



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El pensamiento filosófico-político de György Lukács

Autor:

Infranca, Antonino Francesco

Tutor:

Vedda, Miguel

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Tesis de doctorado
“El pensamiento filosófico-político de György Lukács”

Tesista: Antonino Francesco Infranca
Director: Prof. Dr. Miguel Vedda
Abril de 2017

Introducción

No creo que haya duda alguna en considerar a György Lukács no solo como un filósofo, sino también como un personaje, polémico. Hasta los años setenta y ochenta del siglo pasado, era un punto de referencia de la filosofía mundial; luego del derrumbe del comunismo, como todos los otros pensadores marxistas, a excepción de Antonio Gramsci, fue olvidado súbitamente. Hoy en día, a excepción de Latinoamérica, son pocos los que se interesan por su pensamiento. Cuando estaba todavía vivo, numerosos autores se especializaron en la profesión de criticar a Lukács. La acusación que más a menudo se le hizo era la de ser un stalinista. Pero si se estudian con atención estas críticas se nota principalmente que se concentran en el personaje de Lukács más que en el filósofo. Aquellos que lograban, con diversos saltos mortales teóricos, encontrar una concepción stalinista de la filosofía eran en el fondo poquísimos y estos intentos críticos no votaban a favor de la capacidad teórica de quienes los encaraban. En el fondo eran intentos fallidos, tan fallidos como aquellos que los intentaban. En cierto caso, como el de Adorno, estos intentos estaban dictados más por ataques biliaris que por un análisis teórico efectivo. Estaban también aquellos que lo definían como “stalinista” porque tenían motivaciones más o menos ideológicas, como es el caso de Merleau-Ponty o de Fejtö (este último unía a sus motivaciones ideológicas también la revancha personal contra el juicio no elogioso que Lukács expresó sobre él en diversas ocasiones). Estas críticas al personaje de Lukács se hallan en tajante contraste con la imagen de Lukács que dan todos aquellos que lo conocieron o que lo encontraron personalmente, es decir, la del “buen hombre” cortés, solícito, correcto: rasgos humanos que contrastaban con la antropología del stalinismo.

Aquellos que lo consideran un stalinista no tienen en cuenta algunos hechos fundamentales. Lukács fue una víctima del stalinismo ya a partir de su primera militancia en el movimiento comunista, siendo considerado esencialmente un elemento social extraño a tal movimiento. Su origen alto burgués creaba desconfianza en torno a él, y su actitud intelectual reforzaba esta impresión, porque Lukács aparecía a primera vista como un hombre interesado solo en los asuntos intelectuales. Un conocimiento más profundo invertía esta impresión en la estima por sus altas cualidades humanas. En medio de las luchas sectarias internas al movimiento proletario estas cualidades lo enajenaban de las luchas y de las confrontaciones más duras. Quien reproduce tomas de posición de Lukács de carácter brutal y áspero lo hace siempre de segunda mano: no existe un documento o un testimonio directo que pueda probar lo contrario. Más aún, estas cualidades hacían de él

una víctima predestinada del stalinismo y, en efecto, así ocurrió. Béla Kun lo excluyó de la dirección del Partido Comunista Húngaro, y terminó a su vez siendo él mismo víctima de las purgas stalinianas. La actitud intelectual de Lukács lo inducía a un estilo de vida que no atraía la atención de los stalinistas más feroces. Pero al comienzo de la agresión nazi –y también húngara– de la URSS, Lukács fue arrestado por la policía stalinista y quedó preso durante casi dos meses, salvado por la intervención de Dimitrov, que se acordó del gentil traductor que le permitía comunicarse con la prensa anglófona.

En la Hungría stalinista fue rápidamente destituido de la enseñanza y de las actividades políticas públicas. Lukács temió sufrir un proceso como el de Rajk, y así fue la primera y única vez que hizo una autocrítica pública y se encerró en una suerte de exilio privado. En 1956, habiendo participado en el gobierno de Nagy, fue deportado a Rumania, no cedió a los halagos de los carceleros que lo instaban a acusar a Nagy si quería recuperar la libertad, y los forzó a secuestrarlo a fin de liberarlo. Volvió a su exilio privado, del que ya no salió, pero no perdió ocasión para hacer saber al incluso tolerante régimen de Kádár que lo consideraba inadecuado desde el punto de vista democrático y socialista. Un stalinista víctima de los stalinistas parece una paradoja histórica, que estaría en una línea teórica incluso aceptable, porque en realidad la tipología más repetida de la víctima del stalinista es la del militante comunista; pero todo ello no se concilia en absoluto con las continuas críticas de Lukács a la falta de democracia dentro del partido comunista húngaro y dentro del régimen socialista húngaro.

No hay dudas de que la visión ética de Lukács estuvo siempre *antes* que su visión política, la sostuvo y la reforzó. Lukács concebía la política como el instrumento para realizar su visión ética. En el curso de su extensa vida intelectual, sus concepciones éticas se modificaron radicalmente y con estas también las soluciones políticas. En el período juvenil, su ética no es definitiva; se advierte un sentido de desprecio con relación a su ambiente social de pertenencia, la alta burguesía budapestina; desprecio que es el signo de exterioridad de Lukács respecto del mundo burgués y capitalista. Esta exterioridad halla un proyecto político alternativo solo con la adhesión al movimiento comunista, en diciembre de 1918. La participación en la República de los Consejos (marzo-agosto de 1919) es el primer momento de actividad política de Lukács. En el siguiente período de exilio en Viena, la militancia atrae totalmente la actividad del filósofo hacia la política. Son los años de la publicación de la obra marxista que lo hará famoso en todo el mundo, *Historia y conciencia de clase*, y también de las polémicas que siguieron a tal publicación. La militancia en el Partido Comunista Húngaro lo distrae de la reflexión filosófica auténtica hasta

la derrota de su línea política, expresada en las *Tesis de Blum*, y el triunfo de las tendencias stalinistas (1930).

Durante el exilio moscovita, Lukács se aleja de la militancia política más activa y se dedica a los estudios de crítica literaria, de historia de la filosofía, de fundación de una estética marxista, de lucha teórica contra el irracionalismo nazi. Solo con el regreso a Hungría en 1945 retomará la lucha política directa, definirá qué es una democracia popular y una política cultural que pueda atraer a los estratos sociales ajenos o enemigos del movimiento proletario. Esta breve fase se cerrará por causa de una violenta exclusión por parte de la dirigencia stalinista del Partido Comunista Húngaro. Lukács, ya anciano, se retira dedicándose primero, a la definición de una estética marxista y luego, a la fundamentación ontológica de una ética marxista. En estos últimos años de vida vuelve a interesarse en temas políticos, como la democratización de la vida cotidiana dentro de un sistema de socialismo realizado, los derechos humanos y la participación popular en la gestión de la sociedad civil.

He tratado de analizar solo los momentos en los que la reflexión ética y las soluciones políticas parecían más evidentes. Esta investigación me ha exigido una actividad ininterrumpida durante los cuatro años del doctorado, ya que tuve que enfrentarme con una producción lukácsiana inmensa y con una bibliografía interminable. Aprovechando mi conocimiento de la lengua húngara, que adquirí en el período de mi doctorado en la Academia Húngara de las Ciencias y de mis estudios en el Lukács Archivum de Budapest (1984-1986), pude analizar textos que de otra manera no son accesibles a la gran mayoría de los estudiosos lukácsianos. El conocimiento del húngaro me ha ayudado también en el análisis de la bibliografía secundaria sobre Lukács, principalmente de las décadas de 1980 y 1990, cuando en Hungría fueron publicados importantes ensayos sobre Lukács. Solo a partir de la década de 1990 la producción bibliográfica sobre Lukács pasa de Europa, desde el alemán y el húngaro, a América Latina, al español y el portugués. He podido seguir estas tendencias gracias a que conozco ambas lenguas y he vivido por muchos años tanto en Argentina como en Brasil.

La tesis se divide en siete capítulos, que van desde la adhesión de Lukács al movimiento comunista en 1918 hasta su muerte y la publicación de algunas obras póstumas. El primer capítulo está dedicado al período de la adhesión al comunismo, a la participación en la República de los Consejos en 1919 y a los primeros años del exilio hasta la publicación de *Historia y conciencia de clase*. El segundo capítulo está dedicado a *Historia y conciencia de clase*, con análisis de la dialéctica, del problema de la cosificación del tra-

bajo y del individuo, del papel del partido en la organización revolucionaria y, principalmente, de la conciencia de clase. El tercer capítulo está dedicado en primer lugar a las polémicas que *Historia y conciencia de clase* suscitó en el movimiento comunista, a las tomas de posición en defensa de la obra y a las defensas del mismo Lukács, publicadas de manera póstuma; sigue el análisis de toda la producción lukácsiana hasta las *Tesis de Blum* de 1929. El cuarto capítulo se relaciona con el regreso a la política activa por parte de Lukács con su vuelta a Hungría en 1945; período que se concluyó con el “Debate Lukács” de los años 1949-1952, que causa el retiro de Lukács a su vida privada. El quinto capítulo analiza el regreso de Lukács a tomas de posición políticas y éticas más abiertas y públicas luego de la muerte de Stalin y se concluye con su participación en la Revolución de 1956 y con su deportación a Rumania. El sexto capítulo se dedica al papel de la ética y de la política en la *Ontología del ser social*. La tesis se cierra con un capítulo dedicado al análisis de las obras éticas y políticas del último período de la vida de Lukács, cuando su posición de disenso hacia el régimen kádárista es ya clara, pública e irresoluble. Se trata del período más fecundo desde el punto de vista de la actualidad de su concepción ético-política.

Principalmente a este período se remontan muchas de sus obras publicadas póstumamente, los pequeños ensayos o artículos, las entrevistas donde Lukács expresa sus concepciones políticas, aun si no descende al plano de los detalles respecto de las acciones políticas a emprender; por otra parte, su actitud de filósofo no fue jamás dejada de lado, ni siquiera cuando participó en primera persona a acciones políticas particulares. En los períodos anteriores de su producción filosófica, las obras disponibles son numerosas y de muchas de ellas me he servido para la redacción de la tesis. La bibliografía sobre Lukács es inconmensurable, aun si en los últimos años ha disminuido drásticamente a causa del hecho de que ya no es un filósofo de moda. Cuando lo fue, es decir, en los años sesenta y setenta del siglo XX, se publicaron abundantes estudios sobre él y no siempre tal producción ha sido de buena calidad. He concentrado el análisis de tal bibliografía en las notas, de modo que pudiera desarrollar más linealmente mi análisis.

Pienso, en el futuro, continuar mi indagación también en las obras de crítica literaria y de estética, porque también allí, aun de manera secundaria y episódica, Lukács ha dejado huellas de su concepción ética y política, a menudo con un lenguaje esópico, dado el peligro de la represión stalinista. Pero también en las obras juveniles es posible rastrear ese malestar y desprecio del que hablé más arriba. Esta tesis es un trabajo que debe continuar.

Capítulo I

La adhesión al comunismo

La adhesión de Lukács al comunismo sucedió repentinamente, y sorprendió a sus amigos, incluso a los más íntimos.¹ Esta adhesión tuvo lugar bajo la influencia de Ernő Seidler, el hermano de Irma Seidler, la mujer con la cual Lukács había tenido una historia de amor atormentada, concluida con el suicidio de Irma en abril de 1910. Ernő Seidler había sido prisionero en Rusia, junto con Béla Kun, el fundador del Partido Comunista Húngaro, y los dos habían sido profundamente influidos por la experiencia de la Revolución de Octubre, de la que habían sido testigos y partícipes. Al volver a Hungría, en el verano de 1918, Seidler se encuentra con Lukács y se lo presenta a Kun, encuentro que tiene lugar en otoño de 1918, a un año de la Revolución de Octubre. Lukács se acordará siempre de no haber estado entre los fundadores del Partido Comunista Húngaro, a pesar de ingresó casi enseguida al Comité Central.² En su diario, Béla Balázs, joven escritor húngaro y amigo de Lukács, recuerda que junto con este asistió a una conferencia de Seidler y a la salida Lukács le comunicó su decisión de adherirse al partido.³ Las dos versiones –si bien la de Balázs es más extravagante– nos permiten comprender que la adhesión de Lukács sucedió en un tiempo relativamente breve, pero no por esto dejó de ser el fruto de una reflexión profunda. En su autobiografía, Lukács reconoce que en ese período los intelectuales tenían una visión confusa del comunismo y él no escapaba a este clima de confusión general.⁴

La insatisfacción respecto de la sociedad burguesa se remontaba a su infancia y adolescencia, luego de la cual había nacido su odio a la guerra: la victoria de la Triple Entente reforzaba en Lukács ese repudio del mundo burgués. Su repudio era, sin embargo,

¹ Su amiga Anna Lesznai afirma: “su conversión tuvo lugar en el espacio de tiempo entre dos domingos: Saúl se convirtió en Pablo”, en David Kettler, “Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-1919”, *Telos*, n° 10, 1971, pp. 68-69. Contra la concepción de la “conversión” de Lukács al marxismo se posiciona G. Oldrini (cfr. G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La città del sole, 2009, pp. 92 y ss.). La conversión mística se halla retomada de A. Kardarkay en su biografía de Lukács (cfr. A. Kardarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Cambridge, Basil Blackwell, 1991, pp. 202 y ss.), repleta de indiscreciones maliciosas y de interpretaciones irracionalistas de los sucesos biográficos del filósofo húngaro. También M. Mesterházi afirma que hay un “mesianismo” en el pensamiento del primer Lukács, (cfr. M. Mesterházi, *A messianizmus történetfilozófusa*, Budapest, Lukács Archivum, 1987, pp. 350) pero trata el argumento de manera científica y no llega a las cómicas observaciones y conclusiones de Kardarkay, sosteniendo que Lukács al final de los años veinte tuvo un “retorno a los ideales”.

² Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di I. Eörsi, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 92.

³ Cfr. B. Balázs, *Napló*, Budapest, Magvető, 1982, vol. 2, p. 372.

⁴ Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 89.

un camino sin salida, como él mismo testimonia en *Pensamiento vivido*: “en mi opinión, no debe uno olvidarse de que este interés político era al mismo tiempo ético. ‘*Qué hacer?*’ – este ha sido siempre para mí el problema principal, y esta pregunta vinculaba la problemática ética y la política”.⁵ Su repudio era ético, pero la solución debía ser política y esta solución no estaba disponible; o mejor dicho, las formas políticas hasta entonces existentes, es decir, las diversas formas de democracia burguesa, constituían en el fondo la impugnación de los ideales éticos en los que deberían haberse inspirado, a saber: igualdad, fraternidad y libertad. Las formas democráticas burguesas eran instrumentos de clase para la marginación, la explotación y la dominación sobre la clase de los trabajadores. Luego, en la inmediata coyuntura histórica el imperio de los Habsburgo se había derrumbado, y había terminado así un universo civilizatorio. Hungría se había convertido en una nación independiente y muy pequeña, demasiado pequeña para ser capaz de desarrollar una forma de civilización propia; la derrota militar y la situación económica no le permitían a la población húngara festejar; es más: todo el país había caído en una crisis económica profunda y en una depresión general. El final de un mundo no abría ninguna perspectiva positiva, Hungría corría el riesgo de caer en la condición de un país periférico.⁶ Por lo tanto la adhesión al comunismo tenía lugar en Lukács como maduración del período anterior a la expectativa de una revolución cultural en la Hungría del capitalismo incipiente y se producía al calor del intento de salvar a su país de la deriva en la cual se reencontró históricamente toda vez que se encerró en sí mismo, en su singularidad (como en el período del fascismo de Horthy o en el período del stalinismo de Rákosi).

Anna Lesznai, una amiga suya en aquel tiempo, escritora y poeta, recuerda en su libro la motivación que Lukács ofreció respecto de su adhesión al Partido Comunista. Durante una reunión, en noviembre de 1918, de la Sociedad de los Domingos –un grupo de jóvenes intelectuales que se aglutinaba en torno a Lukács y del cual formaban parte, entre otros, Balázs, los hermanos Polányi, Hauser, Mannheim–, en la que debía discutirse precisamente el ensayo de Lukács “El bolchevismo como problema moral”, Lukács justificó su adhesión con la siguiente tesis:

[...] me encontré con algo que es correcto. Su realidad, a pesar de las nuestras, es una realidad activa. Por vez primera me encontré con alguien que personifica al Espíritu hegeliano. Este vive realmente en lo que hemos estado discutiendo, y me ha demostrado que

⁵ *Ibíd.*, p. 66.

⁶ F. Lendvai, en su “Introducción” a G. Lukács, *Forradalom. Cikkek, tanulmányok 1918-1919 (En la revolución. Artículos y ensayos, 1918-1919)*, ed. por M. Mésterhazi, Budapest, Magvető Kiadó 1987, pp. 11-29, deriva los cambios en la perspectiva ética y política de Lukács del repentino cambio de la situación política, económica y social de la Hungría de ese momento histórico.

no pensé jamás en las consecuencias de mis ideas. [...] Voy a hacer algo por esto. Sostuve siempre que la metafísica se halla muy cercana a la realidad empírica. Ahora comprendo que solo un ser humano conscientemente redimido puede crear el mundo empírico. He reevaluado todo mi pensamiento.⁷

Podemos dar fe del recuerdo de Lesznai, dado que el tono místico de estas palabras de Lukács vuelve a aparecer en muchos ensayos de la época, aun si luego se difumina lentamente para dar lugar a un análisis teórico cada vez más agudo.

El joven Lukács, sin embargo, miraba hacia Oriente con cierta expectativa: la Revolución rusa lo atraía, porque le dejaba vislumbrar la posibilidad de realizar los sueños dostoievskianos de una revolución total y radical, capaz de superar los confines del pequeño mundo provinciano de Hungría. Era la continuación política de esa búsqueda de una solución ético-política al repudio del mundo burgués; por lo cual lo que aparece como una “conversión” en realidad es el final de un proceso que había comenzado mucho tiempo antes. Si se tiene en cuenta lo que el mismo Lukács diría en la vejez, cuando se adhirió al Partido Comunista Húngaro venía ya meditando desde hacía tiempo sobre el comunismo y sobre la posibilidad de encontrar allí una solución política a su problema ético. Como todas las derrotas importantes de su vida, también la adhesión al Partido Comunista sucedió luego de un largo proceso: “fue necesario un cierto proceso, en noviembre, para que yo, hacia la mitad de diciembre [1918] pudiera adherirme al Partido Comunista. *Táctica y ética* nació en ese período y salió en enero. Este artículo era un modo de arreglar las cuentas conmigo mismo, una operación hecha posible a partir de mi ingreso en el Partido Comunista”.⁸ Ingreso que tuvo lugar sin un conocimiento profundo del pensamiento de Marx y mucho menos de Lenin; ingreso que produjo por negación: por el rechazo moral del mundo burgués y de sus valores.

Son comprensibles, entonces, algunos vaivenes teóricos de Lukács: algunas incomprensiones de puntos nodales de la teoría revolucionaria de la época y el progresivo alejamiento respecto de las teorías prerrevolucionarias; incomprensiones que revelan un análisis inmaduro de la realidad social, económica y política, aun cuando fuera intensa la motivación ética de la adhesión al comunismo. La concepción política de Lukács permaneció siempre fuertemente caracterizada por un abordaje intelectual y, en lo esencial, se hallaba dirigida hacia los intelectuales. Un documento importante para entender la concepción lukácsiana de la relación entre ética y política es el ensayo “Discusión sobre el

⁷ A. Lesznai, *Kezdetben volt a kert*, (Al principio era el jardín), Budapest, Szépirodalmi, 1966, vol. 2, p. 470.

⁸ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 67.

idealismo conservador y el progresista”.⁹ Este es de junio de 1918, cinco meses antes de su adhesión al Partido Comunista Húngaro. El escrito parte de la distinción entre valor y metafísica. Mientras que la metafísica antepone a la realidad empírica una realidad más real, el valor¹⁰ es independiente de toda forma de ser y de toda idea o proceso psíquico, y por ende es una forma de absoluto. A partir de esta concepción absoluta de la validez, Lukács plantea la pregunta por el juicio de justicia o injusticia respecto de las acciones prácticas. “Toda acción –desde el punto de vista de su esencia, y no de su existencia– lleva en sí la estructura del ‘deber ser’ (*Sollen*)”¹¹. El *Sollen* o deber ser es para Lukács trascendente con relación a cualquier condición empírica o psíquica, y así funciona de manera absoluta, *ab-soluta* en el sentido de absuelta de cualquier condición de existencia. Lukács seguirá sosteniendo que el idealismo ético debe colisionar con la realidad empírica y, por lo tanto, deberá construir instituciones políticas que se correspondan con él, en la medida de lo posible. La posición kantiana de la que había partido se atempera lentamente en la relación con la realidad, uniéndose a una posición fichteana, que sin embargo no es la del “peor para los hechos”, porque el idealismo ético tiene su programa:

todo ser humano debe respetarse a sí mismo y a los otros en calidad de posibles realizadores de este ideal, pero solo en cuanto tales. No debe así tolerar (ni mucho menos provocar) en sí o en los otros una situación o una acción en la cual el ser humano –uno mismo u otro– pueda perder su independencia, degradándose a simple instrumento.¹²

Es un programa que Lukács intentará realizar en el curso de su existencia futura.

El idealismo ético actúa, así, sobre las almas de los seres humanos y de allí pasa a la acción política, que depende de él. Lukács propugna una política que nazca de la interioridad de los seres humanos y concluye: “las teorías socialistas que ponen el acento sobre la prioridad de la política interna se han aproximado así mucho más a la verdadera esencia de la política que la metafísica histórica alemana”¹³. Lukács realiza, de este modo, una declaración de asentimiento hacia el socialismo, tomando distancia respecto de

⁹ Se trata de un debate que se desarrolló a comienzos del 1918 en la Libre Escuela de Ciencias del Espíritu de Budapest, luego de la presentación de una ponencia sobre el tema por parte de Béla Fogarasi.

¹⁰ En húngaro, lengua original del ensayo, validez es *ervenysseg*, término que tiene un origen jurídico, rastro evidente de la formación jurídica del joven Lukács.

¹¹ G. Lukács, “Discussione sull’idealismo conservatore e progressista”, en Cerutti, Claussen, Krahl, Negt, Schmidt, *Storia e coscienza di classe oggi con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, Milano, Aut Aut, 1977, p. 103.

¹² *Ibíd.* p. 109. También P. Eiden-Offe ha llamado la atención de Lukács hacia el rechazo fichtiano de los hechos reales (Cfr. P. Eiden-Offe, “Typing Class: Classification and Redemption in Lukács’s Political and Literary Theory”, in *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence. Aesthetics, Politics, Literature*, eds. T. Bewes and T. Hall, London-New York, Continuum, 2011, p. 74.

¹³ *Ibíd.*, pp. 107-108.

sus propias posiciones juveniles, cuando era discípulo de Weber y de Simmel. La política debe construir instituciones que no obstaculicen el idealismo ético, porque

el idealismo ético es una revolución permanente contra lo existente en tanto tal, en la medida en que se trata de algo que no alcanza su ideal ético; y, desde el momento en que es una revolución permanente, una revolución absoluta, es capaz de definir y de corregir su orientación y el camino del verdadero progreso, lo que jamás alcanza un punto de equilibrio.¹⁴

El socialismo es concebido por Lukács como un instrumento para la realización del idealismo ético.

