, el hecho de que al siervo que se enajena como coseidad le ha sido sustraído, a su vez, precisamente el mundo de las cosas y, de esta manera, se la ha hecho imposible la revocación de la enajenación, es “apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*” (ibíd.: 120). Hans Heinz Holz, en su interpretación del concepto hegeliano de trabajo, ha hablado incluso sobre cosificación del esclavo, con lo que él, sin remitirse, por cierto, a Lukács, ha indicado exactamente el punto de inserción de su teorema sobre la conciencia de clase. El esclavo debe cosificarse ante el amo, “pues él se convierte para él en una cosa con la que el señor lidia y a la que usa. [...] En la medida en que el servidor se cosifica para el amo, no puede ahora convertirse en prójimo, sino tan solo en objeto de uso, es decir, en medio de producción. La explotación pertenece, pues, a la institución de la sociedad clasista y a la conciencia del amo” (Holz, 1968: 35).

El proletariado y su conciencia de clase, a la que Lukács, remitiéndose a la teoría weberiana de los tipos ideales, adjudica el atributo de la atribución, está –al menos en cuanto a la posibilidad– en situación de concebir la totalidad de la sociedad capitalista burguesa. Y solo la conciencia de clase proletaria atribuida puede hacer esto. En otro pasaje, Lukács ha señalado que, dentro de la formación capitalista, solo hay dos clases puras, la burguesía y el proletariado. Sin embargo, la burguesía ya no está en condiciones de captar el “todo de la sociedad” (Lukács, 1985: II, 108 y s.). En el ensayo “Conciencia de clase”, Lukács ofrece, en un pasaje, una síntesis concisa de esto; allí se lee:

Esta trágica situación de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que todavía no ha aplastado completamente a su antecesor, el feudalismo, cuando ya aparece su nuevo enemigo, el proletariado; la trágica contradicción se ha manifestado políticamente en el hecho de que la lucha contra la organización estamental de la sociedad se realizó en nombre de una “libertad” que tuvo que transformarse de nuevo inmediatamente en opresión en el momento mismo de la victoria: y sociológicamente la contradicción se revela en la circunstancia de que, aunque la forma social de la burguesía es la que finalmente ha permitido presentarse en forma pura la lucha de clases, aunque ella ha empezado por fijarla históricamente como un hecho, sin embargo, luego tiene que aplicar todo su esfuerzo a la eliminación del hecho de la lucha de clases del campo de la conciencia social; por último, desde el punto de vista ideológico, se aprecia la misma situación ambigua en el hecho de que el despliegue de la burguesía presta, por una parte, a la individualidad una importancia que hasta entonces no había tenido nunca, mientras, por otra parte, suprime toda individualidad por las condiciones económicas mismas de su individualismo, por la cosificación producida por la producción universal de mercancías (Lukács, 1985: I, 107 y s.).

Tan solo quedan, pues, el proletariado y su conciencia de clase. La oportunidad histórica, e incluso la misión del proletariado son vistas por Lukács en el conocimiento del proceso histórico por un lado, y en la superación de la formación capitalista burguesa por el otro. Las posibilidades para esto están dadas con el hecho de que la clase proletaria, como objeto de la explotación, representa al mismo tiempo la conciencia de la propia mercancía, es decir: de la cosificación y –como la mercancía marca la estructura total de la formación– de la sociedad como totalidad concreta. Formulado metafóricamente: en la medida en que la conciencia de clase proletaria experimenta y realiza en su propia corporeidad proletaria el cuerpo de la mercancía como mercancía corpórea que es negociada en el mercado, se convierte en el nuevo sujeto-objeto de la historia. En la conciencia de clase del proletariado, en definitiva, la sustancia vuelve a convertirse en sujeto:

Ante todo, el trabajador no puede llegar a ser conciente de su ser social más que si es conciente de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato le inserta –como se ha mostrado– en el proceso de producción como puro y mero objeto. Al revelarse esa inmediatez como consecuencia de múltiples mediaciones, al empezar a quedar claro todo lo que presupone esa inmediatez, empiezan a descomponerse las formas fetichistas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía. Mientras

siga siendo prácticamente incapaz de levantarse por encima esa función de objeto, su conciencia será *la autoconciencia de la mercancía*, o dicho de otra manera, el autoconocimiento, el autodescubrimiento de la sociedad capitalista, fundada en la producción y el tráfico de mercancías (ibíd.: II, 97).