Tenemos también un ensayo escrito por Lukács pocos días después de la adhesión al Partido Comunista Húngaro, por lo cual puede considerarse un auténtico documento histórico: “El bolchevismo como problema moral”. El hecho de que el bolchevismo sea considerado como un problema moral nos induce a pensar que la elección ética es todavía el elemento dominante en la elección política de Lukács, como él mismo declara:

No queremos ocuparnos en este lugar ni de la factibilidad práctica del bolchevismo ni de las consecuencias beneficiosas o dañinas de su eventual toma de poder. Además de que no me siento capacitado para responder a tales cuestiones, considero sensato prescindir una vez de las consideraciones prácticas: la decisión tiene —como corresponde siempre a cuestiones importantes— un carácter moral; su aclaración inmanente es una tarea importante y de actualidad.¹⁵

Adherirse al bolchevismo no es una elección estratégica, sino ética, más allá de cualquier posible cálculo respecto de si el bolchevismo es capaz de tomar y gestionar el poder; es una elección en sí misma válida. Lukács ve una intensa coloración mística y voluntarista en la adhesión al bolchevismo: “Esta voluntad convierte, por cierto, al proletariado en redentor socialista de la humanidad y sin este *pathos* redentor no habría sido concebible la marcha victoriosa sin precedentes de la socialdemocracia”.¹⁶ La redención (*megváltás*) es un término que reaparece una y otra vez en el lenguaje de estos escritos políticos juveniles de Lukács e indica con claridad el carácter mesiánico y místico de su inminente adhesión al bolchevismo.

La reflexión de Lukács se encuentra condicionada por la situación política de Rusia en aquel momento histórico: diciembre de 1918, es decir, a un año de la Revolución de Octubre y luego de las elecciones de enero de 1918 y la disolución de la Cámara hostil a

¹⁴ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁵ G. Lukács, “El bolchevismo como problema moral”. Trad. de Francisco M. García Chicote. En: *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Edición al cuidado de Belén Castano y Miguel Vedda. Introd. de Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2015, p. 245.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 247. El término “portadora de liberación” en el texto original húngaro es *megváltás* (Cfr. G. Lukács, “A bolchevizmus mint erkölcsi probléma”, en *Id.*, *Forradalomban*, cit., p. 39), que debería traducirse como “redención”. La traducción italiana ha sido tomada de la traducción alemana del ensayo y, por lo tanto, mucho se ha perdido del lenguaje original con todos los fundamentales deslizamientos de sentido.

los bolcheviques. Esta disolución marcó también el comienzo de la guerra civil y fue la primera señal de que la idea de democracia hasta ahora conocida, es decir la democracia representativa, no condecía con la democracia socialista. El dilema se halla comprendido y expuesto con claridad por Lukács:

La entera cuestión de la problemática moral depende de si la democracia pertenece solamente a la táctica del socialismo (para el período en que los socialistas todavía son minoría y luchan contra el terror de las clases opresoras), o si ella es una parte de tal modo constitutiva del socialismo que uno no puede abandonarla antes de que sean clarificadas todas las consecuencias morales e ideológicas. En este último caso, la ruptura con el principio de la democracia es, para todo socialista consciente de sí y de su responsabilidad, un arduo problema moral.¹⁷

Lukács se considera como un socialista consciente, que no quiere renunciar a ninguno de los dos pilares de la elección política –democracia y socialismo–, aun considerándolos en contraste, dado que privilegiar uno por sobre el otro pondría en crisis la elección ética.

Lukács es consciente de que la revolución proletaria es un acto de liberación que no destruye el carácter clasista de la sociedad, aun si es la revolución de la última clase oprimida, que en cuanto tal tiene la tarea ética de destruir toda forma de opresión y explotación. Lukács plantea la pregunta por si la destrucción de la última sociedad clasista debe tener lugar con los medios tradicionales de una revolución, es decir, con la violencia, por más cruel que esta sea,

O bien tomamos esta posibilidad: entonces debemos colocarnos del lado del terror y de la opresión de clases; pues ahora se manifiesta *el dominio de clase del proletariado* (por cierto, este dominio de clase, el último, el más inescrupuloso, el menos encubierto, se eliminará a sí mismo y así eliminará todo dominio de clase). O bien queremos construir el nuevo mundo con métodos nuevos, con métodos de la democracia verdadera (la democracia verdadera no ha existido hasta el momento como realidad, solo como exigencia). Entonces puede suceder, sin embargo, que la mayoría de los hombres no quiera todavía este nuevo mundo y, puesto que no queremos gobernarlos contra su voluntad, debemos esperar hasta que la humanidad realice por sí misma aquello a lo que nosotros siempre aspiramos y reconocimos como única solución posible.

El dilema moral surge porque a ambas decisiones subyacen terribles pecados y la posibilidad de aberraciones desmedidas por las que uno debe con total conciencia responder y con las que se debe cargar.¹⁸

Así, la elección reside en adoptar medios lentos de toma de conciencia, de progresiva, pero consciente, emancipación y liberación. Son las exigencias que Lenin, unos años después, definió como *hábitos*; es decir: el marxismo, en cuanto heredero de la tradición milenaria de la ideología de los oprimidos, se hallaba en condición de rehabilitar en valor los

¹⁷ *Ibíd.*, 246.

¹⁸ *Ibíd.* p 248.

hábitos de la democracia efectiva que la burguesía había ocultado y modificado en interés propio en el curso del tiempo.¹⁹

El dilema que Lukács plantea es el que ha lacerado al comunismo en el curso del siglo XX, y que él es capaz de expresar con impresionante claridad:

[...] ¿puede uno conseguir el bien con medios malos; la libertad, a través de la opresión? ¿Puede surgir un nuevo orden mundial si sus medios solo se diferencian técnicamente de los medios del viejo orden mundial, que son con razón odiados y despreciados? Parece como si uno pudiera aquí remitirse a la constatación marxiana de que el proceso histórico total ha consistido desde siempre en luchas de clases, a partir de la lucha entre opresores y oprimidos, y también existirá en el futuro; la constatación de que incluso la lucha del proletariado no es ninguna excepción. Si esto fuera cierto, todo el contenido ideal del socialismo –sin contar la satisfacción de los intereses materiales del proletariado– sería solo ideología.²⁰

Parecen palabras proféticas si se piensa en el stalinismo, nueva forma de opresión en nombre de la liberación y cuya lógica Lukács describe con precisión:

Se debe calificar lo malo *como* malo, la opresión *como* opresión, el dominio de clase *como* dominio de clase. Se debe creer en que –y este es el verdadero “credo quia absurdum est”– a la opresión no le seguirá nuevamente una lucha de los oprimidos por el poder (y así, una serie de luchas sin sentido), sino la autoeliminación de la opresión. Entonces, la elección entre ambas tomas de posición es –como toda cuestión moral– una cuestión de fe.²¹

En efecto, Stalin reclamaba una confianza absoluta y total en su capacidad de conducir una lucha emancipadora a favor de los oprimidos del mundo entero.

Muy pocos días antes de su adhesión al Partido Comunista, Lukács intuye que en el interior de un movimiento revolucionario la elección que se debe tomar es absoluta y total, pero se trata de una elección religiosa y no moral, porque

el bolchevismo se basa en la suposición metafísica de que de lo malo puede surgir lo bueno; de que es posible –como dice Razumijín en *Crimen y castigo*– mentir hasta llegar a la verdad. El autor de estas líneas no puede compartir esta fe y por eso ve en las raíces de la posición bolchevique un problema moral insoluble.²²

Incluso Dostoievski es para Lukács el instrumento hermenéutico de su adhesión al socialismo. Extraordinaria es su capacidad para vislumbrar las cuestiones fundamentales de la construcción de la sociedad socialista, aunque prefiera la democracia al bolchevismo, dado que el dilema moral, el bien que surge del mal, le parece insuperable. El romanticismo político no le corresponde.

¹⁹ Cfr. Lenin, “Sulla cultura proletaria”, en Id., *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1967, vol. XXXI, p. 301. La concepción de que las virtudes morales se forman gracias al hábito se remonta a Aristóteles: “la ética, en cambio, procede de la costumbre; por eso ha tomado aun su nombre, con una pequeña modificación, de ‘costumbre’ (*ethos*) [...] Adquirimos las virtudes después de ejercerlas primero, como es el caso también en las artes” (*Ética Nicomaquea* 1103a 15 y 30, Buenos Aires, Colihue, 2007).

²⁰ G. Lukács, “El bolchevismo como problema moral”, cit., p. 249.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*, p. 250.

El dilema que Lukács plantea se funda sobre el papel de la violencia en la revolución. El mal consiste precisamente en el uso de la violencia para la obtención de los objetivos emancipatorios, que subvierten el orden existente con el objetivo de instaurar un nuevo orden liberador. Pero ¿se puede conseguir emancipación y liberación usando la violencia? La respuesta es dada por Lukács en dos tiempos: una primera vez, en el curso de su participación en la República de los Consejos; la otra, a una distancia de cincuenta años, en su autobiografía:

[...] por más perfectamente claras que tuviera mis ideas acerca del papel positivo de la violencia en la historia y por más que no hubiera tenido jamás nada que objetar a los jacobinos, en el momento en que la cuestión de la violencia se me presentó allí, con la decisión de tener que favorecer la violencia mediante mis actividades personales, resultó que la teoría en la cabeza de un hombre no coincide exactamente con la práctica.²³

La perplejidad acerca del uso de la violencia sigue presente, aun a distancia de cincuenta años, pero en noviembre de 1918 todavía pesa la pertenencia de clase de Lukács.²⁴ El pasaje a la militancia revolucionaria alentarán este vínculo, hasta romperlo definitivamente, pero el uso de la violencia será siempre fuente de perplejidad.

No es, entonces, casual que su primer escrito de militante comunista, “Orden jurídico y violencia” se halle dedicado al problema de la violencia. El ensayo fue escrito bajo el impacto de la noticia del arresto de Béla Kun (20 de febrero de 1919), poco antes de la Revolución de los Consejos (21 de marzo de 1919), pero fue publicado durante la revolución. Lukács prevé que ya solo la violencia puede romper la legalidad socialdemocrática y llevar a la instauración del nuevo orden comunista. Téngase en cuenta que es un escrito de ocasión y no expresa una convicción respecto del uso de la violencia que habría de permanecer constante en el pensamiento de Lukács. En él, Lukács vislumbra que la alianza entre socialistas y partidos burgueses llevará a la eliminación de los primeros, una vez que los partidos burgueses superen la emergencia del inmediato período de posguerra y habrán tomado sólidamente el control de la situación política de la Hungría posterior a los Habsburgo. Lukács se da cuenta de que la toma del poder se producirá por medio de la violencia, pero no entiende por qué “aquellos cuya vocación debía ser despertar la conciencia revolucionaria del proletariado se enfrentaron con medios violentos a una tal

²³ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 67.

²⁴ En *Pensiero vissuto* Lukács recuerda del siguiente modo aquellos días: “Sin embargo, yo estaba, a pesar de todo, también formado entre prejuicios burgueses. En consecuencia, la palabra de orden de la dictadura del proletariado suscitó en mí una crisis ideológica, cuyo producto salió en el periódico *Szabadgondolat* (*Libre pensamiento*), donde en un artículo tomé posición contra tal dictadura” (p. 51).

acción concientizadora”.²⁵ La polémica lukácsiana se dirige contra los socialdemócratas alemanes²⁶ que rechazan una alianza con los comunistas, y así cumplen actos violentos en contra de la formación de la conciencia proletaria.

El tema de la violencia revolucionaria es objeto del ensayo “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”. La redacción de este ensayo puede fecharse entre enero y febrero de 1919. En él se plantea la pregunta de la guía intelectual, que para Lukács se formula en estos términos: “‘dirección intelectual’ no puede ser otra cosa que la toma de conciencia acerca de la evolución social”.²⁷ El marxismo es la ciencia de esta evolución social y, de esta manera, ofrece instrumentos adecuados a la comprensión del todo social. Los “trabajadores intelectuales” son aquellos que, aun no participando directamente en la producción de las mercancías, desarrollan, sin embargo, un trabajo intelectual indispensable para tal producción. Lukács elabora su primera reflexión económica, dedicándose a un tema central de la crítica marxiana de la economía política: el trabajo inmaterial. El resto del ensayo está dedicado a su primer despliegue de la relación entre Marx y Hegel y a la explicación de algunos conceptos fundamentales del marxismo.

Central para comprender el futuro desarrollo teórico del pensamiento de Lukács es la única nota a pie de página contenida en el ensayo, en la cual Lukács aclara que “conciencia” significa homogeneidad entre sujeto y objeto. No puede haber conciencia de un sujeto sin un objeto; más aún, ella se forma a partir de la posición de un objeto, incluso del mismo sujeto considerado como objeto, frente a un objeto. En húngaro, Lukács usa el término *tárgy*, que, desde una perspectiva filológica designa el contenido de algo, y no su consistencia frente a un sujeto. Se trata de la sustancia, tal como la entiende el idealismo filosófico, y en este período de su producción filosófica Lukács se halla intensamente influido por el idealismo, que en el curso del tiempo será cada vez más complementario con el marxismo, hasta desaparecer del todo.

La experiencia político-práctica

El 21 de marzo de 1919 fue proclamada la República Húngara de los Consejos. La República se fundaba en la alianza entre socialdemócratas y comunistas, que trataron de

²⁵ G. Lukács, “Orden jurídico y violencia”, en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, El Cielo Por Asalto, 2005, p. 62.

²⁶ El artículo es del 1º de febrero de 1919, con lo cual se refiere probablemente al asesinato de Rosa Luxemburg y de Wilhelm Liebknecht por parte de los cuerpos paramilitares socialistas, sucedido en Berlín el 15 de enero.

²⁷ G. Lukács, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, *Táctica y ética. Escritos tempranos... op. cit.*, p. 37.

salvaguardar la unidad nacional, amenazada por el hecho de que los confines nacionales húngaros eran, y aún lo son, altamente aleatorios, casi siempre con poblaciones mixtas. Así, la Hungría de posguerra temía perder grandes porciones de su territorio nacional a favor de los Estados vecinos y los comunistas se volvieron herederos del nacionalismo húngaro. La nueva República soviética tenía expectativas de ser apoyada por la Unión Soviética y retomó con las armas el control de las regiones asignadas a Checoslovaquia, Rumania, Yugoslavia. La reacción de estas naciones, sobre todo de Rumania, fue tal que llevó, el 1º de agosto de 1919, a la caída de la República.²⁸

Todos los escritos sucesivos de Lukács de 1919, el primer año de su militancia comunista, que se extenderá hacia todo el resto de su vida, se hallan fuertemente impregnados por su participación política en la República de los Consejos, y entonces se hallan condicionados por las situaciones políticas y también militares que se viven en esos meses. En estos ensayos, por lo tanto, hay que saber distinguir lo que pertenece a la contingencia histórico-política –por ejemplo, los elogios de la unidad política lograda entre comunistas y socialdemócratas- y lo que, en cambio, pertenece a concepciones políticas de mayor profundidad y constancia en el pensamiento lukácsiano.

En el ensayo “Los fundamentos morales del bolchevismo” (13 de abril de 1919), Lukács retoma el problema ético de la militancia comunista. Una tradición enraizada en el movimiento socialista, principalmente de derivación positivista, no aceptaba la adhesión al comunismo por motivaciones éticas, la ética y la moral eran formas ideológicas burguesas, los verdaderos socialistas militaban en el movimiento de los trabajadores por razones científicas. Lukács parte de esta concepción y de la crítica que a esta le dirigían los intelectuales burgueses. Ahora que en Hungría se hallaba en curso una revolución proletaria que no aceptaba fundamento moral alguno en el comunismo, no acepta ni siquiera comprometidos o independencia respecto de valores morales. Lukács plantea una pregunta: si falta el cemento moral de la sociedad, ¿qué es lo que mantiene unida a la sociedad civil? La respuesta es tajante: “la sociedad sin clases será una sociedad del afecto y de la comprensión recíproca [...] y de la solidaridad”²⁹. Pero para hacer realizar esta sociedad es necesaria una nueva forma de humanidad, hay que construir una antropología distinta. El

²⁸ Para un cuadro de la política de la República de los Consejos con relación a las nacionalidades minoritarias cfr. Pasquale Fornaro, “Rivoluzione sociale e questione delle nazionalità nell’Ungheria dei Consigli (1919)”, en *Incontri meridionali*, n° 1, 1990, a. X, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 55-82. Para la actividad de Lukács durante la República de los Consejos, cfr. B. Köpeczi, “Lukács in 1919”, in *Hungarian Studies on György Lukács*, L. Illés, F. Jozséf, M. Szabolcsi, I. Szerdahelyi eds., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, pp. 106-115.

²⁹ G. Lukács, “I fondamenti morali del bolscevismo”, en *Storia e coscienza di classe oggi*, cit., p. 121.

primer paso hacia esta nueva forma de humanidad es una nueva educación, que debe surgir de una economía distinta, dado que la existente es una economía de la confrontación recíproca. Se empieza a vislumbrar una crítica de la economía política, que si bien no se halla completa, es un tema encarado en *Historia y conciencia de clase*.

Su primer opúsculo comunista, *Táctica y ética*,³⁰ fue publicado durante su participación en la Revolución (mayo de 1919) y, dado el carácter específico de su biografía intelectual, donde pensamiento y vida son inescindibles (y la segunda es consecuencia de lo primero), podemos considerarlo como una suerte de diario existencial de su teoría práctica de la revolución. El inicio del ensayo está dedicado a la continuidad o no de un ordenamiento jurídico en presencia de una situación revolucionaria que representa una ruptura ética e histórico-filosófica con la tradición cultural, de los que ese ordenamiento es parte. Si la clase revolucionaria que ha tomado el poder cree seguir manteniendo el ordenamiento jurídico, esta decisión debe entenderse desde el punto de vista táctico, y se toma por “el conocimiento y la transformación práctica de aquellas fuerzas que actúan *dentro* de la realidad social; de aquellas fuerzas, pues, que conducen a la realización del fin último”.³¹ El objetivo final es el socialismo, que, sin embargo, es utópico con relación a la situación existente, porque se halla más allá de las relaciones económicas y sociales presentes y, más aún, por su realización exige la destrucción de tales relaciones. Esta concepción utópica del socialismo es disuelta por el marxismo que transporta el elemento trascendente hegeliano hacia la inmanencia de la historia.

El moralismo místico del joven Lukács se advierte claramente allí cuando rechaza cualquier relación con la *Realpolitik*: “Si existe un movimiento histórico para el cual la *Realpolitik* es funesta y siniestra, ese movimiento es el socialismo. Esto significa, concretamente, que toda solidaridad con el orden social vigente encubre posibilidades de un peligro semejante”³². Hay en las palabras de Lukács un maximalismo moral que colisiona con la política de alianzas que el Partido Comunista Húngaro estaba llevando adelante con el Partido Socialdemócrata Húngaro en los mismos días de la República. Quizás el ensayo

³⁰ El opúsculo es así una compilación de cuatro ensayos: “Táctica y ética”, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, “Partido y clase” (cf. Lukács, *Táctica y ética... op. cit.*, pp. 25-54). Un intento de vincular esta primerísima producción comunista con los escritos del período juvenil pre-comunista se halla en E. Matassi, “Su alcuni aspetti della formazione del pensiero politico di G. Lukács negli anni Venti”, en *De Homine*, giugno 1973, n° 45-46, Roma, pp. 150-202. Un comentario general del opúsculo y, en términos generales, del primer Lukács marxista se halla en L. Amodio, *Commentario al primo Lukács*, Urbino, 4 Venti, 1980, pp. 217.

³¹ G. Lukács, “Táctica y ética” en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 28.

³² *Ibíd.*, p. 30. Sobre el mesianismo de Lukács en 1919, cfr. F. Jozséf, “Revolution and Ethics: Lukács’s Ethic in 1919 and its Implication for Recent Hungarian Literature”, en *Hungarian Studies on György Lukács*, cit., p. 471.

fue escrito antes de la República, pero Lukács no sintió la exigencia de modificarlo. La impresión de que el ensayo es anterior a la Revolución aumenta cuando se considera su concepción de la guerra, entendida como el crisol de cualquier situación política y social, el momento en el cual se vuelven claras las posiciones y las concepciones del mundo que la política encierra en su despliegue. Esta concepción de la guerra experimenta la influencia de las reflexiones lukácsianas sobre la Primera Guerra Mundial, pero hace referencia a la guerra como estado de excepción; esto es, cuando se suspenden todos los derechos civiles y se imponen deberes morales, el momento en que la ética se impone sobre la moral.

La acción revolucionaria tiene un objetivo final que va más allá de cualquier ventaja individual o colectiva. Se trata de una posición moral de tipo kantiano, que se hace eco del neokantismo juvenil de Lukács. Sobre la base del estado de excepción revolucionario, Lukács rechaza la idea de que cualquier posible cálculo pueda condicionar la praxis revolucionaria. El análisis es presupuesto de la acción, pero el verdadero criterio es la pregunta continua que se debería hacer el revolucionario, a saber, si su acción es capaz de alcanzar el objetivo final de la transformación revolucionaria de la realidad. Se trata de un criterio de autocontrol que rechaza todo sociologismo simplista, inhibe la acción política, la condiciona según cálculos más o menos correctos y termina en la inacción. El fin de la acción revolucionaria es siempre la liberación del ser humano.

Pero Lukács plantea algunos interrogantes clave de la participación en la acción revolucionaria emancipadora: la responsabilidad del individuo. “Si la acción individual determinada [...] por motivos puramente éticos ingresa al ámbito de la política, su corrección o incorrección (desde el punto de vista de la filosofía de la historia) objetiva no puede ser indiferente ni siquiera en lo ético”.³³ La responsabilidad es también el elemento de control de la acción revolucionaria. El individuo debe conocer las consecuencias de su propia acción como posibilidad objetiva y asumir la responsabilidad. Pero Lukács plantea una fuerte admonición moral: “Todo el que se decide actualmente por el comunismo está, pues, comprometido a cargar con la misma responsabilidad individual por cada vida humana que muere por su causa en la lucha que la que le cabría si él mismo la hubiera matado”.³⁴ Admonición que vale también para quien lucha contra el comunismo. ¿Debe ser capaz de juzgar el individuo si sus acciones son compatibles con el ideal de filosofía de la historia representado por el socialismo, con lo cual sería socialista utilizar la violencia como medio

³³ G. Lukács, “Táctica y ética” en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 31.

³⁴ *Ibíd.*, p. 32.

de solución de las cuestiones sociales, siempre y en cualquier caso, incluso solo amenazando con usarla? Este es el punto en el que la moral se vuelve ética y el individuo siente la responsabilidad de participar en un movimiento de realización de lo universal, un universal nuevo.

El elemento catalizador de los diversos individuos que participan en la acción revolucionaria es la conciencia filosófico-histórica típica del socialismo. “La ética se orienta hacia lo subjetivo y, como necesaria consecuencia de esa actitud, se presenta ante la conciencia y el sentido de la responsabilidad el postulado según el cual debe actuar como si de su acción o de su inacción dependiera el cambio del destino del mundo”.³⁵ Se deduce de las palabras de Lukács que está pensando en una forma de participación de alto nivel teórico, de una conciencia individual que se eleva por encima de la comprensión del destino del mundo.

En este cuadro, Lukács ve la realización del espíritu hegeliano en el marxismo; más aún, capta su acabamiento, porque en el pensamiento hegeliano no hay una ética, mientras que el marxismo se funda sobre una toma de posición moral y sobre una asunción de la responsabilidad ética de las consecuencias tanto de la propia acción revolucionaria como de la posible reacción burguesa, en el caso en que se prefiera la inacción a la acción política.³⁶ La relación Hegel-Marx será, por lo demás, el elemento que caracterizará el marxismo de Lukács durante el resto de su vida; relación que aparece así desde el comienzo de su producción marxista y se halla incluso en el origen de su elección de adherirse al movimiento comunista.

Táctica y Ética concluye con un llamado al eterno y siempre válido principio moral de matriz socrática, fundamento de la entera ética occidental, referente a la necesidad del conocimiento para la puesta en acto de un comportamiento moral. El saber nos hace conscientes de la posibilidad de la acción revolucionaria y esta debe ser llevada adelante ante cualquier eventualidad, incluso la de enfrentar el pecado. El “saber” del que habla Lukács es la forma embrionaria, que desarrollará en los ensayos sucesivos, de la conciencia de clase, sobre todo en *Historia y conciencia de clase*; pero junto con la conciencia de clase volveremos a encontrar el conocimiento de la posibilidad objetiva, que se presentará como conciencia atribuida.

La pregunta planteada en la conclusión del ensayo abre una cuestión profunda que ha caracterizado la entera historia del movimiento revolucionario: si la liberación del ser

³⁵ *Ibíd.*, pp. 31-32.

³⁶ *Cfr. ibíd.*, p. 30.

humano se alcanza pasando por el pecado, ¿se puede evitar la acción? Sería el dilema expresado en la tragedia de Hebbel, *Judith*, que en el primer período del Lukács marxista tomó el lugar del proyectado sacrificio de Isaac por parte de Abraham, que tanto influyó en el Lukács premarxista. En ambos dilemas, se advierte el peso de la responsabilidad de la acción y del cálculo de sus consecuencias. ¿Debe inmolarsse a un hijo por orden de Dios? ¿O puede ir uno contra los mandamientos divinos para realizar el bien? Así se plantea un interrogante ulterior: si el pecado se transforma en medio de liberación, ¿hasta qué punto el medio no afecta al objetivo mismo? La cuestión no puede resolverse con una condena o con la fijación de una norma; de lo contrario se cae en la inacción de la que antes se hablaba. Permanece como una pregunta aporética, que debe hallarse siempre presente en la acción revolucionaria.

El otro ensayo, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, pertenece con seguridad al período de la República de los Consejos (marzo de 1919) y formó parte enseguida de la edición ampliada de *Historia y conciencia de clase*. En este escrito Lukács sostiene por primera vez que el criterio de ortodoxia del marxismo consiste en el método.³⁷ Se hace visible la preocupación de Lukács por aclarar puntos nodales de un marxismo que, en el curso de la lucha política, en medio de la acción revolucionaria, sufría interpretaciones y re-escrituras que causaban confusiones entre las filas de la clase obrera e impulsaban a la inacción y a la indiferencia –sobre todo entre los socialdemócratas– que luego provocaron la derrota de la Revolución. Esta preocupación revela una vez más el carácter aún fuertemente idealista de la concepción lukácsiana de la dialéctica revolucionaria: Lukács entiende que el pensamiento de un objeto es ya un momento de la transformación del objeto mismo.

Emerge en este ensayo también la clara condena del determinismo positivista que predominaba en el campo del movimiento obrero, principalmente de matriz socialdemócrata. La confusión entre movimiento, típica de la posición reformista de Bernstein, y objetivo final, típica del maximalismo de Kautsky, es condenada sin concesiones desde las posiciones de la dialéctica marxiana. Se comienza a delinear también la visión de una totalidad que domina las partes individuales y el conjunto entero. Nítida es también la condena del sindicalismo revolucionario, que en la experiencia de la República de los Consejos se hallaba sostenido por Ottó Korvin, jefe de los socialistas revolucionarios húngaros,

³⁷ Cfr. G. Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 41.

y que se remontaba a Georges Sorel y a su padre filosófico Henri Bergson,³⁸ como demostración de que Lukács estaba abandonando las concepciones políticas que lo habían impulsado a adherirse al movimiento comunista. Esta nueva concepción de Lukács se expresa sintéticamente en estas dos frases:

Cada momento del movimiento obrero normal, cada aumento del salario de los trabajadores, cada reducción de la jornada de trabajo etc. etc, pues, es una acción revolucionaria, porque a partir de ellas se compone aquel proceso que, en un punto, se transforma en algo cualitativamente nuevo: este nuevo factor torna, pues, imposible la producción capitalista. Pero esos momentos individuales solo pueden convertirse en acción revolucionaria dentro de la unidad del método dialéctico. Para aquel que solo ve los momentos aislados, el movimiento obrero se simplifica hasta convertirse en un movimiento reformista por la mejora de los salarios.³⁹

Entonces no puede uno limitarse a exigir mejoras salariales, dado que estas terminarán por ser reabsorbidas por el sistema productivo; es más, terminarán por alimentarlo, por transformar la clase obrera en una pequeña burguesía.

La dialéctica es considerada como el instrumento que permite la superación de todas las mediocridades precedentes, tales como el sindicalismo revolucionario, la socialdemocracia, el utopismo burgués y también los así llamados *Realpolitiker*, entregados a los hechos. Lenin y Trotski –por primera vez ambos son asimilados sin hacer diferencias–

³⁸ Esta condena sin medias tintas del bergsonismo y de su influencia dentro del movimiento obrero debería mostrar, de una vez por todas, cuán absurdas son las afirmaciones de Lucio Colletti a propósito de un bergsonismo del Lukács de *Storia e coscienza di classe*. Colletti afirma: “el espiritualismo bergsoniano [...] acecha a nuestro marxista de cerca. Y, dado que toda posición tiene su lógica, Lukács, que está entrando a la fábrica no con *El Capital* sino con el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, frente a la cadena de montaje encuentra que el abordaje supremo que allí se hace del ser humano es aquí que no existe más la *durée*” (L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 342). La *durée* [duración] bergsoniana se vuelve para Colletti algo así como la noche en la que todos los gatos son pardos, y es suficiente que Lukács haga referencia a una dimensión continua del tiempo para convertirse en un bergsoniano. Y más adelante insiste: “el conocimiento por conceptos *figés et distincts*, contra la que Bergson había objetado que no existen cosas sino solo *procesos* y que los “hechos” no son otra cosa más que partes, ‘momentos’ que el intelecto ha separado y petrificado, aislándolos artificialmente de la continuidad ininterrumpida del ‘devenir espiritual’ ...; todas estas cosas, ahora, Lukács las volvía a hallar excomulgadas y prohibidas en el sentido mismo del ‘materialismo dialéctico” (ibíd., p. 349). Pero Colletti se olvida de que ya Hegel y luego Marx habían sostenido que no existen cosas fijas y distintas, sino procesos, de modo que sería Bergson el que utiliza los conceptos hegelianos y marxianos y no Lukács el que se convirtió en bergsoniano; antes bien, Lukács se limitó a ser un marxista ortodoxo, es decir, hegeliano. Para creer en las afirmaciones de Colletti deberíamos creer que entre 1919 y 1923 Lukács revisó su juicio sustancialmente de desprecio respecto de Bergson, pero ello no sucedió, dado que Lukács critica a Bergson ya en el ensayo, “¿Qué es marxismo ortodoxo?” de 1919. Lukács se limitó a seguir siendo eso en lo que se había convertido a partir de 1918, es decir, un marxista. Ahora bien, podemos marcar algunas observaciones sobre el modo en que Colletti ha llevado adelante su investigación. Naturalmente en su libro Colletti citó *Historia y conciencia de clase*, pero el ensayo “¿Qué es marxismo ortodoxo?” fue publicado modificado en *Historia y conciencia de clase*, porque la nota n° 3, que reproduce la crítica de Lukács a Bergson no fue vuelta a publicar en la edición de 1923. Entonces, esa nota quedó en la versión húngara de 1919, luego republicada en 1971 en el volumen *Utam Marxhoz (Mi camino hacia Marx)*. Pero una edición en inglés fue publicada en 1958 en *The New Internationalist*. Así, Colletti, que publica su libro en 1969, hubiera podido leer sin problemas la edición original de “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, pero probablemente no llegó jamás a conocer la edición inglesa, así como su discípulo Giuseppe Bedeschi, en su *Introduzione a Lukács* (Bari, Laterza, 1976) deja de lado totalmente el período de la adhesión de Lukács al comunismo.

³⁹ G. Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 43.

han comprendido los “hechos” de una manera no empírica, aunque concreta, es decir, en la complejidad de las relaciones reales que componen los “hechos”. Pero la concepción realista de Lukács se ve todavía determinada por la visión fichteana expresada en la consigna “¡Tanto peor para los hechos!”.

El ensayo “Partido y clase”⁴⁰ cierra *Táctica y ética*. En este ensayo, Lukács traza una breve historia de los vínculos entre comunistas y socialdemócratas y celebra la unidad de acción alcanzada por socialdemócratas y comunistas, que han tomado juntos el poder en la República de los Consejos, dado que el proletariado había obtenido su propia unidad de clase y de organización. Especialmente apreciado es el abandono, por parte de los socialdemócratas, de su política de participación en las instituciones burguesas y parlamentarias, debida a la indecisión y al ingreso en el partido de pequeños burgueses, temerosos de romper con la legalidad burguesa, y que colocaba al partido en una situación paradójica, dado que participaba en las mismas instituciones políticas que criticaba. Esta paradoja es superada en la nueva forma del partido, donde las contradicciones dialécticas de las viejas formas de partido burguesas quedan definitivamente superadas. El proletariado ha impuesto esta unidad, en cuanto “reflexionó acerca de sus posibilidades y, con la clara luminosidad de su autoconciencia, creó su unidad, su fuerza y su forma. Los ‘líderes’ fueron solo los ejecutores de esta voluntad unitaria, orientada en dirección a la unidad”.⁴¹ Son estos los primeros indicios de una conciencia “atribuida” al proletariado, que emerge con voluntad consciente y autoconciencia de sus propias posibilidades, a las que los líderes del partido deben someterse. Incluso los proletarios se encuentran en situación de ventaja con respecto a los pensadores de la política: “el punto que los teóricos pueden alcanzar a través de un duro trabajo intelectual, está siempre al alcance del proletario, de acuerdo con su pertenencia al proletariado; siempre que el proletario tenga presente su verdadera pertenencia de clase y todas las consecuencias que de ella se deducen”.⁴² La política del Partido Comunista, en cambio, se caracteriza por una acción política que se evade de los límites de la organización partidaria. El mismo proletariado, al ingresar a la lucha, volvió inútiles las organizaciones partidarias y forzó a los dos partidos a una unidad

⁴⁰ El título original era “A proletáregység helyreállításának elméleti jelentsége” (“La importancia teórica de la restauración de la unidad proletaria”), publicado en el volumen colectivo *Az egység okmányai. A szociáldemokraták és kommunisták egyesülésének elzményei (L’unità operaia. Precedenti dell’unità tra socialisti e comunisti)*, Budapest, 1919, pp. 17-24). Lukács, en *Pensiero vissuto*, afirma que el ensayo fue escrito bajo influencia del sindicalista-revolucionario Ervin Szabó (Cfr. *Pensiero vissuto*, cit., pp. 73 e 74). Rudi Dutschke enfatiza la influencia de Szabó sobre Lukács (cfr. R. Dutschke, *Lenin rimesso in piedi. Lenin, Lukács e la Terza Internazionale*, tr. it. L. Berti, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 153 y ss.),

⁴¹ G. Lukács, “Partido y clase”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 53.

⁴² *Ibid.*

de acción revolucionaria. El Lukács de “Partido y clase” nos parece cercano a posiciones movimentistas, probablemente dictadas por la coyuntura de la lucha revolucionaria.

Teniendo en cuenta el resultado de la República de los Consejos, derrotada militarmente por las tropas rumanas y considerando la ruptura de la unidad entre comunistas y socialdemócratas, el año siguiente, es decir, el 12 de agosto de 1920, en el n° 7 de la revista *Proletar*, Lukács publica un artículo con un emblemático título: “Autocrítica”. Es la primera autocrítica que el Lukács comunista estará obligado a hacer, pero en este caso la constrictión es autoimpuesta, en cuanto esa unidad tan auspiciada se terminó sin que para él existiera remordimiento alguno. Es preciso tener en mente los criterios que las auto-críticas exigen y que Lukács fija con claridad:

Es innegable, la autocrítica es el deber principal de todo revolucionario, de todos los partidos revolucionarios. Pero, en cuanto a la autocrítica, no es posible dejar de lado el método del marxismo, o sea que todo lo que ocurrió en el pasado es un *fenómeno histórico*, y como tal, inevitable. Ejerciendo la crítica, debemos buscar los *verdaderos motivos* de los acontecimientos y criticar precisamente estos. Solo una crítica de este tipo puede ser una auténtica autocrítica, dado que, constatando haber operado mal, encontramos la causa de ello en nosotros mismos [...]; y, queriendo cambiar, tratamos de cambiar nosotros mismos para poder actuar *bien* en el futuro en condiciones distintas. Entonces, la pregunta correcta que hay que plantearse es la siguiente: ¿dónde estaban las raíces del *error*? Y no esta otra: ¿qué deberíamos haber hecho entonces?”.⁴³

Estos criterios serán respetados dentro de los límites de lo posible, teniendo en cuenta que las futuras autocríticas serán a menudo impuestas por condiciones externas, es decir que Lukács deberá responder a la pregunta: ¿qué hubiera debido hacer entonces?

Lukács participó en la República de los Consejos en un primer momento como comisario del pueblo para la Instrucción y la Cultura.⁴⁴ Se encontró, así, en la condición de poner en actos esa *revolución cultural* que proyectaba realizar en Hungría desde el comienzo de su carrera de intelectual. La República de los Consejos era la ocasión para pasar de la teoría a la praxis.⁴⁵

⁴³ G. Lukács, “Autocritica”, en *Storia e coscienza di classe oggi*, cit., p. 131.

⁴⁴ Un amplio y pormenorizado análisis de la participación de Lukács en la República de los Consejos es ofrecida por Zoltan Novak, “György Lukács’s Theoretical and Political Activity in the Course of the Soviet Republic in Hungary”, en *Annales Universitatis Budapestensis Lorand Eötvös nominatis*, Budapest, 1978, a. XI, pp. 127- 163.

⁴⁵ L. Boella habla de una devaluación de la dimensión política, que era la característica del “Círculo Galilei”, que habría sido superada por la adhesión al comunismo (Cfr. L. Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*), Bari, De Donato, 1977, p. 80). En realidad la superación efectiva se tiene solo con la participación en la República de los Consejos. I. Szerdahelyi reúne la experiencia en la República de los Consejos con las exigencias éticas (Cfr. I. Szerdahelyi, *Lukács György*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988, pp. 106 y ss.).

En el campo de la política cultural, sostuvo la continuidad de la tradición burguesa en la nueva cultura proletaria, de manera que permitió a la clase obrera y campesina participar en esta cultura. Su acción político-cultural tenía como “fin último que sea eliminada la autonomía pecaminosa y nefasta de la vida económica, la producción, sean puestos al servicio de la humanidad, de las ideas humanitarias, de la cultura”.⁴⁶ Es una auténtica inversión con relación lo sucedido en la sociedad burguesa; es el intento de realizar una revolución cultural respecto de la sociedad burguesa,⁴⁷ conservando y desarrollando, superando, la cultura burguesa y abandonando esos valores morales suyos, que llevaban a la hipocresía y a la irresponsabilidad. La contingencia histórica ofrecía a Lukács la posibilidad de conjugar los valores morales y éticos del comunismo con las formas políticas de la democracia popular que se estaban desarrollando en el curso de la Revolución soviética.

Como consecuencia de esta actitud suya, en el campo de la cultura, Lukács se mantuvo apartado del poder decisorio de la burocracia cultural de origen burgués y del pasaje de este poder a jóvenes intelectuales de formación pequeñoburguesa. Fueron llevadas adelante reformas radicales en el campo del arte, confiando el directorio a expertos indiscutibles en sus propias áreas, aun cuando no fueran declaradamente socialistas o comunistas. Por ejemplo, en la música el poder de decisión de la política cultural fue asignado a Béla Bartók, Mihaly Kodály y Ernő Dohnany. En general, sin embargo, las propuestas de Lukács recibían la casi total indiferencia de los socialdemócratas y se realizaban por falta de oposiciones. Fueron, de este modo, aplicadas la reforma de la escuela y de la universidad, la apertura de los museos a los trabajadores, la realización de obras teatrales en las fábricas, el ingreso gratuito de los trabajadores en los teatros, la primera puesta en escena del *Otelo* de Verdi en la historia de la música húngara. Fue una política de apertura y de transmisión cultural a los estratos más bajos de la sociedad civil. La situación militar comenzó a empeorar por la ciega ofensiva rumana, sostenida por tropas militares francesas, y Lukács fue desplazado al frente como comisario político de una división. En el frente se distinguió por una disciplina extremadamente rígida, llegando a medidas de fusilamiento para los desertores, pero también por la buena organización del racionamiento y del correo para los soldados.

⁴⁶ G. Lukács, “Discurso ante el congreso de jóvenes trabajadores”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 57.

⁴⁷ De “revolución cultural” habla muy superficialmente J. B. Fages, *Introduzione alla diversità dei marxismi*, tr. it. G. Robert, Roma, Città Nuova, 1975, pp. 97-112.

Durante la República de los Consejos la producción de escritos teóricos y políticos propagandísticos se intensificó. En un ensayo del 15 de junio de 1919, publicado en húngaro en el n° 6/7 de la revista *Internationale* “Vieja cultura, nueva cultura” (vuelto a publicarse en 1920 en la revista *Kommunismus*), Lukács explicita, partiendo de la definición de cultura (*Kultur*),⁴⁸ su programa de política cultural: permitir a todos los ciudadanos, ya sin diferencias de clase, de gozar de la cultura existente, superando, así, las exclusiones de clase.⁴⁹ De este modo se supera la dicotomía entre *Kultur* y *Zivilisation*, es decir, entre cultura humana y civilización histórica, en el caso específico de la civilización capitalista. En la práctica, Lukács pretendía ofrecer a los proletarios los mejores productos de la cultura burguesa, es decir, los que hubieran superado el aspecto de la *Zivilisation* para permitir a los proletarios, enriquecidos por esta *Kultur*, producir su propia cultura humana y no por cierto una *Zivilisation* proletaria.

La liberación de las energías humanas respecto del trabajo y de la producción para la reproducción de la vida les permite la producción de una *Kultur* que tiene valor en sí misma. En la sociedad capitalista, en cambio, la *Kultur* se halla continuamente limitada por el valor de mercancía que esta tiene, por su *cosificación*, para utilizar un término que Lukács usará a partir de *Historia y conciencia de clase*.⁵⁰ Esta mercantilización de la *Kultur* impone un continuo proceso de renovación de los productos culturales, una transfor-

⁴⁸ “El concepto de *Kultur* (en oposición a *Zivilisation*) abarca el conjunto de capacidades y de productos dotados de valor que resultan superfluos con relación a su sustento inmediato. Por ejemplo, la belleza interna y externa de una casa pertenece al concepto de *Kultur*, no, en cambio, su solidez, la posibilidad de ser fácilmente calefaccionada, etc. Si entonces nos preguntamos en qué consiste la posibilidad social de la *Kultur*, debemos responder que esta proviene de esas sociedades en las cuales las necesidades primarias de la vida han sido satisfechas de manera que no exija un trabajo tan pesado que agote totalmente nuestras fuerzas vitales, donde, en consecuencia, existen energías disponibles para la *Kultur*». (G. Lukács, “Vecchia Kultur, nuova Kultur”, en *Cultura e rivoluzione*, a cura di G. Spagnoletti, Roma, Newton Compton, 1975, p. 158). Sobre esta contraposición cfr. N. De Feo, “Analisi della merce e teoria del partito”, en *Problemi del socialismo*, fasc. 5-6, serie III, a. XIII, settembre-dicembre 1971, Venezia, pp. 887 e segg. C. Cases en su ensayo introductorio (“A proposito del saggio di Lukács”, *Quaderni Piacentini*, fasc. 43, a. X, aprile 1971, Piacenza, pp. 196-199; ahora con el título “Le idee estetiche di Lukács nel 1920”, en *Su Lukács. Vicende di un’interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 44-50) a su traducción, traza un breve cuadro del papel de este ensayo en la producción lukácsiana. R. Caccamo De Luca rastrea en el ensayo de Lukács los elementos de una “revolución cultural desde abajo” o de una “filosofía de la revolución” (Cfr. R. Caccamo De Luca, *L’intellettuale come “utopia”: il caso Lukács- Mannheim*, Roma, Elia, 1977, pp. 84 e segg.); sempre su questo saggio cfr. A. De Simone, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Lecce, Milella, 191985, pp. 75 y ss.

⁴⁹ Cfr. G. Lukács, “Vecchia Kultur, nuova Kultur”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 159.

⁵⁰ Si Lukács no emplea el término cosificación, pero describe claramente el proceso de parcialización del trabajo ya en este ensayo anterior a *Historia y conciencia de clase*: “a causa de la división del trabajo cada vez más desarrollada y especializada, desmembra el proceso de formación del producto en partes, ninguna de las cuales es capaz de producir algo de por sí significativo y en sí concluido” (Cfr. *ibid.*, p. 161). M. Vajda (“Lukács and Husserl’s Critique of Science”, *Telos*, fasc. 38, winter 1978-79, St. Louis, pp. 104-118) ha llamado la atención del vínculo entre la crítica lukácsiana de la cultura cosificada y la crítica husserliana de la cultura científica.

mación de la *Kultur* en moda. Son claras las influencias de las teorías de Simmel sobre la moda y sobre la crisis de la cultura.⁵¹ Lukács nota una contradicción entre la *Kultur* burguesa y el modo de producción capitalista que impide la extensión al proletariado de la *Kultur* burguesa, porque siendo mercancía debe transformarse en valor de cambio y, así, encontrarse con el dinero, tener un precio, lo cual vuelve difícil, si no imposible, el disfrute de los productos culturales a quien no se halla provisto de medios suficientes de adquisición. Esta situación de hecho, es decir, la no disponibilidad libre de la *Kultur*, se halla en evidente contraste con los principios fundamentales de la ideología burguesa, es decir, con los principios de 1789.