En la medida en que consigue volver claras las “mediaciones” –según formula Lukács, siguiendo a Hegel y Marx– y, de esta manera, acceder al conocimiento precisamente de la sociedad como un todo, están creadas las condiciones para superar esta sociedad cosificada. Sin embargo, demarca Lukács, y extrae con ello la conclusión de las experiencias en el frustrado intento con los consejos en Hungría, esto no puede hacerlo la conciencia individual o cotidiana del proletariado. Al contrario. A menudo ella permanece, antes bien, en el nivel de la mera inmediatez del “espacio perturbador” del presente (ibíd.: 135), al que Lukács –siguiendo a Bloch– define como “oscuridad del instante vivido”. Solo la conciencia de clase de la clase en su totalidad –una conciencia que Lukács define como “reacción racionalmente adecuada” ante “una determinada situación típica en el proceso de la producción” (ibíd.: I, 95), está en condiciones de reconocer la totalidad concreta de la situación social. A esto lo llama también Lukács la “categoría de la posibilidad objetiva” (ibíd.: 96); una categoría que todavía cumple un papel considerable en los escritos tardíos: la *Estética*, la *Ontología* y una *Ética* marxista planeada pero no realizada:

Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva (ibíd.: 95).

A partir de la antítesis entre la conciencia empírica, individual o cotidiana, y la conciencia de clase (atribuida), surge ciertamente la pregunta por la manera en que puede ser impulsado el proceso revolucionario. Con esto, hemos arribado a la teoría lukácsiana de la organización, tal como fue desarrollada en el artículo sobre Rosa Luxemburg, así como en el ensayo “Cuestiones de método en tomo al problema de la organización” (1922). Lukács ve, en la organización del partido comunista, la objetivación de la conciencia de clase proletaria. Ella es “la forma de mediación entre la teoría y la práctica” (ibíd.: II, 182) y de la “voluntad colectiva consciente” (ibíd.: 199) de la clase dirigida hacia fuera. Si es posible apelar al proletariado como el sustrato material del progreso histórico, y a la conciencia de clase como el lugar en el que se consuma la identidad de sujeto y

objeto, entonces hay que concebir al partido como la correa de transmisión que mantiene en curso el proceso teleológico de la historia. Su praxis no es más que la “realización del espíritu del mundo hegeliano” (Dannemann, 1987: 162). Esto no funciona sin “mistificaciones directamente brutales” (ibíd.). Así, Lukács le exige al proletario individual la “autosubordinación consciente” a la voluntad global del partido y una disciplina férrea (Lukács, 1985: II, 199). Este es el precio que el individuo –y también y en especial el intelectual Lukács– debe pagar por el ticket de entrada, si es que quiere seguir participando como actor en el drama de la historia universal en el teatro del mundo.

Después de las críticas a su libro, Lukács practicó una autocrítica y retomó algunas apreciaciones. En 1924 publica el pequeño opúsculo *Lenin. Un estudio sobre la coherencia de su pensamiento*, que se retracta implícitamente de algunos teoremas de *Historia y conciencia de clase*, al que sigue luego el texto mecanografiado –entonces inédito– *Derrotismo y dialéctica* (1925-26), que también se ocupa de sus críticos. En relación con su teoría del partido, sobrepasa aun el mesianismo de *Historia y conciencia de clase*. Pues: el partido comunista de tipo bolchevique debería distinguirse por “el mayor rigor y la mayor severidad” (Lukács, 2012: 74); exige “revolucionarios dispuestos al sacrificio y claros en cuanto a sus objetivos” (ibíd.: 65). Bajo el pretexto de una apología de Lenin, “el único teórico equiparable a Marx” (ibíd.: 53), Lukács critica sus anteriores simpatías por Rosa Luxemburg. Así también declara, en relación con la teoría de la espontaneidad conjurada en *Táctica y ética* (1919), que es un “ilusionismo” imaginar “que la conciencia de clase correcta que habilita para la conducción nace en el proletariado espontáneamente, paulatinamente, sin fricciones, sin retrocesos, como si el proletariado pudiera avanzar ideológicamente hacia su vocación clasista y revolucionaria” (ibíd.: 63). No, necesita del brazo fuerte del partido y de la personalidad fuerte del líder comunista.