Para Lukács “el ejemplo más característico [de *Kultur*] es la obra de arte, donde a partir de su génesis todo es exclusivamente resultado del trabajo del artista y *su peculiaridad en cuanto obra de arte reside en las cualidades individuales del artista*”⁵². Así, la propuesta política revolucionaria nace de la anterior reflexión estética del joven Lukács, que ahora baja a la praxis política cotidiana. De la producción artística capitalista nace también la cultura crítica burguesa, por ejemplo Zola e Ibsen. Esta *Kultur*, sin embargo, caía en una auténtica contradicción, dado que

cuanto más auténtica y válida era, tanto más debía faltarle la simple y natural belleza de la antigua cultura: la *Kultur* en el sentido literal de la palabra. Esta contradicción subsistía en todos los campos de las expresiones humanas, en toda la extensión de su materia. Así, por citar un solo ejemplo muy evidente, el ordenamiento social capitalista generaba necesariamente por sí, a partir de su ideología de la libertad, *la idea del ser humano como fin*.⁵³

El ser humano como fin se halla en contraste con la ideología del capitalismo, que quiere al hombre como medio de producción de la riqueza, del capital.

En efecto, el fin último del trabajo cultural de Lukács es

la cesación del dominio de la economía sobre la vida en su conjunto. Luego, el final de la imposible e inarmónica relación entre el ser humano y su trabajo, por la cual el hombre se halla subordinado al medio productivo y no viceversa. En última instancia, tal orden social significa la supresión de la economía como fin en sí mismo.⁵⁴

Son temas que tendrán más amplia relevancia en *Historia y conciencia de clase*, pero que permanecerán siempre presentes en el pensamiento de Lukács, evidenciando así un proceso de maduración política y ética que, si bien incipiente, tiene ya objetivos claros. La economía socialista planificada permite la afirmación de razones éticas y humanas sobre

⁵¹ Cfr. G. Simmel, “La moda” y “Concetto e tragedia della cultura”, en *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano, Isedi, 1976, respectivamente en las pp. 19-44 y 83-110. Y aún sobre la crisis de la cultura: G. Simmel, “La crisi della cultura”, en *Sulla guerra*, a cura di S. Giacometti, Roma, Armando, 2003, pp. 83-102. En “Concetto e tragedia della cultura” Simmel habla explícitamente de fetichismo de las mercancías, citando a Marx, aplicado a los contenidos de la cultura (cfr. p. 99).

⁵² G. Lukács, “Vecchia Kultur, nuova Kultur”, cit., p. 160.

⁵³ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 165-166.

la economía; los productos culturales se volverán fines en sí mismos. El progreso humano será garantizado como fin en sí mismo y experimentará una aceleración, consecuencia de la participación de los seres humanos en el proceso de desarrollo de la humanidad. La economía será reducida a lo que había sido antes de la afirmación del modo de producción capitalista: un medio para la reproducción de la vida humana.

En esta nueva situación, la *Kultur* resulta expresión de la esencia humana, se ha modificado su función: “tal cambio de función hizo posible la nueva *Kultur*: esta significa el dominio interior del hombre sobre su ambiente, así como la *Zivilisation* constituye su dominio exterior. La *Zivilisation* ha creado los medios de dominio sobre la naturaleza, ahora la *Kultur* proletaria genera en cambio los medios para el dominio sobre la sociedad”.⁵⁵ Este ensayo revela que el proceso de maduración ideológica de Lukács está sucediendo precisamente al revalorizar sus anteriores concepciones de rechazo de la sociedad burguesa –aun siendo concepciones formadas bajo la influencia de la cultura burguesa– en su militancia en el movimiento revolucionario, dado que solo en esta militancia, en este volverse praxis de su anterior teoría, esa concepción de un mundo nuevo encuentra instrumentos, condiciones, sujetos que ponen a prueba su validez teórica.

En el “Discurso ante el congreso de jóvenes trabajadores” (junio de 1919), Lukács expresa la convicción de que la emancipación cultural es la inmediata consecuencia de la nueva situación económica, la de la economía socialista, que ha liberado a los jóvenes de la explotación y del embrutecimiento a los que los condenaba la economía capitalista; es decir que con la economía socialista se han establecido las condiciones de una mayor emancipación y de una completa liberación.

En el ensayo “El papel de la moral en la producción comunista”, Lukács expresa una concepción que permanecerá siempre presente en su producción teórica hasta la vejez: “la libertad de la moral ocupará el lugar del carácter coercitivo del derecho”.⁵⁶ En la sociedad comunista, la solidaridad hacia los otros sustituirá a la solidaridad hacia sí mismos o hacia los afines, como es típico de la sociedad burguesa, donde los intereses individuales a menudo entran en conflicto con los intereses de clase. Es esta también una crítica radical al nacionalismo, que es un aspecto típico de una pequeña nacionalidad como la húngara. El nacionalismo había sido también un resorte usado por los comunistas para tomar el poder contra las imposiciones de las potencias vencedoras, pero ahora

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 168.

⁵⁶ G. Lukács, “El papel de la moral en la producción comunista”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 64. Lukács consideraba este ensayo como el mejor de su producción de 1919, cfr. la carta de Lukács a la Editorial Akadémiai Kiadó del 24 de julio de 1966, inédita, conservada en el Lukács Archivum.

Lukács se plantea el problema de superarlo hacia la afirmación de nuevos ideales comunistas. Lukács, en su ensayo, prevé que solo una organización distinta del trabajo y una autodisciplina laboral diversa pueden conducir al nacimiento de una solidaridad de clase: en 1919, entonces, a pocos meses del comienzo de la revolución comunista, este cambio de organización y disciplina no se había podido instaurar todavía. La nueva moral comunista se diferencia de la burguesa porque se basa en la responsabilidad personal de cualquier gesto y acción que un individuo ponga en práctica, dado que de la acción del hombre individual depende el futuro de la humanidad entera. Esta concepción del vínculo moral-ética es típica del modo de pensar de Lukács en el curso de toda su vida. En su autobiografía así lo sintetiza: “universalidad que –históricamente (vale decir: en realidad)– asume contemporáneamente rasgos de la singularidad”.⁵⁷ Precisamente esta es la estructura de la totalidad para Lukács, es decir, una universalidad en la que la singularidad encuentra lugar, esto es, una ética compuesta por acciones morales individuales. Se trata de la composición de una dimensión indivisible, de un *in-dividuum*, que según Lukács se presenta solo en el proletariado, donde el individuo pertenece a la clase y realiza los valores éticos de la clase a la que pertenece en toda acción práctica individual.

La propuesta consiste sin embargo en la superación de esta situación, según la cual, en el seno del proletariado, el individuo se realiza en lo universal, pero solo en el interior de la clase, dado que, en la sociedad clasista, la ética proletaria no es universal, sino que es una ética de una clase. Se proyecta entonces la superación de la sociedad clasista y de sus éticas particulares solo cuando

la hegemonía de clase, si es que quiere cobrar auténtica validez, puede liquidar económica y socialmente las diferencias entre las clases solo forzando –en última instancia– a todos los hombres a participar en aquella democracia del proletariado que es solo una forma interna en que se manifiesta la dictadura del proletariado en el marco de esta clase. La realización consecuente de la dictadura del proletariado solo puede concluir en que la democracia del proletariado asimile dentro de sí a la dictadura y la torne supreflua. Una vez que ya no existen las clases, la dictadura ya no puede ser ejercida en contra de nadie. Con ello cesa de existir el Estado, la principal causa del ejercicio de la compulsión jurídica.⁵⁸

He aquí el punto en que la política resuelve una cuestión ética fundamental: la superación de la existencia contemporánea de distintas éticas, para alcanzar una ética realmente universal.

El pasaje a la ética universal tendrá lugar cuando el individuo subordine su carácter a sus propios intereses. Este proceso es el resultado de un hábito que comienza en la disciplina del trabajo en el interior de la producción comunista. Esta disciplina del trabajo

⁵⁷ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 216.

⁵⁸ G. Lukács, “El papel de la moral en la producción comunista”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 65.

puede chocar con la economía de mercado, que hace escasear las mercancías o eleva el precio de estas. Lukács trata la cuestión de una fase crucial de pasaje entre la producción capitalista y la producción comunista, cuando todavía prevalece la economía de mercado que vuelve vanos los primeros esfuerzos de los proletarios durante la revolución. Evidentemente, se trataba de una situación que se hallaba en proceso de verificación en aquel momento histórico, durante los meses de la República de los Consejos, y Lukács aborda la pregunta práctica. Frente a esta situación de crisis, Lukács encuentra dos soluciones: reforzamiento de la disciplina de trabajo y de producción o, en caso de un fracaso de la primera solución, la formación de un derecho que los mismos productores se dan y que los obligue al aumento de la disciplina laboral y de producción. Se trata, en el fondo, de un derecho que es autoimpuesto por los productores a sí mismos. Es una forma de democracia de base de las más antiguas y libres: la autodictadura sobre sí mismo, que es incluso una elección moral que se vuelve ética. No es admisible una dictadura desde afuera o desde arriba, como sucederá con el stalinismo,⁵⁹ que impondrá una dictadura del proletariado sobre el proletariado a partir del partido; Lukács admite solo una adhesión sincera y profunda a la nueva moralidad comunista. Por otra parte, los cambios en situaciones seculares no pueden tener lugar en poco tiempo: “las prerrogativas internas de la educación, de la cultura no cesarán de existir simplemente en virtud del cambio del sistema de producción. Este cambio implica solo la posibilidad de una igualdad interna, cuya realización es tarea del trabajo, de la educación”.⁶⁰ Lukács confía en los tiempos largos del proceso revolucionario, que pasa en las fábricas y en las escuelas, incluso en períodos de represión, como el que estaba iniciando en Hungría en 1919, pero que de todos modos crean hábitos en el proletariado que difícilmente pueden ser revertidos a menos que se empleen medios también educativos y laborales.

El primer período vienes: 1920-1923

El período de la emigración vienesa (1920-1930) se presenta, ante todo, con una novedad lingüística: Lukács comienza a escribir sobre política en alemán. Por cierto, el cuadro político general ha cambiado, la República de los Consejos ha sido derrotada, el Partido Co-

⁵⁹ También A. Arato e P. Breines ven en este ensayo una crítica anticipada al stalinismo (cfr. A. Arato-P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, The Seabury Press, 1979, p. 91). Los dos autores retoman esta interpretación de I. Mészáros, “Lukacs’ Concept of Dialectics”, en *Georg Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, ed. G. Parkinson, London, Weidenfels and Nicolson, 1970, pp. 46 y ss.

⁶⁰ G. Lukács, “A Kultura tényleges birtokbavétele” (La apropiación actual de la cultura), en *Forradalom*, cit., p. 111.

munista Húngaro es ilegal en su patria, la organización del partido fue, en consecuencia, descompaginada en Hungría y logró con dificultad reorganizarse en Austria. Lukács se dedica también a la profundización de su propio conocimiento de los textos de Marx, Engels y Lenin. Comienza un nuevo momento en la vida intelectual de Lukács, el fracaso de la República de los Consejos fue también el fracaso de la *revolución cultural*, ahora la nueva comunidad de referencia es el Partido Comunista y será así por el resto de su vida. Su juventud, con sus sueños, se halla definitivamente clausurada; ahora la lucha política se da dentro del partido, dentro de la nueva comunidad de pertenencia. La realidad social es un segundo plano, que puede alcanzarse solo a través del partido, situación insuperable para un intelectual orgánico de ese momento histórico. Y esta situación cambiará solo luego de 1945, con su retorno a la patria.

El primer artículo que Lukács escribe es “Sobre el problema de la organización de los intelectuales”, publicado en el n° 3 de *Kommunismus*, del 8 de febrero de 1920. Este artículo puede considerarse como una suerte de balance de su actividad como comisario del pueblo para la Instrucción y la Cultura, a una distancia de seis meses del final de la República de los Consejos. El artículo de Lukács se centra en la confrontación entre las organizaciones obreras y las de los intelectuales. La conclusión es drástica:

las organizaciones de los obreros de la industria son, *desde el comienzo y según su carácter, unas organizaciones ofensivas*, o sea, precisamente la organización de los obreros de la industria es revolucionaria por su propia naturaleza, y solo esporádicamente (como consecuencia de la burocratización de los sindicatos) esta puede operar de manera reaccionaria. En cambio, las organizaciones de los intelectuales son reaccionarias por su naturaleza, y solo ocasionalmente llegan a resultados revolucionarios.⁶¹

Debe notarse la naturaleza revolucionaria atribuida a las organizaciones obreras, todavía consideradas como consecuencia de la conciencia revolucionaria atribuida a los trabajadores, tal como será entendida en el ensayo “Conciencia de clase”, que forma parte de *Historia y conciencia de clase*, y que será publicado en el n° 15 de *Kommunismus*, del 24 de abril de 1920, dos meses después de “Sobre el problema de la organización de los intelectuales”. Por otra parte, se advierten la desconfianza y el desprecio hacia los intelectuales que, a imagen y semejanza de los ruiseñores del emperador, se hallan vinculados

⁶¹ G. Lukács, “Sul problema dell’organizzazione degli intellettuali”, en *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit. p. 91. Sobre el período vienés del exilio de Lukács cfr. Y. Bourdet, “L’esilio di Lukács a Vienna”, en *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, tr. it. L. Guidi-Bufferini, Milano, Sugarco, 1979, pp. 37-82. Sobre la producción de artículos políticos durante el período vienés de Lukács se detuvo B. Egidi, “Lukács nell’attività politica degli anni 1919-1923”, en *Quaderni ungheresi*, 1978, Roma, pp. 73-87. Un análisis amplio y profundizado del problema de la organización se halla contenida en el ensayo introductorio de M. Cacciari, “Sul problema dell’organizzazione Germania 1917-1921”, pp. 7-66, a G. Lukács, *Kommunismus 1918-1921*, Padova, Marsilio, 1972. Cacciari analiza el problema de la organización del partido en Alemania, pero solo en las últimas cinco páginas (pp. 61-66) se dedica a Lukács, quien por cierto no aborda la cuestión de la organización sino después de 1921.

no solo ideológicamente, sino también espiritualmente a las corrientes más reaccionarias de la sociedad burguesa. Nótese que la teoría de la “conciencia de clase proveniente desde afuera del proletariado” no ha influido todavía sobre Lukács, evidente consecuencia de su aún escaso conocimiento del pensamiento de Lenin.

La conciencia de clase regresa en el artículo dedicado a “El congreso del Partido Comunista de Alemania”, aparecido en el n° 44 de *Kommunismus*, del 20 de noviembre. Lukács afirma con claridad que el elemento que desencadena y, al mismo tiempo, se reafuerza durante la experiencia revolucionaria es la organización de la clase obrera, dirigida por el partido:

el hecho de que las masas son conquistadas por el espíritu de la revolución, constituye precisamente la revolución”, y entonces, como sucede en Rusia la consecuencia fue “que los obreros abandonaron en masa sus viejos partidos confluyendo —en cierto sentido— como masa desorganizada en la organización bolchevique para recibir solo allí la forma de la acción política.⁶²

La Revolución rusa se considera como el modelo para cualquiera otra revolución y el Partido Bolchevique como el modelo para cualquier otro Partido Comunista, dado que, en el curso de esta revolución, conciencia de clase y organización de partido se desarrollaron en una interacción dialéctica.

La acción revolucionaria, entonces, desarrolla la conciencia de clase, pero son necesarias condiciones de partida para esta acción y Lukács las vislumbra en las crisis económicas; argumento que desarrolla en “Espontaneidad de las masas, actividad del partido”, aparecido en el n° 6, del 15 de marzo de 1921, de la revista *Die Internationale*. Las crisis económicas plantean las condiciones para una acción emancipadora por parte del proletariado, pero no siempre el proletariado pasa a la acción; el capitalismo por sí solo no es capaz de resolver sus propias crisis; se suceden las condiciones para enfrentar la situación de crisis y encontrar los modos de resolverla. Una mayor claridad en los objetivos de la acción revolucionaria permitiría superar la inacción obrera. Pero si la crisis económica es percibida por las masas, entonces surge espontáneamente la acción revolucionaria. Al partido le corresponde la misión de propulsor de tal acción:

El partido es, pues, sin duda, una fuerza que acelera e impulsa hacia adelante, pero solo en el interior de un movimiento que se desarrolla —en última instancia— independientemente de las decisiones del partido; este, por lo tanto, no puede tomar de ningún modo la iniciativa en ese movimiento.⁶³

La diferencia entre la revolución burguesa y la proletaria reside en que, en esta última, la espontánea acción revolucionaria encuentra ya predispuesta la organización de partido

⁶² G. Lukács, “Il congresso del partito comunista di Germania”, en *Cultura e rivoluzione, op. cit.*, pp. 173-174.

⁶³ G. Lukács, “Espontaneidad de las masas, actividad del partido”, en *Táctica y ética... op. cit.*, pp. 107.

lista para la guía, pero que, a su vez, no es capaz de estimular la acción revolucionaria, sino tan solo de guiarla. La guía del partido es, a su vez, determinada por lo que Engels llamó “el salto hacia el reino de la libertad”, es decir, la concepción del socialismo que opera como principio regulador de la acción del partido. Condición determinante del comienzo de la acción emancipadora es la crisis económica. El proletariado debe volver imposible la acción reparadora de la burguesía y, al mismo tiempo, el deslizamiento de la crisis hacia la condición de barbarie. En general, entonces, en la acción revolucionaria “no es posible contar con el ‘carácter forzoso’ de las acciones espontáneas de las masas en el estadio agudo de la revolución, incluso cuando están presentes todas las condiciones ‘objetivas’, ni en lo que respecta a la irrupción de tales acciones, ni a la posibilidad de que ellas pueden intensificarse hasta el punto de alcanzar el fin necesario”.⁶⁴ El único elemento determinante, aunque no de manera mecánica, es la conciencia de clase.

La cuestión de la conciencia de clase, que será el núcleo de *Historia y conciencia de clase*, es abordada en el artículo “Partido y movimiento juvenil en Hungría”, aparecido en el n° 9 de la revista *Jugend-Internationale*, de mayo de 1921, en el que Lukács emplea el concepto de *atribución*: “La edad de una ‘generación’, la pertenencia a una ‘generación’ joven o a una más anciana, es una cuestión de atribución. El pertenecer a una joven generación, su naturaleza ‘revolucionaria’ depende entonces de sus contenidos ‘revolucionarios’ y no viceversa”.⁶⁵ Esta atribución se debe más al reconocimiento de una situación de hecho, los contenidos revolucionarios, que se vuelve una posibilidad concreta de progreso ulterior. Naturalmente, en contra de la concepción lukácsiana de la “conciencia de clase atribuida” surgieron ciertas polémicas. Lukács responde a las críticas de su compañero Ziegler con un artículo “Sobre la cuestión de Partido y juventud”, en el n° 11 de *Jugend-Internationale*, de julio de 1921. Ziegler no admite una diferenciación entre una parte del proletariado, los obreros, que sea revolucionaria de manera inconsciente, y otra parte, los comunistas, que en cambio son conscientemente revolucionarios. Lukács responde de manera dialéctica: “*el proletariado se halla diversamente estratificado sobre el plano ideológico según sus diferenciaciones económicas, sin admitir no obstante un paralelismo mecánico*”.⁶⁶ La diferenciación no es rígida, sino dialéctica, es decir, pueden encontrarse obreros con una profunda conciencia revolucionaria, pero también comunistas que no

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 111. Sobre el “reino de la libertad” en este primer Lukács marxista cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, tr. it. R. Massari, Milano, La Salamandra, 1978, pp. 294 y ss.

⁶⁵ G. Lukács, “Partito e movimento giovanile in Ungheria”, en *Id. Cultura e rivoluzione*, cit., p. 213.

⁶⁶ G. Lukács, “Sulla questione di Partito e gioventù”, en *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 220.

están todavía maduros desde el punto de vista de la conciencia revolucionaria, aun cuando Lukács no lo dice explícitamente.

Existen otras condiciones que sostienen la acción revolucionaria, como la de la organización, es decir, del modo de ser del partido, como se analiza en el artículo “Frente al Tercer Congreso”, aparecido en el n° 17/18 de la revista *Kommunismus*, del 15 de mayo de 1921. Lukács participa con este texto en el debate de preparación del Tercer Congreso de la Internacional Comunista. El Segundo Congreso había condenado sin apelaciones al menchevismo y así ahora debe volver a partir de este punto, es decir, de la bolchevización de los partidos comunistas. Lukács está convencido de que “entre progreso de la revolución y desarrollo del partido existe, en efecto, un nexo más estrecho. Pero este nexo, ante todo, es una interacción, y además no significa por cierto un simple paralelismo mecánico”.⁶⁷ La bolchevización es entendida por Lukács como la extensión de la dialéctica a la organización del partido, que impone una relación dialéctica entre el desarrollo del partido y la acción revolucionaria. Debe excluirse así la concepción evolutiva, lineal, del desarrollo revolucionario, que era típica del menchevismo, mientras que debe seguirse la superación dialéctica de las contradicciones sociales a través de la acción del partido, que es en sí misma una acción revolucionaria. Pero el problema de la acción revolucionaria se profundiza en “Problemas organizativos de la iniciativa revolucionaria”, publicado en el n° 8 de la revista *Die Internationale*, del 15 de junio de 1921. Lukács expone su concepción partidaria y bolchevique de la acción revolucionaria y plantea el problema de la relación entre táctica y organización; aparece allí también la cuestión de la propaganda, es decir, de la toma de conciencia por parte de los trabajadores, que crearía las condiciones para una acción del partido: “con la propaganda este debe *crear las premisas ideales para una acción unitaria y decisiva de la vanguardia del Partido Comunista en cada circunstancia; [...] debe proceder táctica y organizativamente cerrando filas* en toda ocasión que el partido considera apropiada para el ataque”.⁶⁸ Lukács, así, llama a la obediencia y a la confianza totales en las directivas del partido, que elige la táctica a seguir para la acción revolucionaria, dado que “la centralización de la organización y la iniciativa *táctica del partido*

⁶⁷ G. Lukács, “Di fronte al Terzo Congresso”, en *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 187. No existen trazos de optimismo en la concepción política del Lukács post1919, como en cambio las vislumbra T. Szabó, que sostiene que luego de la Revolución de los Consejos Lukács mantuvo una actitud optimista hacia el proletariado y concluye: “este optimismo parece ser estar en ocasiones erigido sobre frágiles fundamentos. En Lukács siempre hubo una dosis de ingenuidad, una absoluta confianza [...] en la evolución positiva de la historia humana” (cfr. T. Szabó, *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, La città del sole, 2005, p. 79).

⁶⁸ G. Lukács, “Problemi organizzativi dell’iniziativa rivoluzionaria”, en *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 157.

son conceptos que se condicionan recíprocamente”; en consecuencia: “la organización no puede ya ser considerada como un problema técnico, sino antes como el supremo problema ideal de la revolución”.⁶⁹ Sobre este punto Lukács se alinea a favor de las tesis leninistas y en contra de las críticas de Rosa Luxemburg, que pocos años antes de la guerra había condenado el carácter sectario del Partido Socialdemócrata Ruso. Le reconoce a Luxemburg una verdad, pero la restringe al análisis de los partidos europeos –que se volvían cada vez más socialdemócratas– y no al del partido ruso, que había mantenido en cambio la pureza ideológica y el objetivo revolucionario. Debe tenerse en cuenta que Lukács está confiando la acción revolucionaria no solo a las capacidades directivas del partido, sino también a cualidades humanas del miembro individual del partido (obediencia y confianza). Existe siempre una interacción dialéctica entre el individuo y el colectivo al que pertenece. Esta interacción puede deteriorarse por dos razones opuestas: “residuos ideológicos de la cosificación capitalista tanto en el pensamiento como en el sentimiento de los mismos comunistas: *routine* burocrática, individualismo que quiere la ‘libertad’, que considera indigno el trabajo informal, etc”.⁷⁰ si es excesivamente controlada por el partido, puede dar lugar a esas distorsiones trágicas que se realizaron con el stalinismo.

Lukács despliega también una política cultural de difusión crítica del pensamiento burgués entre las organizaciones del partido. Un ejemplo de esta política cultural es el artículo publicado en el n° 5 de *Kommunismus*, del 22 de febrero de 1920, que es una reseña del libro de Oswald Spengler *Prusianismo y socialismo*. Se trata de un artículo que anticipa ciertos temas, pero sobre todo ciertas realidades históricas aún por venir, como la del nazismo. Lukács advierte el peligro de que el imperialismo alemán, aun cuando hubiera sido derrotado recientemente en la Gran Guerra, pueda intentar resurgir ensayando una síntesis entre prusianismo y socialismo, es decir, retomando el proyecto social y político de Bismarck. En efecto, este será el programa realizado por el nazismo y que Lukács analizará y contrastará en la década siguiente. Lukács exhibe gran capacidad de interpretación del espíritu del tiempo y, notando que el imperialismo guillermino seguía existiendo a pesar de la derrota y encontraba intelectuales como Spengler dispuestos a sostenerlo, temía una *revanche* posterior.

El primer artículo político importante de Lukács, que le proporcionó cierta notoriedad fuera de los ambientes del comunismo húngaro, es “Sobre la cuestión del parlamen-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 152 e p. 164.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

tarismo". Aparecido en el n° 6 de *Kommunismus*, del 29 de febrero de 1920, enfrenta un viejo problema en la historia del movimiento obrero. Lukács sostiene la tesis de que el parlamentarismo debe usarse teniendo en cuenta las situaciones concretas en las que se presenta la posibilidad de tomar el poder por vías democráticas, o cuando se pueda conducir la lucha de clases desde adentro de las instituciones burguesas. No hay, así, un rechazo *a priori*, sino antes bien una reducción táctica del uso del parlamento para conducir la lucha de clases; posibilidad táctica que se presenta a los partidos comunistas, dado que la táctica es siempre elástica, mientras permanezcan rígidos los principios morales que guían la acción de los comunistas. Sin embargo, la acción parlamentaria debe hallarse siempre coordinada con la acción extraparlamentaria, tal como lo demostró la victoria de los comunistas en las elecciones italianas de 1919. Aquí debe señalarse una desatención de Lukács, dado que el Partido Comunista Italiano fue fundado recién en 1921, por lo cual no podía existir en 1920, cuando fue publicado este escrito. Probablemente Lukács se refiere a la facción comunista aún presente dentro del Partido Socialista, que reponía al periódico *L'Ordine Nuovo*, dirigido por Gramsci, y que en 1921 se constituyó como Partido Comunista. La experiencia de la lucha en Italia, coordinada tanto en el marco de instituciones burguesas como fuera de estas, se vuelve para Lukács un modelo a seguir. No es casualidad que una parte del artículo sea publicada en *L'Ordine Nuovo* del 12 de junio de 1920.

Para llevar a cabo la coordinación de la acción es fundamental el control del grupo parlamentario por parte del partido, que así puede mantener la dirección superior de la lucha de clases, indicando también los objetivos finales a lograr con la acción revolucionaria. Si se pierde el control del grupo parlamentario, entonces puede pasar que se tome la vía del oportunismo político. Lo que no debe abandonarse es la función de los Soviets, que permanecen siempre como las asambleas en las que puede desplegarse la auténtica acción política democrática. En la acción de los Soviets, el proletariado puede lograr su maduración política y superar el carácter representativo de las instituciones burguesas.

Lukács sostenía que, en principio, más allá de cualquier tacticismo contingente, los comunistas no deberían participar ni en las elecciones ni en las tareas parlamentarias, dado que "la participación en la actividad parlamentaria significa, pues, para todo Partido

Comunista, la conciencia y el reconocimiento de que la revolución es impensable en un corto plazo”.⁷¹ Antes que la acción parlamentaria Lukács prefería

los estallidos revolucionarios [que] son acciones espontáneas de las masas, en las que corresponde al partido la función de despertar la conciencia del fin e indicar la dirección. Pero, como el punto de partida del enfrentamiento está en el parlamento, esa espontaneidad está puesta en peligro.⁷²

Así, Lukács tendía hacia el espontaneísmo de la acción revolucionaria y reconocía como debilidad del proletariado el hecho de tomar parte en la acción política legal junto con la burguesía, sosteniendo tesis de matriz luxemburguiana. Se trataba de una confesión de incapacidad política de una clase que, si salía victoriosa en la revolución, se autopostulaba para gobernar la entera sociedad civil y, por otra parte, reaparece el rechazo radical de la sociedad burguesa y de sus instituciones políticas. Lukács recae en expectativas mesiánicas: “Como el parlamentarismo es una táctica defensiva del proletariado, es preciso organizar la defensiva de tal forma que la iniciativa táctica quede, sin embargo, en manos del proletariado, y que los ataques de la burguesía resulten fatales para la misma”.⁷³ No explica cómo puede pasarse de esta posición defensiva a una más ofensiva y, así, admite que la acción revolucionaria nace solo espontáneamente en el proletariado. La condena de Lenin fue dura y drástica:

El artículo de G. L. es muy izquierdista y muy malo. El marxismo en él es puramente verbal; la distinción entre la táctica ‘defensiva’ y la ‘ofensiva’ es artificiosa; falta un análisis concreto de situaciones históricas bien determinadas; las cosas esenciales (la necesidad de conquistar y de aprender a conquistar todos los campos de actividad y los organismos en los cuales la burguesía ejercita su influencia sobre las masas, etc.) no son tomados en consideración.⁷⁴

La lección de Lenin era clara: toda línea política debe nacer de un análisis de situaciones concretas y debe siempre valer el principio de que no debe dejarse a la burguesía ningún espacio de maniobra política, sino que debe demostrarse la capacidad del proletariado de sustituir a la burguesía en todo campo y en toda actividad; de lo contrario la hegemonía se transforma en dominio y se elimina toda forma de confrontación crítica y política.

La crítica de Lenin redimensionó el papel político de Lukács precisamente durante la dura lucha que se había desencadenado en el interior del Partido Comunista Húngaro luego del fracaso de la República de los Consejos entre la facción mayoritaria de Béla Kun y la minoritaria de Landler, de la que formaba parte Lukács. Lenin condenó ambas facciones, dado que ellas debilitaban la unidad del partido, y no tomó posición a favor de

⁷¹ G. Lukács, “Sobre la cuestión del parlamentarismo” (1º de marzo de 1920), en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 70.

⁷² *Ibid.*, p. 72.

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ Lenin, “Kommunismus” (12 de junio de 1920), en *Opere*, XXXI, Roma, 1967, p. 134.

ninguna de las dos, mientras que Zinóviev, líder de la Internacional Comunista, tomó posición a favor de Kun. Quizás a este episodio pueda remontarse la desconfianza de Zinóviev respecto de Lukács, que luego condujo a la condena de *Historia y conciencia de clase* en 1924, durante el V Congreso de la Internacional Comunista.

A cuarenta años de distancia Lukács vuelve sobre el episodio y reconoce la debilidad de sus argumentos ante la riqueza de los de Lenin: “Lenin propuso trazar una distinción entre instituciones superadas en sentido histórico universal e instituciones superadas en sentido histórico contingente. También el parlamentarismo burgués, así, puede ser reforzado y mejorado. Y al menos en parte permanecerá siempre así, en el interior del sistema capitalista”,⁷⁵ pero será sin embargo siempre un arma en la lucha política del proletariado. Para atemperar la rudeza de la condena de Lenin, Lukács recuerda que era Béla Kun el verdadero objetivo del ataque de Lenin, que por única vez las posiciones de Lukács y de Béla Kun coincidían sobre el problema del parlamentarismo y que Lenin no tenía una buena opinión de Béla Kun.⁷⁶

La particular conexión entre ética y política en el pensamiento del primer Lukács marxista se presenta explícitamente en su ensayo “Cuestiones organizativas de la Tercera Internacional”, publicado en el n° 8/9 de *Kommunismus*, del 15 de marzo de 1920. Lukács concibe la Tercera Internacional como un principio regulativo de la acción política: “la Tercera Internacional es *una idea regulativa para la acción del proletariado, es su objetivo inevitable*”.⁷⁷ La idea o principio regulativo es como una suerte de imperativo categórico que opera como guía en la acción política. El uso que hace Lukács de este revela aún la influencia del pensamiento kantiano sobre el suyo y además permite captar su ingenuidad política: la Tercera Internacional, que se acababa de constituir se halla formada por

⁷⁵ G. Lukács, “I compiti della sinistra nella società occidentale”, en G. L., *Cultura e potere*, cit., p. 162. También sobre el espontaneísmo, Lukács abandonó rápidamente sus posiciones filo-luxemburguianas y tomó distancia de Rosa Luxemburg: “hoy es posible afirmar tranquilamente, sin la más mínima irreverencia hacia la memoria de Rosa Luxemburg, que su oposición a Lenin en 1904 se basaba sobre la más total incompreensión de sus propuestas; y que en esa época también Rosa Luxemburg tenía ante los ojos solo la vieja estructura del partido, detectando en ella –y con razón por lo que concernía a la Europa central y occidental– un elemento que frena la revolución, y apelando así precisamente a la espontaneidad de las masas como elemento central de la revolución” (G. Lukács, “Problemi dell’iniziativa rivoluzionaria”, en G. L., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., pp. 159-160).

⁷⁶ “Solo en un caso, cuando en la revista *Kommunismus* de Viena me había pronunciado en contra de la participación de los comunistas en el parlamento, Lenin aludió en un artículo –que, nótese bien, se dirigía sobre todo contra Béla Kun – al hecho de que yo había escrito sobre el tema en un artículo muy radical y antimarxista. Esta opinión de Lenin fue para mí por demás instructiva. El parlamentarismo visto en el ámbito de la historia mundial, es una fase superada: esto sin embargo no significaba que el retraso del desarrollo histórico permitía ignorar la táctica del parlamentarismo. Esta fue para mí una gran enseñanza”. (G. Lukács, “Su Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione”, cit., p. 48). Sobre la antipatía de Lenin hacia Béla Kun cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 100.

⁷⁷ G. Lukács, “Questioni organizzative della Terza Internazionale”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 93.

seres humanos y, en cuanto factor humano, es pasible de errores que pueden ser desagradables y hasta fatales, como se demostrará en el curso de los años siguientes. Por lo demás, el mismo Lukács será objeto de una dura crítica por parte del Presidente de la Tercera Internacional, Zinóviev, que, como dijimos, criticará con ferocidad *Historia y conciencia de clase*. Utilizar una instancia humana como principio regulativo es un error fatal en política, y sin embargo Lukács lo comete, demostrando que el pensamiento comunista, en esta primera fase de su adhesión al marxismo, es por él considerado como la verdad en sí misma. Stalin se adueñará de la Tercera Internacional, así como de todas las instancias humanas dentro del movimiento comunista mundial y las transformará en instrumento de su propia política de dominio. Este es uno de los elementos característicos del stalinismo.

La verdad, para Lukács, nacía de un intercambio continuo y dialéctico entre Tercera Internacional y proletariado: “este carácter de deber de la Tercera Internacional nace del intercambio recíproco de la viva unidad del proletariado, tal como esta se presenta en la realidad, y la crítica igualmente viva que el proletariado ejerce constantemente sobre dicha realidad”.⁷⁸ Vuelve a emerger aún el carácter de deber, pero no aparece el factor del partido, probablemente cubierto por la Tercera Internacional, que era la máxima instancia de todos los partidos comunistas nacionales. De todos modos, lo que rescata a Lukács parcialmente de la ingenuidad es la confianza en la crítica del proletariado respecto de la realidad, que podría ser también la crítica a la misma Tercera Internacional; precisamente es para evitar esta crítica que el objetivo más atacado de la política de Stalin eran precisamente los partidos comunistas y la misma Tercera Internacional.

A continuación, el artículo de Lukács ve, correctamente, en la Tercera Internacional la superación de la forma política de la nación y de los pueblos nacionales. La nación en la historia de Europa, y no solo allí, ha sido la más peligrosa causa política, capaz de las más catastróficas opciones para la humanidad, principalmente cuando la nación era concebida de manera imperialista. Volviendo a conectar temas desarrollados con anterioridad, Lukács advierte que la superación de la concepción nacional exige una nueva forma de legalidad, que él llama la “ilegalidad” de los comunistas, de los revolucionarios, que lleva más allá de la sociedad burguesa. Necesaria es, por lo tanto, una unidad ideológica del proletariado, que esté garantizada por la Tercera Internacional. Lukács presenta una propuesta para aumentar la unidad del proletariado y reforzar la función de garantía de la

⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 93-94.

Tercera Internacional: construir una suerte de red, en la cual cada partido se halla controlado por una central de la Internacional y en cada central se hallan presentes representantes de más partidos. Es clara su voluntad de superar la autonomía del Partido Comunista Húngaro y de hacerlo depender más directamente de Moscú; pero Lukács no sabe que está proyectando precisamente el instrumento de dominio del stalinismo. Debe notarse el uso de las comillas por parte de Lukács, en “ilegalidad” y en “guerra fratricida”, a la que se dedica el proletariado. Resulta claro el uso irónico del léxico burgués, por el cual la nación reunía tanto a los dominadores como a los dominados, a los burgueses y los proletarios, por lo cual actuar contra este orden significa actuar fuera de la legalidad existente, en contra de la fraternidad nacional.

Lukács vuelve sobre la relación entre moral y comunismo en una reseña al opúsculo de Lenin *La gran iniciativa*, que aparece en el n° 16/17, del 8 de mayo de 1920, de *Kommunismus* con el título “La misión moral del Partido Comunista”. Ante todo debe señalarse que en este artículo Lukács usa por primera vez el término “cosificación”. Precisamente en los números anteriores, el 14 y el 15, respectivamente del 17 y del 24 de abril de 1920, de *Kommunismus* habían salido en dos partes el ensayo “Conciencia de clase”, que pasará a formar parte de *Historia y conciencia de clase*, donde se comienza a analizar el problema de la cosificación. La perspectiva ético-política de Lukács está cambiando, pasando de la abstracción teórica al análisis de la realidad histórica. Lukács se está dando cuenta de que la cosificación capitalista es una forma de enajenación que debe ser superada fuera del mundo del trabajo, en el mundo de la cultura y de la vida cotidiana, al mismo tiempo que en el mundo del trabajo.

En este ensayo Lukács retoma la idea leninista del partido como vanguardia del proletariado y, así, lo considera como expresión, no de la totalidad del partido, sino de una vanguardia suya. Es probable que Lukács quisiera hacer interactuar sus conceptos, como el de totalidad, con las nociones leninistas para recuperar autoridad y prestigio a los ojos de los otros miembros del Partido Comunista Húngaro. Continuando la línea teórica del artículo anterior, y manteniendo así la pureza moral e ideológica, sostiene la necesidad de depuraciones internas al partido, utilizando la moral y la ideología como instrumentos de lucha política práctica, probablemente tomando posición contra Béla Kun. Como es sabido, precisamente este principio político será el fundamento para las purgas stalinianas; pero hay que recordar aquí que Lukács se refería a una situación contingente en plena lucha política interna dentro del Partido Comunista Húngaro y a la condena de las políticas entristas y a las derrotas burocráticas de los socialdemócratas húngaros. Entrismo y buro-

cratismo serán dos de las tantas características morales del stalinismo, que Lukács vio ya emerger en la sociedad soviética:

[...] puesto que la transformación de las formas de gobierno no puede producir al mismo tiempo una transformación interna en el hombre, todos los fenómenos nocivos de la sociedad capitalista (burocracia, corrupción, etc. etc.) tienen que incorporarse a las instituciones soviéticas; existe el enorme peligro de que estas, antes de poder constituirse realmente, se echen a perder o se anquilosen.⁷⁹

Al Partido Comunista le es atribuida la función de anticipar el desarrollo histórico; se vuelve una suerte de personificación del reino de la libertad hegeliano, reclamando, así, una transformación moral de los comunistas: “El Partido Comunista debe ser la primera personificación del reino de la libertad; en él ha de dominar en primer lugar el espíritu de hermandad, de solidaridad verdadera, de voluntad y capacidad para el sacrificio”.⁸⁰ Aquí tenemos algunos de los valores morales fundamentales para la sociedad comunista, en el momento de su construcción: fraternidad y solidaridad, abnegación y sacrificio.

La unidad de moral y política en la acción revolucionaria de los comunistas retorna al centro del ensayo “Oportunismo y putschismo”, aparecido en el n° 32 de *Kommunismus* del 17 de agosto de 1920, donde Lukács retorna sobre la cuestión de la conducta política y moral de los comunistas y donde condena los dos extremos de la política no ortodoxa de los comunistas, el oportunismo y el putschismo. Por “putschismo” se entiende la lucha política ligada a una acción individual, espectacular pero eficaz acción revolucionaria, mientras que por oportunismo se entendían todas las acciones políticas ligadas a cualquier forma de compromiso con instituciones burguesas o con partidos socialistas. Los putschistas hacen de la toma del poder el único fin de la lucha de clases, mientras que para Lukács se trata de una fase intermedia hacia la regeneración moral del proletariado. Lukács permanece todavía ligado a la idea de que toda acción revolucionaria debe ser juzgada sobre la base de su conformidad con el fin puesto, en este caso la revolución proletaria. Este tema de la conformidad al fin regresará en los escritos de la madurez para juzgar la corrección o no de toda forma de praxis humana. La conformidad a fines se tiene cuando “el *proceso mismo* es concebido como *revolucionario de acuerdo con su esencia*”,⁸¹ el proceso revolucionario se vuelve una tendencia que crea nuevos hábitos que forman un ser humano nuevo. Central resulta el tema de la conciencia de clase “atribuida”, que Lukács extiende también a la ideología marxista: “Cada trabajador es –aun cuando, al comienzo, sea inconsciente de ello– un marxista ortodoxo: esta es la condición

⁷⁹ G. Lukács, “La misión moral del Partido Comunista”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 81.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ G. Lukács, “Oportunismo y putschismo”, en *Táctica y ética... op. cit.*, p. 87.

tácita de la acción comunista. Lo es de acuerdo con su posición de clase, que lo inserta necesariamente dentro del proceso revolucionario”.⁸²

Pero la acción del Partido Comunista puede también equilibrar algunos puntos críticos del proletariado mismo:

la revolución proletaria no debe luchar solo con todo el ordenamiento de la economía y de la sociedad capitalista sino también, en cierto sentido, con el mismo proletariado que se desarrolló a la par del capitalismo y lleva en su seno no solo el porvenir de la humanidad, sino también los vestigios del dominio de la clase capitalista. El proletariado es por su naturaleza una clase revolucionaria, pero como clase se divide en un elemento revolucionario y un elemento temporariamente adverso a la revolución que ha sido dominado por la ideología burguesa y se interpone como un obstáculo al desarrollo de la revolución.⁸³

Esta afirmación de Lukács representa un momento de reflexión sobre la conciencia proletaria a la luz de la fallida experiencia revolucionaria, cuando una parte del proletariado, los campesinos, se alineó con la reacción burguesa. Seguramente estamos en el período de teorización que desembocará en *Historia y conciencia de clase* y en la concepción de la “conciencia atribuida” y en esa obra no faltan momentos de desconfianza con relación a la madurez completa de la conciencia de clase proletaria. Por lo demás, la frase se halla contenida en el artículo “Problemas de la táctica comunista”, que no aparece en ninguna bibliografía lukácsiana y que fue publicado solo en italiano, el 23 de mayo de 1920, en el periódico *Soviet*. En este artículo, Lukács desarrolla otra de las concepciones políticas que encontraremos más adelante, la de la unidad popular en función antiburguesa: “si toda la población no poseedora viera la necesidad de la revolución y se comportara en consecuencia, la victoria sería rápida y duradera”.⁸⁴ Por “población no poseedora” podemos comprender la gente-que-vive-del-trabajo, para decirlo con la fórmula más reciente de Ricardo Antunes.⁸⁵

Lukács plantea el problema de si la conformación de una gran unidad revolucionaria entre proletariado industrial, campesinos y pequeña burguesía debe renunciar o no a los fundamentos de la pureza ideológica, y la respuesta es negativa: se deben mantener firmes los principios ideológicos y acoger a quien quisiera aceptarlos. El rechazo total de todo compromiso deja entender que la revolución proletaria para Lukács es independiente del consenso, que deberá ser buscado después de la acción revolucionaria. El orden proletario debe ser impuesto a la sociedad civil en el interés superior de los trabajadores y

⁸² *Ibid.*, p. 88.

⁸³ G. Lukács, “Problemi della tattica comunista”, en *Id.*, *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 113.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁵ R. Antunes, *Addio al lavoro?*, tr. A. Infranca, Pisa, BFS, 2002, pp. 128 e *Il lavoro e i suoi sensi*, tr. it., A. Infranca, Milano, Punto Rosso, 2016, pp. 243.

“no obstante, quien no puede ser sumado debe ser combatido, incluso si es proletario”.⁸⁶ La dureza del lenguaje está justificada por la lucha inmediata, en curso, que sin embargo no se desencadenará en los meses o años sucesivos. El stalinismo mantendrá constante este clima de lucha de clases y podrá justificar la eliminación de los enemigos internos, también entre los proletarios y los comunistas, gracias a este clima de emergencia continua. Sin embargo, aun en medio de la lucha de clases más inmediata, Lukács toma distancia del tacticismo, que será un aspecto esencial del stalinismo, y de la falta de una concepción dialéctica de la revolución:

en conjunto, nosotros acordamos con las tesis tácticas. Solo debemos marcar aún dos consideraciones. Las tesis se hallan redactadas en estilo patético-periodístico, lo que es un grave defecto [...]. También con respecto a estas, por lo demás, ciertos datos desnudos dirían más que las frases ampulosas. Las tesis, por otra parte, presentan unas lagunas. Importantes cuestiones, cuya solución no puede ser indiferente al proletariado, son en efecto dejadas de lado. [...] En segundo lugar: la revolución es concebida muy estáticamente, de manera poco dialéctica [...]. La revolución, ya sea breve o larga, difícil o fácil, es un proceso dialéctico.⁸⁷

Sin embargo, sobre el empleo de las instituciones parlamentarias muestra que la crítica leniniana tuvo cierto efecto:

[...] puede producirse una situación en la que se vuelva útil tener, en los parlamentos burgueses, a ciertos representantes que desde esta tribuna sostienen los intereses revolucionarios del proletariado comunista. Ello sucederá en esos países en los cuales cualquier otro medio de agitación y propaganda se vuelva difícil o imposible. Pero *el parlamentarismo es un terreno peligroso*. El arma del proletariado puede ser empleada solo con toda precaución.⁸⁸

Puede notarse que el recorrido político de Lukács es serpenteante; a veces llama a la lucha de clases radical contra la burguesía, mientras que otras veces afirma: “la burguesía y el proletariado, en la fase decisiva de la lucha de clases, encaran caminos cada vez más afines: la acción de la burguesía es determinada cada vez más consciente y vigorosamente por motivos que se aproximan a los del materialismo histórico”.⁸⁹ Sin embargo, una vez más es tajante la apelación a la pureza ideológica y teórica del proletariado, que solo en esta condición puede atraer a la burguesía. La pureza ideológica permite escapar a dos ilusiones: la primera es que un proletariado nacional puede ayudar a otro proletariado sin derrumbar el propio capitalismo nacional; y la segunda es que los países “democráticos” son adversarios del régimen fascista húngaro de Horthy. La primera ilusión fue perseguida por la Tercera Internacional, especialmente en el período stalinista; la segunda se tornó

⁸⁶ G. Lukács, “Problemi della tattica comunista”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 115.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁹ G. Lukács, “Blocco capitalista, boicottaggio proletario”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 119. Este artículo fue publicado en el n° 25/26 del 6 de julio de 1920 de *Kommunismus*.

una experiencia de vida de Lukács cuando, al final de los años veinte, el gobierno austríaco quería extraditarlo a Hungría, donde lo esperaba una condena de muerte.