La pertenencia al movimiento mundial comunista puede también explicar las autocríticas en parte incomprensibles. Al final de su vida aprobó, sin embargo, la reedición de sus escritos tempranos; en otras palabras, ino desistió de nada! Esto se halla en la perspectiva de su posterior autoevaluación, tal como se expresó inequívocamente en la planeada autobiografía *Gelebtes Denken* [Pensamiento vivido] y en las entrevistas con István Eörsi vinculada con ella: según Lukács, en su evolución no hay elementos inorgánicos; antes bien, todo es siempre la continuación de algo (cf. Lukács, 1981: 132). En mi percepción e interpretación de Lukács: el camino de la utopía a la ontología (cf. Jung, 2001).

3. Conexiones e intersecciones

Es, ciertamente, justificado, pero también pobre reprocharle una y otra vez a Lukács sus apreciaciones erradas y sus fallas. Pues mucho de lo que le imputaron críticos posteriores lo expresó él mismo en el prólogo de 1967 a la reedición de *Historia y conciencia de clase*: allí están el hegelianismo desenfrenado y el uso a destajo del teorema sobre la conciencia de clase; allí hay una comprensión insuficiente del concepto marxiano de mercancía y del análisis de la forma del valor, junto con una hipóstasis del proletariado como clase dirigente. Por cierto, aquí Nietzsche ha mirado a Marx por encima del hombro:

La conciencia de clase estilizada y elitista es expresión de una voluntad de poder que procede de manera ineluctable pero tácticamente aguda; y, al mismo tiempo, es la fundamentación teórica de la pretensión de validez práctica propia de una oposición política fundamental –que parece juvenilmente enérgica– bajo la forma del proletariado (Tietz/Caysa, 2005: 94).

La pregunta debe ser formulada de otro modo. Esto es: ¿qué conexiones e intersecciones son (aún) posibles? ¿Dónde hay algo así como coincidencias entre discursos? Aquí daremos solo tres indicaciones muy esporádicas. Cabe, en primer término, tener presente –Peter Hallward hizo referencia a ello– que una “filosofía orientada a la praxis” tal como la que Lukács ha formulado en *Historia y conciencia de clase* no se ha agotado “después de los reveses políticos de la década de 1921” (2012: 155). Este es un elemento, el impulso hacia delante; ciertamente, provisto de una implicancia fuertemente ética. Luego, la aspiración a la totalidad, utópica o también ontológica: conocer la realidad en su haber-devenido tanto como en su devenir. Y, por qué no, bajo los auspicios de –formulado más suavemente– la alienación o –más rigurosamente– la cosificación, que hoy son más actuales que nunca. Rahel Jaeggi, por ejemplo, en algunas contribuciones ha hablado, remitiéndose a Lukács, acerca del “potencial del concepto de cosificación”:

Si la cosificación conduce a que los “individuos no se reencuentren en sus propias acciones” (Habermas), entonces se revela un punto fuerte, en la crítica de la cosificación, cuando piensa la pérdida del sentido y la pérdida de la libertad, la indiferencia y el desempoderamiento como fenómenos concomitantes. Poder reconocerse a sí mismo como “autor de las propias acciones” presupone dos cosas: la capacidad de autodeterminación, pero también la posibilidad de una relación plena de sentido con el mundo, que entonces se muestra por primera vez como un campo de acción posible (1998/99: 71).

Y Axel Honneth, para el cual Lukács es, poco más o menos, el único filósofo del marxismo del siglo XX (cf., por ejemplo, Honnet 1998/99: 89), continúa pensando el concepto lukácsiano de cosificación –partiendo de un olvido del reconocimiento, que Honnet diagnostica remitiéndose al principio hegeliano de reconocimiento en cuanto constitución central tanto del yo como de sus y papeles sociales– de modo que en él percibe “la explicación ontológico-social de una patología de nuestra praxis vital”, a través de la cual se esclarecen la “atrofia o la distorsión de una praxis originaria [...] en la que el ser humano establece, consigo mismo y con su entorno, una relación participativa” (2005: 17, 27). De acuerdo con Honneth, él ha escrito su texto “no sin preocupación por el hecho de que nuestra sociedad pudiera tomar iniciar una evolución que Lukács intuyó hace ochenta años con medios insuficientes y en una generalización muy exacerbada” (ibíd.: 107). Expresado en términos positivos, la comprensión de esta estructura patológica podría conducir a algo que Michael Hardt y Antonio Negri –que ven a Benjamin, Adorno y Lukács como pensadores que “han percibido el ocaso de la Modernidad– tienen en alta estima: “convertir la ontología de lo posible” en “tema de investigación central” (Hardt/Negri, 2002: 375). No hay ningún final a la vista: *lotta continua*.