Frente a la solidaridad internacional contrarrevolucionaria, el proletariado mundial puede apelar al despliegue de la recién nacida Tercera Internacional, que en efecto lanzó una operación de boicot contra el gobierno húngaro. Una acción radical del proletariado impone una organización disciplinada y una dirigencia al servicio del proletariado. Son todas actitudes morales que Lukács considera indispensables para conducir la lucha de clases a la victoria. Indispensable resultaba preguntarse sobre el empleo de la acción política violenta, el así llamado “terror rojo”, que se halla en el centro del ensayo “El trasfondo social del terror blanco”, publicado en el n° 1 de la revista húngara *Proletar*, del 30 de junio de 1920. Lukács plantea la pregunta:

¿Qué es el terror rojo? Es la institución de la voluntad de la clase proletaria llegada al poder, resuelta, decidida a recurrir también a la violencia para que sean derrotados la contrarrevolución, el sabotaje, la corrupción, la especulación, esto es, los obstáculos surgidos de camino al socialismo. El verdadero objetivo de la dictadura proletaria es la construcción. La violencia, el terror constituyen solo medios defensivos en esta lucha. [...] La violencia es inevitable, pero es un medio secundario de esta lucha, empleado por el proletariado solo en la medida en que es *forzado* a defenderse de la resistencia activa o pasiva de las clases que ejercían anteriormente la opresión. Más aún, estando destinado a devenir en clase dirigente, con su generosidad natural el proletariado algunas veces renuncia a recurrir al medio del terror, incluso en los casos en que ello sería necesario como defensa de su propia seguridad y del propio progreso.⁹⁰

La violencia es un medio secundario y, si las condiciones lo permiten, se puede renunciar a ella. El terror blanco, en cambio, usa la violencia para mantener una victoria que ha obtenido con medios violentos, como la represión de Horthy en la Hungría posterior a la derrota de la República de los Consejos. Como su victoria es precaria, dado que las masas proletarias permanecen hostiles a ella, entonces tal violencia pasa de medio a fin en sí mismo.

El tema de la conciencia de clase y de la estructura de la clase obrera retorna en el artículo “Kassel y Halle”, aparecido en el n° 41/42 del 26 de octubre de 1920 de *Kommunismus*, donde Lukács advierte sobre el peligro, que ya se había presentado en el *Labour Party* inglés, de la división interna entre una aristocracia obrera, que va perdiendo su propia conciencia originaria de clase para aproximarse a la pequeña burguesía, y la masa de los otros trabajadores que, todavía explotados, no presentan esta modificación de conciencia. Otro peligro, presente particularmente en Alemania, es el lento pasaje desde los

⁹⁰ G. Lukács, “Il retroterra sociale del terrore bianco”, en *Storia e coscienza di classe oggi*, cit., p. 124. L. Boella, que es la traductora del alemán al italiano de este ensayo, justifica el “terror rojo” como arma defensiva del proletariado en la construcción del socialismo (Cfr. L. Boella, *Il giovane Lukács*, Bari, De Donato, 1977, p. 86).

elementos pequeñoburgueses que se habían aproximado a la socialdemocracia y que, luego de la guerra y en medio del impresionante empobrecimiento de la Alemania de posguerra, comienzan a pasar a la reacción.⁹¹ Lukács está denunciando el incipiente fenómeno de la fascistización de las masas con las siguientes palabras: “si esta línea [la de la “mano dura”] debiera prevalecer, entonces el Estado se vería obligado a sacarse la máscara y a impartir a los trabajadores la verdadera y necesaria lección práctica”. La única defensa provendría del partido: “el órgano verdaderamente competente sería naturalmente el partido. Este solo sería capaz de hacer cumplir al movimiento un cambio de frente, de contraponerlo al Estado, de darle una dirección política conscientemente revolucionaria”.⁹² En cualquier caso, ni siquiera el partido salvó a las masas de la toma del poder del fascismo.

En estos artículos dedicados a situaciones políticas más contingentes, Lukács sigue la enseñanza leninista, porque al analizar una situación histórica concreta, extrae de allí indicios para hacer reflexiones teóricas sobre problemas revolucionarios. En el ensayo “La crisis del sindicalismo en Italia” aparecido en el n° 40 de *Kommunismus*, del 16 de octubre de 1920, por ejemplo, Lukács condena la acción sindical que se limita a la lucha por el mejoramiento de las condiciones de trabajo en la fábrica y pierde el sentido de una más amplia acción revolucionaria que llevaría a la destrucción de las instituciones burguesas y a la toma del poder por parte del proletariado. La traición de los sindicatos fue paralela a la acción oportunista del grupo parlamentario que presionó para el acuerdo, ofreciendo a Giolitti, entonces primer ministro, la posibilidad de superar el momento de grave crisis política. Lukács llega a definir a Giolitti como el verdadero marxista, porque engañando a la clase obrera italiana, puede participar en el ataque militar contra la URSS, ataque militar lanzado en aquellos meses por Inglaterra, Francia, Italia, Japón y EE.UU. Lukács ve con buenos ojos los intentos por parte de Bordiga de politizar la acción sindical, pero teme también una reacción represiva por parte del Estado. Los sindicatos, con su política de alianzas, muestran la incapacidad de tener una conciencia de clase estratégica, que sepa ver más allá de la contingencia política y económica. Este artículo muestra un principio de evolución en los escritos políticos de Lukács, donde hasta ahora se podía notar la falta de reflexión política de un dirigente, como era el caso de Lenin o de Gramsci; se hallaban presentes más que nada problemas o exigencias éticas más propias de un místico. La mi-

⁹¹ Cfr. G. Lukács, “Kassel e Halle”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 150.

⁹² G. Lukács, “La crisi del sindacalismo in Italia”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., pp. 127-128.

litancia política ofrece respuestas a esas preguntas y ensancha el horizonte de Lukács hacia la política práctica e incluso contingente.

La preocupación por la contingencia política se vuelve a encontrar en el artículo “Un intento de consolidación”, aparecido en el n° 19, del 4 de noviembre de 1920, de *Proletar*, donde Lukács analiza la situación de la Hungría fascista de Horthy y la crisis que estaba atravesando la clase obrera, que es atacada incluso en la conciencia de clase por la reacción que se envuelve en el ropaje de una ideología cristiana. Con relación al Partido húngaro, su crítica es aún más radical. En el artículo “Una vez más política de ilusión”, publicado en el n° 2 de la revista *Vörös Ujság*, del 1 de diciembre de 1921,⁹³ Lukács denuncia la política de Kun, que apunta a la situación del grupo emigrado en Austria y no del proletariado húngaro que permaneció en su patria bajo el régimen militar de Horthy. Lukács denuncia también la sumisión del Comité Central a las órdenes de Moscú o la incapacidad de una acción autónoma, no menos que la burocratización del mismo partido, fenómeno que demuestra de qué manera la falta de contacto con las masas lleva a los partidos comunistas a transformarse en burocracias. Además de criticar la burocratización creciente del partido, Lukács plantea también el problema humano de los miembros del partido que han sido admitidos. No se trata de una cuestión personal, es decir, contra este o contra aquel miembro del partido, sino de un hecho antropológico. Lukács no está contento con la cualidad humana de los nuevos miembros del partido, evidentemente tendientes al entrismo, a hacer carrera, al burocratismo, esencialmente pequeñoburgueses, carentes del espíritu de partido, de solidaridad, de sacrificio, de su propia responsabilidad, no dispuestos a enfrentar los peligros de la clandestinidad; todas carencias humanas que darán lugar, a su tiempo, al fenómeno antropológico del stalinismo. La stalinización y burocratización de los partidos no partió solo de Moscú, sino que fue un fenómeno que comenzó también desde la base y desde la periferia de los partidos comunistas.

Las perplejidades que Lukács comenzaba a sentir respecto de la dirigencia del Partido Comunista, en particular el alemán, las expresó en el Tercer Congreso de la Internacional Comunista, que tuvo lugar en Moscú. En la reunión del 2 de julio de 1921, Lukács tomó la palabra e invitó al partido a “vincular las acciones parciales a las cuestiones cotidianas; por ello hay que tomar la iniciativa, comenzar así la ofensiva para poner en movimiento, en fermento, a las masas obreras, no solo con la propaganda, sino con las accio-

⁹³ Cfr. G. Lukács, “Ancora una politica delle illusioni”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., pp. 172 y ss. Una breve reconstrucción de los vínculos entre Lukács y el Partido comunista húngaro se halla en A. Szabó, “Lukács György és a magyar munkásmozgalom”, en *Az elő Lukács*, a cura di L. Sziklai, Budapest, Kossuth, 1986, pp. 150-159.

nes [...] La falsa posición teórica de una parte de la dirección del partido ha impedido que se comprendiera el problema subyacente a la acción”.⁹⁴ Significativa es la invitación a tener en cuenta las cuestiones cotidianas de la vida de los obreros, a no limitarse a la propaganda, sino a dar el ejemplo con las acciones políticas, obviamente, correctas en el plano político.

La reflexión teórica retorna en el ensayo del 18 de noviembre de 1920, aparecido en el n° 21 de la revista *Proletar* con el título “En el centenario del nacimiento de Engels”; es particularmente significativa, porque Lukács, tres años antes de la publicación de *Historia y conciencia de clase*, elogia la capacidad de Engels de aprender y usar el método dialéctico

con la habilidad más perfecta en campos y argumentos en los que quizás ni siquiera Marx había pensado, con una originalidad y una independencia de las que nadie fue luego capaz entre los discípulos posteriores [...]. Engels se identificó tan profundamente con el método del materialismo histórico, con su trabajo individual *completó* tan felizmente el de Marx, que esta aplicación dio lugar al mismo tiempo a un *desarrollo de la ciencia*, a una original obra científica.⁹⁵

La aplicación de la dialéctica a la naturaleza, por parte de Engels, será luego duramente criticada por Lukács. Este artículo demuestra que aún en 1920 Lukács no había desarrollado su análisis crítico con relación a Engels, lo que documenta que su conocimiento de los fundadores del marxismo, a comienzos de los años veinte, se hallaba en continua evolución.

Lukács vuelve a ocuparse de la dialéctica en su “Prefacio a *Huelga de masas* de Rosa Luxemburg”, de 1921, donde indica, a propósito del uso de la dialéctica, la característica que distingue a un líder revolucionario proletario de un líder revolucionario burgués. El líder proletario “es el más perspicaz cultor de la ciencia de la lucha de clases, de la *dialéctica revolucionaria, del marxismo*. Aquel que es capaz de analizar, medir y juzgar con la ayuda del marxismo cada acontecimiento de la vida cotidiana, indicando así a la clase obrera el verdadero camino de acción”.⁹⁶ Será este un tema recurrente en la obra de Lukács a propósito de su evaluación de la obra de Lenin en contra de Stalin, Bujarin o Trotski, por él acusados de no entender y, por ende, de no usar correctamente la dialéctica, algo que, en cambio, sabía hacer magníficamente Rosa Luxemburg. Esta última rechazó la idea de que las reformas sindicales pudieran permitir al proletariado tomar el poder sin re-

⁹⁴ G. Lukács, “Intervento al Terzo Congresso dell’Internazionale Comunista”, en Id., *Cultura e rivoluzione*, cit., p. 247.

⁹⁵ G. Lukács, “Nel centenario della nascita di Engels”, en *Storia e coscienza di classe oggi*, cit., p. 153.

⁹⁶ G. Lukács, “Prefazione a *Sciopero di massa* di Rosa Luxemburg”, en *Storia e coscienza di classe oggi*, cit., p. 160.

volución. La revolución se presentará bajo la forma de una huelga de masas allí donde no existan condiciones particulares para ello, como por ejemplo en la guerra en la Rusia de 1917; entonces, no las reformas, sino el choque frontal, a través de la huelga general de masas se convertirá en la forma revolucionaria para destruir el sistema capitalista y tomar el poder.

El hilo rojo de la atención de Lukács en el método dialéctico se retoma en el artículo “Sobre el trabajo intelectual”, aparecido en el n° 7, del 2 de marzo de 1921, de la revista *Jugend-Internationale*. En este artículo Lukács enfrenta uno de los temas clásicos del marxismo de aquellos tiempos, el vínculo entre materialismo e idealismo y el papel de la ciencia en el marxismo. Sostiene que lo opuesto de “materialista” no es “idealista”, sino “formalista”, aclaración que luego el stalinismo eliminará y que le granjeará a Lukács continuas persecuciones y críticas por parte de los sectores más reticentes y conservadores del movimiento obrero. Por otra parte, Lukács reconoce que el desarrollo de las ciencias naturales revela un carácter progresivo, contrapuesto al carácter conservador del historicismo burgués. La separación entre ciencias naturales y ciencias humanas es superable solo en el marxismo, a condición de que se use correctamente el método dialéctico. Lukács reconoce que “precisamente porque hoy somos incapaces de reelaborar con nuestro método el entero ámbito de contenidos de lo cognoscible, debemos plantear al menos el método mismo que se halla en el centro del trabajo intelectual. Solo de este modo, en efecto, es posible conseguir la unidad entre la instancia del presente y la promoción del futuro”.⁹⁷ El futuro del movimiento obrero es, entonces, confiado al desarrollo de la dialéctica. Lukács regresa así a los temas de “¿Qué es marxismo ortodoxo?”. Estamos en un período en el cual comienza a elaborar los ensayos que formarán parte de *Historia y conciencia de clase*, que se centrará precisamente sobre el carácter idealista del marxismo y sobre la relación ciencia-sociedad, naturaleza-hombre y, en campo más estrictamente político, sobre el problema de la organización del proletariado, esto es, sobre el papel del partido.

La dialéctica sirve para explicar también la interacción entre la acción del partido y el proceso revolucionario: “*el desarrollo del Partido Comunista y el de la revolución proletaria se condicionan recíprocamente, pero su crecimiento no constituye en efecto un proceso unitario, más aún, no se desarrolla tampoco bajo el signo de un constante paralelismo*”.

⁹⁷ G. Lukács, “Sul lavoro intellettuale”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 137.

mo”.⁹⁸ La relación entre partido y revolución no es mecánica, sino dialéctica, y por ello el uso del método dialéctico permite captar todos los detalles de tal interacción, además del proceso de desarrollo. Una vez más, es la conciencia de clase la que cumple un papel determinante: “capacidad organizativa revolucionaria e intuición para captar la importancia que asume la organización revolucionaria presuponen un elevadísimo grado de conciencia de clase”.⁹⁹ Conciencia de clase que tiene cada miembro individual del proletariado, pero que se multiplica en la pertenencia al partido y al sentirse parte de él, y que cumplirá un papel fundamental en el pensamiento ético y político de Lukács.

Lukács se interesa cada vez menos por cuestiones políticas inmediatas y por algunos años escribirá solo artículos de carácter teórico y regresará a la crítica literaria, publicando reseñas y pequeños ensayos. Está dedicado a la redacción de *Historia y conciencia de clase*, aunque seguramente algo lo ha alejado de la política; probablemente las luchas internas dentro del Partido Comunista Húngaro, quizás el fin de la guerra civil en Rusia, que estabiliza la toma del poder del partido bolchevique y la consecuente construcción del socialismo. No abandona, sin embargo, totalmente la política; en todo caso la trata indirectamente, es decir, continúa reflexionando sobre la política y escribiendo sobre ella, insertándola indirectamente en sus reseñas y en sus artículos de política cultural. Sigue, así, pensando en la revolución cultural que pretendería realizar dentro del movimiento comunista.

Esta derrota teórica es manifiesta en su colaboración con la revista *Rote Fahne*, que duró un año, desde marzo de 1922 a marzo de 1923, y del que se hablará aquí a continuación. En el comienzo de su colaboración, Lukács publica un artículo sobre “La gloria póstuma de Balzac”, en el n° 193, del 26 de abril de 1922,¹⁰⁰ donde por primera vez trata de los escritos ocasionales de Marx sobre Balzac, que se convertirán, en lo sucesivo, en parte de los fundamentos teóricos de su estética marxista y de su teoría del realismo.¹⁰¹

⁹⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰⁰ G. Lukács, “Der Nachruhm Balzacs”, en *Id.*, *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze (1921-24)*, J. Kammler und F. Benseler hrsg., Neuwied und Darmstadt, Luchterhand, 1977, pp. 114-117. Según M. Löwy en estos ensayos literarios del 1922-1923 Lukács mantiene su anticapitalismo romántico (Cfr. M. Löwy, “Lukács e il romanticismo anticapitalistico”, en *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, a cura di R. Musillami, Milano, Diffusioni, 1989, p. 141).

¹⁰¹ La primera alusión a una crítica literaria marxista se profundiza en el artículo “Marxismo e historia de la literatura”, aparecido en el n° 455 de la revista *Rote Fahne*, del 13 de octubre de 1922. Aquí trata por primera vez el tema “El arte por el arte”, que es el punto de vista burgués sobre el arte, mientras que el proletariado está a favor de un arte comprometido en la transformación de la realidad. Aún sobre la crítica literaria marxista retorna en el artículo “Génesis y valor de las creaciones literarias”, publicado en el n° 461

La profundización en las raíces filosóficas del marxismo prosigue con una serie de artículos sobre filósofos que en cierto modo se encuentran sobre posiciones teóricas paralelas a las de Marx y Engels, como los artículos “Las dos épocas del materialismo burgués. En ocasión del centésimo aniversario del nacimiento de Moleschott”, aparecido en el n° 198, del 28 de agosto de 1922, “El quincuagésimo aniversario de la muerte de Ludwig Feuerbach”, publicado en el n° 415, del 20 de septiembre de 1922, “Marx y Lassalle en su correspondencia”, aparecido en el n° 439, del 4 de octubre de 1922. Estos temas serán retomados y ampliamente discutidos más adelante, en su producción filosófica, mientras que aparecen ahora por primera vez y muestran que Lukács está ensanchando y profundizando su conocimiento del marxismo. Más decididamente político es el artículo “La cuestión del ateísmo”, publicado en el n° 435, del 1º de octubre de 1922. Partiendo de un artículo de Lenin sobre el método marxista, Lukács analiza la función del ateísmo dentro de la cultura burguesa y llama la atención sobre el hecho de que, en el fondo, el ateísmo es una concepción del mundo para los intelectuales antes que para el pueblo. De ello se deriva una situación paradójica, dado que el proletariado tiene la tarea de completar la revolución burguesa:

el mismo ‘materialismo’ burgués que es ya en parte, por los elementos conscientes del proletariado, un obstáculo para el desarrollo de su conciencia de clase revolucionaria (por su carácter “fatalista”), es también el modo necesario de la transformación revolucionaria de los estratos atrasados del proletariado y de los estratos semiproletarios.¹⁰²

Por ende, el esfuerzo por definir un marxismo auténtico debe consistir en tomar distancia de la cultura burguesa, sabiendo heredar su mejor tradición, pero llenándola de contenidos nuevos y propios de la cultura proletaria.

En el n° 211, del 7 de mayo de 1922, publica un artículo sobre los “Críticos rusos”, donde trata del realismo ruso prerrevolucionario. También estos serán argumentos futuros que desarrollará sobre todo en los años del exilio moscovita. Los artículos dedicados a autores más típicamente burgueses, “Arthur Schnitzler”, “El final de Bernard Shaw”, “Sobre la evolución de Hauptmann”, respectivamente en los n° 223, 231 y 274, del 14 y 19 de mayo y el 15 de junio de 1922, son emblemáticos, porque constituyen una vuelta sobre su reflexión juvenil premarxista acerca de la cultura burguesa progresista, que Lukács consideraba una posible interlocutora para la revolución cultural que pretendía promover en los ambientes de la cultura burguesa húngara y alemana. Otro interlocutor crítico hacia la

de la misma revista, fechado el 17 de octubre de 1922, donde retoma algunos temas de su reflexión juvenil, solo que ahora los relanza a la luz de la incipiente formación de la estética marxista.

¹⁰² El artículo no se halla presente en la obra colectiva *Organisation und Illusion*, lo cito da G. Lukács, “La question de l’atheisme”, en Id., *Literature philosophie marxisme 1922-1923*, tr. fr. J.-M. Brohm e A. Streiff, Paris, PUF, 1978, p. 138.

burguesía se vislumbra en Karl Kraus, cuya obra *Los últimos días de la humanidad* es reseñada por Lukács en el artículo “Un pequeño libro contra la guerra de la burguesía”, aparecido en el n° 75, del 30 de marzo de 1923, aun si le reprocha a Kraus no haber tenido en cuenta el punto de vista del proletariado en su crítica de la concepción belicista burguesa. Otro intelectual crítico de la burguesía a quien Lukács dedica su atención es Freud: Lukács reseña el libro de Freud *La psicología de masas y el Yo* en el artículo “La psicología colectiva de Freud”, publicado en el 235, del 21 de mayo de 1922. Lukács capta los límites y méritos de la psicología colectiva de Freud: “La psicología colectiva excluye *metódicamente* la influencia de las circunstancias económicas, sociales e históricas. [...] *El carácter de lucha de la psicología burguesa aparece claramente en la psicología colectiva*”.¹⁰³ El carácter ideológico de la psicología burguesa regresará en *Historia y conciencia de clase*, que es redactada precisamente en estos meses. El análisis que hace Lukács de la obra de Freud va más allá de la ocasión, muestra su interés profundo hacia un pensador sustancialmente crítico de la concepción del mundo burguesa como lo es Freud. Es oportuno recordar aquí la atención de Lukács hacia Tagore en el artículo “La novela sobre Gandhi de Tagore”, aparecido en el n° 189, del 23 de abril de 1922; artículo que sin embargo considera a Gandhi aún afecto al utopismo romántico, incapaz de superar “la ideología de la sumisión eterna de la India”.¹⁰⁴ Sorprendente resulta la capacidad predictiva de Lukács, sobre todo en el campo político-social, ya que a partir de una novela capta la sustancial incapacidad de Gandhi y de su *entourage* intelectual para superar las grandes contradicciones de la sociedad india.