Bibliografía

- APITZSCH, Ursula. 1977. *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*. Stuttgart-Bad: Cannstatt.
- BITTEROLF, Markus / Maier, Denis. 2012. "Fortdauernder Sturm. Einleitung". En Lukács, György *et al.*, *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie* Freiburg: ça-ira-Verlag. 7-21
- DANNEMANN, Rüdiger. 1987. *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt/M: Vervuert.
- GOLDMANN, Lucien. 1975. *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.
- HABERMAS, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- HALLWARD, Peter. 2012. "Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens". En: Douzinas, Costas, / Žižek, Slavoj (eds.). 2012. *Die Idee des Kommunismus*. Vol. 1. Hamburgo: Laika. 141-63
- HARDT, Michael / Negri, Antonio. 2002. *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt-Nueva York: Campus.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1966. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE.
- HOLZ, Hans Heinz. 1968. *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*. Berlín: Luchterhand.
- HONNETH, Axel. 2003. "Im Gespräch mit Rüdiger Dannemann". En *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* 3. 73-89.
- . 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- JAEGGI, Rahel. 2003. "Verdinglichung – ein aktueller Begriff?". En *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* 3. 68-72.
- JUNG, Werner. 2001. *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*. Bielefeld: Aisthesis.
- BENSELER, Frank / JUNG, Werner (eds.). 1997 y ss. *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Vols. 1-10 (desde el vol. 11: Frank Benseler y Rüdiger Dannemann eds.). Berna y otras ciudades: Peter Lang *et al.*
- LUKÁCS, György. 1981. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*. Ed. de István Eörsi. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . 1985. *Historia y conciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. 2 vols. Madrid: Hispamérica.
- . 2005. *Autobiographische Texte und Gespräche*. Ed. de Frank Benseler y Werner Jung, con la colaboración de Dieter Redlich. Bielfeld: Aisthesis.
- . 2012. *Sobre Lenin y Marx*. Estudio preliminar y notas de Miguel Vedda. Trad. de Karen Saban, Miguel Vedda y Laura Cecilia Nicolás. Buenos Aires: Gora.
- MARX, Karl. 1989. *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. de Marat Kuznetsov. Moscú: Progreso.
- / ENGELS, Friedrich. 1956-1968. *Werke*. 39 vols. y 1 vol. suplementario. Berlín: Dietz.
- ROCKMORE, Tom (ed.). 1988. *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*. Dordre-

cht: Reidel.

RUDAS, Ladislaus. 1924. "Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács". En *Arbeiterliteratur* 10. 669-97 y 12. 1064-89.

STEIGERWALD, Robert 1980. *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*. Berlín/DDR: Akademie-Verlag.

SZIKLAI, László. 1986. *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*. Trad. de Ágnes Meller. Colonia: Corvina.

TIETZ, Udo / CAYSA, Volker. 2005. "Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie". En: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* 9. 93-119.

WITTE, Bernd. 1985. *Walter Benjamin*. Reinbek: Rowohlt.

Werner Jung

Werner Jung (Dr. phil.) es profesor e investigador en el campo de la literatura alemana moderna en la Universidad de Duisburg-Essen, Alemania. Sus temas de investigación centrales son la literatura alemana de los siglos XVIII-XX, historia de la poética, filología de la edición, el tiempo en la literatura, estudios sobre la percepción y la configuración del tiempo en la literatura desde el siglo XVIII. Publicaciones recientes: "Du fragst, was Wahrheit sei?" *Ludwig Harigs Spiel mit Möglichkeiten* (Bielefeld: Aisthesis, 2002), *Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*. Bd. 6. (Hg.) Frank Benseler und Werner Jung (Bielefeld: Aisthesis, 2002), *Poetik* (München: Fink, 2007), *Zeitschichten und Zeitgeschichte. Essays über Literatur und Zeit* (Bielefeld: Aisthesis, 2008).