Retoma, en cambio, el análisis juvenil de la tradición cultural burguesa con el artículo “*Emilia Galotti* de Lessing y la tragedia burguesa”, publicado en el n° 257, del 4 de junio de 1922, en el que aprecia el realismo burgués y sobre todo el uso de los medios artísticos por parte de la burguesía: “Para la burguesía, la tragedia era *un objeto ideológico de clase en la lucha de clase*”.¹⁰⁵ Lukács pretendía indicar un modelo de comportamiento clasista para el proletariado.¹⁰⁶ De particular importancia histórica es el artículo “La

¹⁰³ G. Lukács, “Freuds Massenpsychologie”, en Id. *Organisation und Illusion*, cit., p. 136. Sui rapporti di Lukács con il pensiero di Freud, cfr. Ferenc L. Lendvai “Freud und Lukács” en *Annales Universitaris Scientiarum Budapestensis de Rolando Eötvös Nominatae*, 1990, t. XXII-XXIII, Budapest, pp. 191-196.

¹⁰⁴ G. Lukács, “Tagores Gandhi-Roman” en Id. *Organisation und Illusion*, cit., p. 111.

¹⁰⁵ G. Lukács, “Lessings *Emilia Galotti* und die bürgerliche Tragödie”, en Id., *Organisation und Illusion*, cit., p. 143.

¹⁰⁶ Sigue la búsqueda de modelos de comportamiento dentro de la tradición cultural burguesa también el artículo “Nathan y Tasso”, aparecido en el n° 367 del 13 de agosto de 1922. En este artículo Lukács compara el *Nathan* de Lessing y el *Tasso* de Goethe, en particular sus tipos humanos, burgueses, en búsqueda de modelos a proponer al proletariado. Por un lado hay en *Nathan*, “el hombre auténtico que se

historia del joven Hegel”, publicado en el n° 203, del 3 de mayo de 1922, que es una reseña de la publicación del libro de Dilthey sobre el joven Hegel. En la práctica comienza aquí a manifestarse en escritos específicos el interés de Lukács en el joven Hegel, que desembocará en la redacción de *El joven Hegel* al final de los años treinta.

Una atención particular se dirige a la memoria de Strindberg en el artículo “En ocasión del décimo aniversario de la muerte de August Strindberg”, publicado en el n° 291, del 25 de junio de 1922. Como es sabido, el joven Lukács prestó mucha atención a Strindberg, principalmente por su representación de la mujer en la sociedad burguesa, es decir, de la condición de marginación y explotación en la que las mujeres se encontraban en la sociedad burguesa de fines del siglo XIX, sobre todo en los países periféricos, como la Suecia de Strindberg, en una situación tan similar a la Hungría de Lukács. Otro autor que lo influyó profundamente en su juventud y que es abordado en un artículo en el n° 319, del 16 de julio de 1922, es Dostoievski. El artículo, “La confesión de Stavrogin” lo escribe en ocasión de la publicación de un capítulo inédito de *Los Demonios* con ese título; y al respecto también cabe señalar el artículo “Dostoievskis Novellen”, aparecido en la revista del 4 de marzo de 1923. Como es sabido, Dostoievski jugó un papel decisivo en su adhesión al movimiento comunista. Lukács destaca la fuerza trágica de esta confesión de Stavrogin, donde el héroe se humilla al confesar los más terribles pecados, pero haciéndolo alivia su alma.

desembaraza de todas las sedimentaciones, ya sean de estamento, religiosas o económico-sociales, como si fueran ropas voluminosas”, mientras que en “*Tasso*, por el contrario, [Goethe] representa la *reconciliación con esta misma realidad*”. Naturalmente Lukács posiciona junto a Nathan, aun si teme que pueda prevalecer el espíritu filisteo burgués.

Capítulo II

Historia y conciencia de clase

La derrota de la Revolución de los Consejos y la consiguiente emigración a Viena obligaron a Lukács a una reducción de su actividad militante y política; reducción, en tanto su vida cotidiana no se hallaba ya enteramente dedicada a la lucha militante política, sino que se volvían cada vez más numerosos los momentos de reflexión teórica. La reflexión teórica, a su vez, se volvía necesaria precisamente por la derrota. Puede parecer paradójico, pero el mismo Lukács lo afirma en todos sus escritos autobiográficos que versan sobre el período vienés de su vida: la reflexión teórica fue dedicada al estudio de Lenin y, en efecto, a 1924 se remonta su monografía sobre el revolucionario ruso, en ocasión de su muerte; pero fue sobre todo el estudio del marxismo el centro del interés de Lukács. Su adhesión al movimiento obrero, en diciembre de 1918, tuvo lugar probablemente bajo una sugestión emotiva; aun cuando en su base se hallara su anterior, aunque escaso conocimiento de Marx, en cualquier caso tuvo lugar por un motivo emocional, debido a la propaganda de la Revolución Rusa a manos de los sindicalistas revolucionarios húngaros. En suma, Lukács en Viena se dedica a profundizar su conocimiento del marxismo y, así, también del pensamiento de Lenin, principalmente del Lenin prerrevolucionario.¹

Debe anticiparse una contradicción que se le presentó a Lukács, es decir: el descubrimiento –a través del estudio de Marx, Engels y Lenin– de que su acción durante la República de los Consejos había sido, si no utopista y veleidosa, al menos alejada de los canones de una revolución comunista. Pero este descubrimiento debía ser conjugado con la defensa de la acción desarrollada en la misma Revolución de 1919. Su autocrítica no podía ser radical, aun si hubiera sido oportuno hacerla. Añádase también la necesidad de continuar la lucha política, naturalmente con otros objetivos que el señalamiento de los errores cometidos en 1919. Una situación contradictoria y paradójica, que el viejo Lukács no deja de subrayar: “Hoy, casi medio siglo después, me asombra el que en este terreno

¹ Un interesante estudio de la relación entre Lenin y Lukács ha sido conducido por Paul Eppstein, “Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im Historischen Materialismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, vol. 60, n° 3, 1928, pp. 449-507; ahora en *A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, a cura di T. Krausz e M. Mesterházi, “Filozófiai Figyelő Évkönyve, Budapest, 1981, vol. III, pp. 2-6. Eppstein, mucho antes que el ensayo de Goldmann, se detiene sobre la confrontación entre Lukács y Heidegger.

consiguiéramos dar vida a un número relativamente grande de cosas merecedoras de continuación”.²

En medio de esta contradicción nace una de las obras más importantes del siglo XX, *Historia y conciencia de clase*. El lector de hoy se asombrará ante este juicio, pero me refiero a la suerte histórica de la obra que, a causa de la caída del comunismo, se debilitó notablemente, pero que en la segunda mitad del siglo XX fue enorme, y principalmente en los años setenta resultó superior a cualquier otra obra filosófica. Su influencia sobre algunos –y no siempre positivos– movimientos políticos de la segunda mitad del siglo XX es constatada y, en algunos casos, reivindicada; en otros casos, ampliada más allá de lo lícito, hasta convertirla en un auténtico objeto de culto filosófico. Fue el mismo Lukács quien reconsideró la suerte de la obra en el polémico “Prólogo de 1967”, donde volvió a discutir algunas tesis y juzgó excesiva su influencia. Esta autocrítica suya provocó el alejamiento teórico de sus discípulos de la “Escuela de Budapest”, que en un primer momento permanecieron fieles a la obra de 1923, criticando al viejo Lukács,³ y luego, arrastrados por el “heroico furor” de la crítica terminaron por abandonar totalmente las ideas de su maestro. Sustancialmente sus discípulos han pasado desde posiciones de “excesivo mesianismo sectario” –más adelante será claro a qué me refiero con estas palabras– al abandono del marxismo, sin pasar jamás por una construcción conceptual marxista, que probablemente no estaba en las intenciones de estos discípulos.⁴

Esencialmente, lo que el viejo Lukács le reprochó a esta obra fue la falta de un fundamento materialista dialéctico,⁵ dado que “la concepción materialista de la naturaleza de-

² G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, en *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. M. Sacristán, Buenos Aires, Razón y Revolución, 2009, p. 47 [en adelante nos referimos a esta edición bajo la sigla HCC]. A propósito de este célebre prólogo, por cierto dedicado al volumen de sus escritos juveniles marxistas, en el cual se hallaba integrada también *Historia y conciencia de clase*, S. Lopez Arnal, escribiendo sobre la relación entre Lukács y Sacristán, su mayor estudioso español no menos que traductor en castellano de diversas de sus obras, recuerda que Lukács decidió escribir el Prólogo de 1967 para evitar que Rudi Dutschke escribiera la introducción a *Historia y conciencia de clase*. Lopez Arnal sin embargo menciona la fecha de 1968 para este episodio, mientras que el prólogo está fechado en marzo de 1967 (cfr. S. Lopez Arnal, *Entre clásicos. Manuel Sacristán y György Lukács*, Torrejón de Ardoz, La Oveja Roja, 2011, p. 194).

³ Cfr. F. Fehér, A. Heller, Gy. Márkus, M. Vajda, “Premessa alle «Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács»” in *Aut Aut*, gennaio-aprile 1977, Firenze, pp. 8 e 15.

⁴ Una crítica con este argumento esgrime también István Hermann, discípulo de Lukács desde 1946, en su brillante ensayo “Georg Lukács’s Career from *The Theory of Novel* to the Theory of Realism”, en *Hungarian Studies on György Lukács*, eds. L. Illés, F. József, M. Szabolcsi, I. Szerdahelyi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, pp. 116-138.

⁵ Véase una nota a pie de página de la *Ontología del ser social* en la cual Lukács aclara esta opinión suya y asocia la no fundación materialista de *Historia y conciencia de clase* con la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre (cfr. G. Lukács, *Ontología dell’essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, vol. II, p. 171). Cfr. también Ignacio de Vega Rodríguez, “J. P. Sartre y G. Lukács, dialéctica y subjetividad”, en

termina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica”.⁶ El concepto de praxis es considerado –y no solo por Lukács sino por toda una tradición crítica del marxismo, en la cual los italianos Labriola, Croce, Gentile y Gramsci representan los pensadores más significativos, pero en la que se incluye también la Escuela de Frankfurt⁷– como el fundamento más auténtico y original del marxismo con relación a la tradición filosófica anterior a las concepciones del mundo contemporáneas y actuales. Para el viejo Lukács, *Historia y conciencia de clase* es una obra fallida, una serie de “tanteos”;⁸ no más que esto. El fracaso proviene también del hecho de que la praxis no se halla fundada sobre el trabajo, que por otra parte es el fundamento de la esfera económica, donde acontece el metabolismo con la naturaleza. En *Historia y conciencia de clase*, todo el desarrollo humano sucede sobre la sola base social, y solo se hace una mención rápida a la relación con la naturaleza.

La consecuencia es que “la concepción de la práctica revolucionaria es en este libro místicamente desafortunada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época, pero no a la auténtica teoría de Marx”.⁹ Quizás el utopismo me-

Presencia de Lukács, coor. J. M. Aragües, Zaragoza, Mira, 1995, pp. 157-177; cfr. también Juan Manuel Aragües Estragués, “Sartre y Lukács en el umbral de la guerra fría” in *Ibid.* pp. 9-25.

⁶ G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, en *HCC*, p. 53.

⁷ Cfr. Marcos Nobre, *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre “Historia e conciencia de classe”*, São Paulo, Editora 34, 2001, pp.133; el autor se declara orientado a la lectura que de la obra lukácsiana ofreció la primera Escuela de Frankfurt, p. 15; cfr. *Id.*, “Lukács e o materialismo interdisciplinar. Uma leitura de teoria tradicional e teoria crítica, de Horkheimer”, in *Lukács um Galileu no século XX*, a cura di R. Antunes e W. L. Rego, São Paulo, Boitempo, 1996, pp. 74-83; cfr. también Ricardo Musse, “Marxismo: ciencia revolucionaria ou teoria crítica?”, in *Ibid.*, pp. 84-90. Cfr. también F. Cerutti, “Georg Lukács und die Kritische Theorie”, in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, G. Flego e W. Schmied-Kowarzik hg., Bochum, Germinal, 1986, pp. 113-119; Cfr. también Jean Grondin, “Reification from Lukács to Habermas”, in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, cit., pp. 93 e segg. Para las relaciones de *Historia y conciencia de clase* con Habermas, cfr. Konstantinos Kavoulakos, “Back to History? Reinterpreting Lukács’ Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory”, in *Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, ed. M. Thompson, London-New York, Continuum, 2011, pp. 151-171; para la influencia de *Historia y conciencia de clase* sobre Honneth, cfr. Timothy Hall, “Returning to Lukács: Honneth’s Critical Reconstruction of Lukács’ Concept of Reification and Praxis”, in *Lukács Reconsidered*, cit., pp. 195-210.

⁸ G. Lukács, “Prólogo”, *HCC*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 55. Ya en los años de Moscú, Lukács había retomado el juicio de Lenin de “idealismo degradado” y lo había extendido a *Historia y conciencia de clase* (Cfr. G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982, p. 56-58; ma también cfr. L. Sziklai, “Lukács and the Age of Fascism (1930-1945)” in *Hungarian Studies on György Lukács*, eds. L. Illés, F. József, M. Szabolcsi, I. Szerdahelyi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, p. 219; pero también en L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit (1930-1945)*, Budapest, Corvina, 1986, p. 96; L. Sziklai, *Lukács és a fasizmus kora*, Budapest, Magvető, 1985, p. 130), en *Historia y conciencia de clase* Lukács veía los trazos de su “anticapitalismo romántico de la juventud (Cfr. G. Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, p. 57; M. Löwy retoma este elemento autocrítico, cfr. *Id.*, “Naphta o Settembrini?”

siánico, que es uno de los caracteres del revolucionarismo burgués, fue uno de los componentes del éxito del libro en medio de las conmociones revolucionarias de fines de los años sesenta, pero sin duda impactaba en el clima de reflexión sobre la derrota que se hallaba difundido en los años veinte. La característica de *Historia y conciencia de clase* que el viejo Lukács más detesta era la que más gustó a los lectores de los años sesenta: su *carácter principalmente político*. *Historia y conciencia de clase* es una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX porque el ser humano es visto en su característica de animal político y esta misma característica posee un valor importante en el clima de derrota y desilusión de los años veinte, porque relanza de algún modo la perspectiva revolucionaria, más allá de la derrota sufrida. Precisamente esta toma de posición con relación al momento de crisis, o de transición, desde la confiada inminencia de la revolución a la expectativa de un tiempo mejor, futuro y lejano, para la transformación del mundo, es uno de los elementos de la influencia de *Historia y conciencia de clase* a cuarenta años de su publicación.¹⁰ Resultó atractiva la toma de posición coherente de Lukács, un no querer adecuarse a la espera, un no querer reconciliarse con la realidad, que era un aspecto del carácter del pensador húngaro –piénsese en la simpatía hacia Endre Ady– y su típica actitud de partisano nunca dispuesto al cambio de posición. Este partisanismo y ese excesivo utopismo mesiánico atrajeron simpatías hacia la obra y, así, la obra fue destrozada sin medios términos por parte de la Tercera Internacional, de la cual trataré a continuación del análisis del libro.

Me detengo a recordar que, en los años de la vejez, el mismo Lukács consideró escaso su conocimiento de Marx, visto más como un “sociólogo” y leído desde una perspectiva sociológica a la manera de Simmel¹¹ y Weber. La adhesión de Lukács al marxismo había ocurrido bajo influencia del sindicalismo revolucionario, es decir, de Sorel, la

Lukács and the Romantic Anticapitalism”, in J. Marcus and Z. Tarr eds., New Brunswick and Oxford, Transaction, 1989, pp. 193-195; retomado también en M. Löwy, “Lukács e il romanticismo anticapitalistico” in *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, a cura di R. Musillami, Milano, Diffusioni, 1989, p. 140). Lukács repetirá estas críticas el 24 de junio de 1934 en una sesión del Instituto de Filosofía de la Academia Soviética de las Ciencias dedicado a *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin (Cfr. G. Lukács, “A *Materializmus és Empiriokriticizmus* jelentősége a Kommunista Pártok bolsevizálásában” in G. L., *Curriculum vitae*, a cura di J. Ambrus, Budapest, Magvető, 1982, p. 111); cfr. también Artur Bispo dos Santos Neto e Eli Mario Magalhães Moraes Junior, “Filosofia da História e consciência de classe em Benjamin e Lukács”, in *Lukács, Benjamin e Habermas. Convergências e confrontos*, A. Bispo dos Santos Neto org., Maceio, Edufal, 2013, p. 108.

¹⁰ Para un balance de la presencia de *Historia y conciencia de clase* en la filosofía actual, cfr. *Klasse Geschichte Bewusstesein: Was bleibt von Georg Lukács’ Theorie*, a cura di H. Plass, Verbrecher Verlag, Berlin, 2015.

¹¹ Para la influencia de Simmel sobre Lukács, cfr. Antonio De Simone, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Lecce, Milella, 1985, pp. 82 e segg.

misma influencia que en los mismos años impulsaba a Mussolini o a Arturo Labriola hacia posiciones de derecha. La misma influencia lo inducía a recusar las posiciones de la socialdemocracia kautskiana, pero no le impedía experimentar la fascinación por la reflexión de Rosa Luxemburg. El viejo Lukács usará una imagen fáustica para describir sus ambigüedades de la época:

Si se permitió a Fausto abrigar dos almas en su pecho, ¿por qué no va a ser posible comprobar en un hombre por lo demás normal, pero que, en medio de un mundo en crisis, salta de una clase a la otra, el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias espirituales contrapuestas? Yo, por lo menos, y en la medida que consigo recordar aquellos años, encuentro en mi mundo mental de la época tendencias simultáneas a la asimilación del marxismo y a la activación política, por un lado, y por el otro, una constante intensificación de planteamientos éticos puramente idealistas.¹²

Aquí hay elementos importantes de constancia en el pensamiento de Lukács: la lenta asimilación del marxismo, la activación política, idealismo ético, que no es en absoluto entendido por Lukács como un elemento negativo.¹³ Y luego esa impronta burguesa de su propia formación espiritual que permanecerá siempre como una nota personal suya. Él mismo no esconde la complejidad de su posición: “La transición de una clase a la clase que le es específicamente enemiga es un proceso mucho más complicado”.¹⁴ Y Lukács fue siempre un pensador complejo, pero porque compleja era su posición de clase; era un intelectual burgués con concepciones aristocráticas, que se adhería a la lucha de las clases más excluidas y explotadas, las víctimas del modo de producción capitalista-burgués. Prácticamente, toda toma de posición suya a favor del proletariado era una autocrítica implícita. A él le faltaba lo que en *Historia y conciencia de clase* se define como una conciencia de clase “legítimamente atribuida”; su opción por las víctimas es una opción ética, por ende sustancialmente a partir de una comprensión del mundo actual, esto es, en acto, y luego una elección partisana, de querer tomar parte en este mundo en acto a favor de las víctimas. Esencialmente es una toma de posición todavía muy burguesa, si bien de alto nivel moral. El Lukács de 1923 no sabía que para Lenin “la conciencia socialista tiene que llevarse a los trabajadores ‘desde afuera’ [...]. De este modo lo que, según mi inten-

¹² G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, en *HCC*, p. 45. Esta ambigüedad puede explicar las dos concepciones de partido y de clase que M. Nobre ve en *Historia y conciencia de clase* (cfr. M. Nobre, *Lukács e os limites da reificação*, cit., pp. 103-104).

¹³ “Retrospectivamente y para mi caso puedo afirmar que la orientación hegeliana, el idealismo ético, con todos sus elementos romántico-anticapitalistas, facilitó mucha cosa positiva para la imagen del mundo que me nació de aquella crisis. Desde luego, solo una vez que esos elementos quedaron superados en cuanto tendencias dominantes o meramente co-dominantes, solo cuando fueron, múltiple y básicamente, modificados, se convirtieron en elementos de una nueva imagen ya unitaria del mundo. [...] Así, la ética empujaba en el sentido de la práctica, de la acción y, por lo tanto, de la política”. (G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, cit., pp. 45-46).

¹⁴ *Ibíd.*, p. 45

ción subjetiva y en expresión de Lenin, es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de la totalidad de la sociedad se convirtió ‘en mi exposición’ en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo”.¹⁵ Los portadores de la conciencia de clase de afuera hacia adentro del proletariado son los intelectuales y Lukács era precisamente un representante de esta categoría. Pero Lukács no derivará de esta constatación un análisis del papel de los intelectuales dentro del movimiento obrero, como hará algún tiempo más tarde Gramsci; Lukács no estará en condiciones de evaluar analíticamente su propia posición dentro del movimiento comunista. Lo hará, pero de modo implícito, en momentos altamente trágicos de su vida, como por ejemplo durante el interrogatorio de la policía estalinista en verano de 1941.

Volveré también sobre este interrogatorio, pero hay que anticipar que él, en particular, y el período moscovita en general fueron los momentos en que Lukács debió dar cuenta de la actividad desarrollada en Viena en los años de la redacción de *Historia y conciencia de clase* y debió sustancialmente tomar distancia de esta obra. Él mismo lo recuerda al final del “Prólogo de 1967”:

Quando en 1933 volví a la Unión Soviética y se me abrió la perspectiva de una actividad fecunda [...] me resultó una necesidad táctica el distanciarme de *Historia y conciencia de clase*, para no perjudicar la lucha real contra las teorías literarias oficiales y semificiales facilitando contraataques en los cuales el contrincante, por mezquina que fuera su argumentación, iba a decir, según mis actuales convicciones, la verdad material. Y es natural que para publicar una autocrítica tuviera que someterme al estilo político dominante en la época. Ése es el único elemento de adaptación que tiene el documento.¹⁶

De modo que *Historia y conciencia de clase* es la obra lukácsiana más cuestionada por el mismo Lukács; rechazada por dos motivos, uno, táctico, en los años treinta; el otro, teórico, en los años sesenta. Y sin embargo el mismo Lukács, siempre en el “Prólogo de 1967”, pone de relieve que el aspecto de continuidad de su teoría marxista emergió de manera explícita precisamente en *Historia y conciencia de clase*, y sería la declaración de ortodoxia marxista: “En cuestiones del marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método”.¹⁷ El método dialéctico, aprendido antes de su adhesión al marxismo, fue siempre

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁷ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *HCC*, p. 89. Herman Duncker reseña muy positivamente *Historia y conciencia de clase* precisamente por esta centralización del método marxista sobre la dialéctica, cfr. H. Duncker, “Ein Neues Buch über Marxismus” *Die Rote Fahne*, a. 5, n° 27, 1923, ora in *A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, p. 28. Naturalmente hay también quien emite patentes de marxismo y considera la posición de Lukács “próxima al marxismo, pero no todavía marxista” (Cfr. Maria Hevesi, “Lukács in the Eyes of Western Philosophy Today” in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, ed. T. Rockmore, Dordrecht, Reidel, 1988, p. 46). Carmen Lopéz Sáenz releva que Merleau-Ponty reutilizó precisamente la concepción lukácsiana de la dialéctica en su filosofía (Cfr. C. Lopéz Sáenz, “Dialéctica en las ciencias del espíritu según G. Lukács”, in *Presencia de Lukács*, cit., pp. 77-97). Aún sobre la dialéctica

empleado por Lukács en todo el desarrollo sucesivo de su pensamiento y representa, de este modo, uno de los momentos de continuidad de su pensamiento.

La dialéctica

El papel de la dialéctica en *Historia y conciencia de clase* es, pues, uno de los elementos de continuidad –tal vez el mayor– entre la reflexión filosófica del joven Lukács y el viejo Lukács. Recordé ya la celeberrima apertura del ensayo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, el primero de los que componen *Historia y conciencia de clase*: “en cuestiones del marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*”; y prosigue en dirección política: “La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria”.¹⁸ La función de la dialéctica es superar la incomunicación entre las ciencias para fundar una totalidad dialéctica: “las ciencias especializadas no deberían reunirse mecánicamente en una unidad, sino que deben transformarse, además, internamente por obra del método filosófico intimamente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa es incapaz de eso”,¹⁹ por lo tanto solo el marxismo puede volver a poner en movimiento las ciencias particulares para refundar una nueva concepción de la sociedad. Sin embargo, la función de la dialéctica en *Historia y conciencia de clase* se halla dirigida hacia la historia:

nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que *finalmente* se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser, constantemente aplicado a sí mismo, y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos. Ello implica al mismo tiempo una toma de posición material, de contenido, respecto de los problemas del presente, pues como consecuencia de esa concepción del método marxista el objetivo más destacado de estos trabajos es el *conocimiento del presente*.²⁰

La dialéctica es, sin embargo, un método que también se vuelve sobre sí mismo, dado que el proceso histórico es dialéctico. Entre la ciencia misma, la historia, y su método, la dialéctica, existe una identidad imposible de rastrear de otra manera en las ciencias de la naturaleza, donde, por ejemplo, la matemática no es física o química. La historia es dialéctica, dado que el sujeto que la pone en acto, el hombre, tiene un modo de pensar

en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Stephen Eric Bronner, “Lukács and the Dialectic: Contribution to a Theory of Practice”, in *Lukács Reconsidered*, cit., pp. 13-32.

¹⁸ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *HCC*, pp. 89-90.

¹⁹ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado, in G. L., *Historia y conciencia de clase*, cit., I, p. 142. Sobre la totalidad en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Antonio Pieretti, “Il concetto di totalità in G. Lukács”, en *Proteus*, fasc. 8, maggio-agosto 1972, Roma, pp. 71-89; cfr. también Guglielmo Mochi Onori, “Il giovane Lukács, ovvero della critica del criticismo. (Contributo all’enucleazione del tessuto logico di *Storia e coscienza di classe*”, in *Trimestre*, fasc. 2-3, giugno-settembre 1980, a. XIII, Pescara, pp. 239-254.

²⁰ G. Lukács, “Introducción” en *HCC*, p. 83.

dialéctico y afronta en su acción práctica contradicciones dialécticas, llegando a resultados que son, a su vez, contradictorios.

Debe observarse que Lukács excluye, con razón, otros métodos en el interior del marxismo, pero de tal modo se negó la posibilidad de comprender el marxismo analítico, a la Della Volpe, con el cual no tendrá jamás familiaridad. Tampoco con Althusser, de quien no declaró jamás conocimiento alguno; si bien fueron autores contemporáneos en la última fase de la vida de Lukács, no habría podido haber jamás relaciones de comprensión recíproca.²¹ Naturalmente, tampoco con el stalinismo la dialéctica tuvo que ver, pero el término “ortodoxia” generaría perplejidad, si no fuera que su uso, en 1923, indica la ruptura explícita con el marxismo positivista de la Segunda Internacional y estaba revelando sus primeros roces con la incipiente estalinización de la Tercera Internacional, como la sucesiva condena de *Historia y conciencia de clase* por parte de Zinóviev y sus acólitos confirmará el año sucesivo a la publicación del libro.

Sabemos que el viejo Lukács, a cuarenta años de su publicación, recusó esencialmente el libro, aun reconociéndole un cierto valor teórico, precisamente con relación al método dialéctico. Su juicio se halla sintetizado en esta frase:

Historia y conciencia de clase representa objetivamente –y contra las intenciones subjetivas de su autor– una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza. [...] Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta; la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que solo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica.²²

Este es el caso típico en el que resulta oportuno plantearse la pregunta de si la autoevaluación, en los límites de una auténtica autocrítica, de un autor sobre una obra suya a gran distancia de tiempo se halla fundada o no. En el caso de *Historia y conciencia de*

²¹ Pedro Benitez Martin, “De Lukács a Althusser: la historia dramática de veinte páginas nunca escritas”, in *Presencia de Lukács*, cit., pp. 53-76, quien no hace investigación alguna sobre los volúmenes que Lukács poseía en su casa de Budapest –ahora sede del Archivo Lukács–, en caso de que se encontraran los textos de Althusser. De todas maneras Althusser fue citado por el discípulo de Lukács, György Markus en su libro *Marxismo y antropología*, escrito en 1967, bajo la dirección teórica de Lukács, que por lo tanto conocía, al menos indirectamente, a Althusser.

²² G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, *HCC* pp. 52-53. Pero solo pocas páginas más adelante Lukács reconoce que “tampoco hay que negar que en muchos pasajes del libro hay conatos de una exposición de las categorías dialécticas en su real objetividad y en su real movimiento, y que, por lo tanto, apuntan en el sentido de una auténtica ontología marxista del ser social”. (*HCC*, p. 65). Una presencia de esta ontología había sido ya señalada por Siegfried Marck en una breve nota a *Historia y conciencia de clase*, cfr. S. Marck, “Neukritizistische und Neuhegelsche Auffassung der Marxistischen Dialektik”, *Die Gesellschaft*, Berlin, sett. 1924, a. I, n° 6 ora in *A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. II, p. 81.

clase, tenemos la posibilidad de considerar excesivo el juicio del mismo Lukács sobre su propia obra, a tal punto de que el mismo Lukács unas páginas más adelante sostiene: “Ya las observaciones introductorias del primer artículo ofrecen una determinación de la ortodoxia en el marxismo que, según mis presentes convicciones, no solo es objetivamente verdadera, sino que también hoy, en la víspera de un renacimiento del marxismo, podría tener una importancia considerable”.²³

El juicio negativo del viejo Lukács, con relación a *Historia y conciencia de clase* y de la falta en ella de un análisis correcto de la dialéctica de la naturaleza, se puede reconducir a un punto preciso de la obra:

Aunque el propio Hegel ve a veces con claridad histórica que la dialéctica de la naturaleza [...] no puede rebasar nunca el estadio de la mera dialéctica de un movimiento referido a un espectador que no interviene en él. [...] Con lo que se tiene la necesidad de la separación metódica entre la dialéctica, meramente objetiva, del movimiento de la naturaleza y la dialéctica social, en la cual está incluido el mismo sujeto en la interrelación dialéctica, y la teoría y la práctica se dialectizan en su relación recíproca.²⁴

La cuestión reside en que Lukács no concibe la naturaleza como dotada de un dinamismo; se le aparece estática, tal como se le aparecía a Hegel, mientras que solo cuando la naturaleza pasa al sujeto productivo asume un movimiento que es considerado más de origen social que natural. Además de no tener en cuenta la historicidad del ser biológico, tal como lo concebía Darwin, el Lukács de 1923 no conocía suficientemente los desarrollos de la física de partículas, que algunos años antes había comenzado a indagar la radioactividad y la desintegración atómica, que es una forma de movimiento temporal.²⁵ En efecto, la cuestión de la estaticidad de la naturaleza debe considerarse desde el punto de vista temporal antes que espacial, dado que el movimiento espacial en la naturaleza es una de las formas más difundidas de movimiento, tal como recuerda Aristóteles.

Me limito aquí a plantear la pregunta por si existe una dialéctica de la naturaleza o si es el sujeto humano quien reconstruye el movimiento natural según momentos dialécti-

²³ G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)” en *HCC*, p. 64.

²⁴ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 343. Furio Cerutti insiste sobre el tema de la relación entre sujeto y praxis (Cfr. F. Cerutti, “Hegel. Lukács, Korsch: On the Emancipatory Significance of the Dialectic in Critical Marxism”, in *Telos*, n° 26, winter 1976, St. Louis, p. 106 y ss.; cfr. anche P. Breines, “Praxis and its Theorists: the Impact of Lukács and Korsch in the 1920’s”, in *Telos*, n° 11, spring 1972, St. Louis, pp. 67-103).

²⁵ En realidad, Lukács utilizó correctamente la naturaleza contra la cosificación: “conceptualmente, la naturaleza se convierte de este modo en el recipiente en que se acumulan todas las tendencias internas que actúan contra la creciente mecanización, desanimación y cosificación”. (Ibíd., II, p. 254). La crítica heideggeriana de la técnica es aquí anticipada. La naturaleza es también humanidad auténtica contra la cosificación. I. Hermann recuerda que la distinción entre dialéctica de la naturaleza y de la sociedad es una herencia neokantiana del joven Lukács, que asumió esta distinción también contra el darwinismo social y la concepción positivista de la Segunda Internacional, en particular de Kautsky. Luego continuó usándola contra Bujarin. (cfr. I. Hermann, “Georg Lukács’s Career from *The Theory of Novel* to the Theory of Realism”, cit., p. 128).

cos, es decir, si es el hombre el que compone el movimiento espacial del ser natural, que se halla siempre en movimiento con el fluir temporal, en una presuposición de tipo kantiano-hegeliana de la objetividad natural en la subjetividad. La cuestión no se puede resolver en pocas frases; me limito a recordar que el principio de complementariedad de Bohr, a continuación del principio de indeterminación de Heisenberg, induce a pensar que cualquier observación en el ámbito de la microfísica resulta dialécticamente indivisible entre subjetividad –instrumento de observación– y objetividad –corpúsculo en movimiento–. Para Lukács, el movimiento de la sociedad, sobre todo en el ámbito de la economía, se hallaba determinado por contraposiciones dialécticas y, por ende, el método dialéctico era el mejor instrumento para la comprensión de tal movimiento social. El proletariado era consciente de este movimiento dialéctico del modo de producción capitalista, dado que este mismo es producto del desarrollo de la sociedad burguesa. El método científico naturalista, en cambio, negaba la mutabilidad de los fenómenos naturales y ello suscitaba en Lukács una profunda perplejidad por los motivos que explicaré más adelante.

Precisamente la dialéctica hegeliana es el método dialéctico al que Lukács hace referencia en *Historia y conciencia de clase*, y siempre en el “Prólogo de 1967” explica cuáles intenciones se ponían en juego en la asunción de la dialéctica hegeliana como método ortodoxo del marxismo:

Sin duda es un gran mérito de *Historia y conciencia de clase* el haber tomado de nuevo la categoría de totalidad, sumida en el olvido por la "cientificidad" del oportunismo socialdemócrata, para atribuirle otra vez la posición metodológica central que siempre tuvo en la obra de Marx. [...] Pero mientras que Lenin renovó realmente el método de Marx también en este punto, yo produje una exageración hegeliana, al contraponer la posición metodológicamente central de la totalidad a lo económico [...]. Esta paradoja metodológica se agudizaba aun por el hecho de que la totalidad se entendía como portador categorial del principio revolucionario en la ciencia. [...] No hay duda de que estas paradojas metodológicas tuvieron una función importante y en muchos sentidos progresiva en la influencia global de *Historia y conciencia de clase*. Pues, por una parte, las apelaciones a la dialéctica de Hegel significaban un duro golpe a la tradición revisionista. [...] *Historia y conciencia de clase* significó el intento acaso más radical de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método.²⁶

Lukács reconoce el papel de divisoria de aguas que cumple la dialéctica hegeliana entre el marxismo auténtico y el marxismo revisionista de la Segunda Internacional, positivista y abstraído de la realidad. Este uso de la dialéctica hegeliana captó las simpatías hacia *Historia y conciencia de clase* de los movimientos estudiantiles de protesta en 1968, tal como le atrajo, en el momento de su publicación, las críticas de los líderes de la III Internacional,

²⁶ G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)” en *HCC*, pp. 57-58.

Zinóviev a la cabeza. Pero no hay dudas de que Lukács recuperó una tradición del marxismo auténtico, esto es, del mismo Marx, que lo ligaba a Hegel.²⁷

Como el propio Lukács reconoce a cuarenta años de la publicación de *Historia y conciencia de clase*, uno de los grandes méritos del libro consiste en hacer descender la dialéctica marxiana de la hegeliana y, por lo tanto, en considerar a Marx como continuador de la obra de crítica “roedora” de Hegel con relación a Fichte y a Kant. En 1923, en la época de la publicación del libro, la dialéctica de Marx era poco considerada y ese poco era considerado como una derivación positivista. Lukács pone a Marx por sobre todos los secuaces hegelianos, incluido Feuerbach, y lo separa netamente de la tradición positivista-naturalista. Marx es el continuador de la historicidad del pensamiento hegeliano, precisamente rechazando una eternización de las formas históricas. Marx no distingue el método del sistema en Hegel, como se sabe, pero descubre que el sistema dialéctico es histórico en la misma medida en que lo es el método dialéctico. Por ende Marx, al asumir el método hegeliano, cumple una doble operación: por un lado, de historia de la filosofía y

²⁷ “Se ha dificultado y hasta casi imposibilitado la comprensión del nervio vital de ese método, la *dialéctica*. El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx. La exhortación de Marx a no tratar a Hegel como a un “perro muerto” ha sido en vano, incluso para muchos buenos marxistas. [...] Me refiero exclusivamente a la expresión que habla de ‘coqueteo’ con el ‘modo de hablar’ de Hegel. Esto ha movido en muchos casos a considerar la dialéctica como un añadido estilístico superficial a la obra de Marx, añadido que, en interés de la ‘cientificidad’ tenía que eliminarse lo más enérgicamente posible del método del materialismo histórico. [...] Toda una serie de las categorías decisivas del método, *siempre aplicadas*, proceden directamente de la *Lógica* de Hegel. Si hasta el origen hegeliano y la significación material y metodológica de una distinción tan fundamental para Marx como la que media entre la inmediatez y la mediación ha podido pasar desapercibida, podrá, desgraciadamente, decirse con fundamento que Hegel [...] sigue siendo tratado como ‘perro muerto’”. (G. Lukács, *Ibid.*, pp. 84-85). Marx continúa la filosofía clásica alemana, pero haciendo filosofía a partir de las condiciones reales que mueven la historia, es decir a partir de los hombres y de sus condiciones de existencia. Esta toma de posición es sustancialmente ética, mientras que la metodología marxiana, la dialéctica, se halla en línea de continuidad con la tradición filosófica precedente: “La crítica de Marx a Hegel es, pues, la continuación y elaboración directas de la crítica que Hegel mismo había dirigido contra Kant y Fichte. [...] Pero el punto de separación es la realidad. Hegel no consiguió llegar hasta las verdaderas fuerzas motoras de la Historia. En parte porque en la época de la constitución de ese sistema dichas fuerzas no estaban aún visibles de modo suficientemente claro. Razón por la cual se vio obligado a ver en las naciones y en su conciencia [...] los auténticos portadores del desarrollo histórico. [...] Sin embargo, la materia quedó siempre inficionada para él, de modo auténticamente platónico, por ‘la mancha de la determinación.’” (G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *HCC*, pp. 110-111). A la recusación del uso de la dialéctica por parte de Kant (la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*) contribuye también el hecho de que el concepto no puede asumir los datos reales de la cosa en sí, con lo cual no puede haber “medida” de la cosa en sí, sino antes solo de su fenómeno y, así, de su noumeno, cayendo, así, en un reflejo fenomenológico y no material. Martin Jay sostiene que en *Historia y conciencia de clase* Lukács es más hegeliano de lo que lo haya sido en *Teoría de la novela* (Cfr. M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, Un. of California Press, 1984, p. 105). Tom Rockmore habla de un redescubrimiento de Marx, cfr. T. Rockmore, “Lukács and the Recovery of Marx after the Marxism”, in *Lukács Reconsidered*, cit., pp. 33-49. Sobre la recepción de Marx en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Klaus Maretzky, “Industrialisierung und Kapitalismus. Probleme der Marxrezeption in Georg Lukacs’ *Geschicht und Klassenbewußtsein*”, en *Das Argument*, h. 4-5, j. XIII, august 1971, Berlin, pp. 289-312. Sobre el vínculo Hegel-Marx, cfr. Giulio Gentile, “Sociologia e filosofia nel pensiero di Lukács, in *Il Protagora*, n° 79, 1972, Napoli, pp. 52-64.

por el otro, de filosofía de la historia,²⁸ reuniendo dos momentos distintos del sistema hegeliano, reunificación que tiene lugar precisamente gracias al método dialéctico. De este modo, Marx completa y desarrolla el sistema teórico de Hegel.

La superación que Marx opera con relación a Hegel reside en sostener que el ser humano, que se desarrolla dialécticamente, piensa en forma dialéctica y con ello la sociedad humana pasa históricamente a través de contradicciones dialécticas. Por lo tanto, entre formas del pensamiento y formas del ser no hay una distinción sustancial, porque entre la materia y el espíritu no hay una distinción sustancial ni tampoco una posible jerarquía. Se trata de fuerzas que actúan como *determinaciones* y no en tanto determinandos, es decir, tienen la capacidad de determinar su forma futura, por ende de actuar sobre sí mismas, son así *determinaciones reflexivas*. Así, Marx supo captar en la dialéctica hegeliana el carácter de movimiento, de superación continua y constante de cada momento en su momento sucesivo:

El gran paso que da el marxismo, como punto de vista científico del proletariado más allá de Hegel, consiste en ver las determinaciones de la reflexión no como un estadio 'eterno' de la captación de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser y del pensamiento, con lo cual descubre la dialéctica en la historia misma.²⁹

Lukács retoma la "dialéctica positiva"³⁰ de Hegel, la que hace salir a la luz la totalidad concreta, dado que sitúa la dialéctica en la historia.

La dialéctica de Lukács es un pasaje de un concepto a otro concepto, también opuesto al primero o negación del primero; el develamiento del significado del primer concepto, por ende es un movimiento espacial: "la dialéctica es un constante proceso de fluente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca".³¹ Se nota que la dialéctica de Lukács es la misma dialéctica de la *Lógica* hegeliana, el pasaje del ser a la nada y luego al devenir; es más, para Lukács las cosas demuestran ser momentos de un proceso ontológico general en movimiento, en devenir. Existe una constancia temporal en el pasaje espacial, entendien-

²⁸ Cfr. G. Lukács, "Rosa Luxemburg como marxista", en HCC, p. 45.

²⁹ G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado" III, en HCC, p. 305. Assen Ignatow ha puesto en discusión precisamente la existencia de un punto de vista del proletariado, y por lo tanto una conciencia de clase (Cfr. A. Ignatow, "Is There a 'Proletarian Standpoint'?", in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, ed. T. Rockmore, Dordrecht, Reidel, 1988, pp. 157-166).

³⁰ Cfr. G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", III, en HCC, p. 342. Furio Cerutti insiste sobre carácter materialista de la totalidad lukácsiana (cfr. F. Cerutti, *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo "Storia e coscienza di classe"*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 6). Andrew Arato va más allá de este retorno lukácsiano a Hegel y encuentra en la dialéctica amo-esclavo una crítica de la cosificación antes de Lukács, cfr. A. Arato, "Lukács' Theory of Reification", en *Telos*, fasc. 11, spring 1972, St. Louis, p. 28 y ss.

³¹ G. Lukács, "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", en HCC, p. 92.

do “espacial” en sentido lógico. La misma escansión temporal dialéctica del ser al devenir se presenta en el carácter fetichista de la mercancía, y en cuanto mercancía, en “el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista”.³² Aquí solo anticipo lo que analizaré a continuación con mayor profundidad a propósito de la conciencia de clase, pero el avance tiene sentido para comprender a qué apunta el uso del método dialéctico en *Historia y conciencia de clase*, esto es, a que la dialéctica hegeliana, con sus tres momentos, es un movimiento de revelación de la historia. Lukács es claro cuando afirma: “Pero con esto el problema de la realidad aparece bajo una luz completamente nueva. Cuando –dicho hegelianamente– el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, eso significa que *las tendencias de desarrollo de la historia tienen una realidad superior que los ‘hechos’ de la mera empiria*”.³³ Una vez más se reconoce la superioridad de las tendencias universales sobre los hechos particulares. Hechos particulares que pueden ser sin embargo comprendidos solo en la medida en que sean insertados en esas tendencias. Así la dialéctica hegeliana puede permitirle a Marx reconstruir todo el proceso de producción del capital. Tal reconstrucción ha sido analizada con posterioridad a Lukács y se ha confirmado que su concepción era correcta. El paralelismo entre lógica hegeliana y lógica del capital es retomado, por ejemplo, por Dussel, que al analizar la relación entre dialéctica hegeliana y marxiana ha sostenido el paralelo entre ser y valor, entre ser determinado y mercancía, entre cualidad y valor de uso, entre cantidad y valor de cambio, entre medida y dinero, entre traspaso a la esencia y transformación del dinero en capital, y por ende entre esencia y capital, entre esencia como reflexión en sí misma y proceso de producción del capital, entre mundo fenoménico y proceso de circulación del capital, entre realidad como unidad de esencia y existencia y realización del capital, esto es, unidad de producción y circulación³⁴ de las mercancías, unidad que Lukács ve en el fordismo y en el taylorismo.

³² G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 296.

³³ *Ibíd.*, p. 310. Poco antes había ya fijado el paralelo entre totalidad histórica y método dialéctico: “La cuestión de la historia universal es [...] un problema metodológico que aparece inevitablemente en cualquier exposición de la mínima sección o manifestación de la historia. [...] La totalidad de la historia es ella misma una fuerza histórica real -aunque todavía no consciente y, por ello, no reconocida-, la cual no resulta separable de la realidad (ni, por tanto, del conocimiento) de los hechos históricos singulares sin suprimir al mismo tiempo su realidad, su facticidad”. (*Ibíd.*, III, en *HCC*, p. 274-275). Franco Fergnani ha llamado la atención sobre el hecho de que la totalidad se halla siempre históricamente determinada y, por ende, conserva en sí el principio de especificidad junto al de homogeneidad; cfr. F. Fergnani, “Lukács crítico di se stesso”, in *Nuova corrente*, n° 55, 1971, Milano, pp. 189 y ss.

³⁴ Cfr. E. Dussel, “Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y “El Capital” de Marx”, en E. D., *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1994, pp. 187-204.

La dialéctica del devenir social es, según Lukács, revolucionaria porque un momento traspasa a su opuesto y, de tal modo, su sentido y su dirección se invierten, se dan vuelta; pasan de lo verdadero a lo no verdadero, de lo positivo a lo negativo, de la luz a la oscuridad. Así, debe entenderse como revolucionaria incluso en el sentido originario del término, es decir, de giro alrededor de un eje central, una revolución astronómica. De este significado astronómico proviene el significado de revolución en el sentido político, dado que la posición de un objeto se halla modificada por su revolución en torno a un eje. Y, en efecto, Lukács reconoce que para la dialéctica, que es un método revolucionario, “el problema central es la transformación de la realidad”.³⁵ Así, la dialéctica es la esencia misma de la política revolucionaria. Pero más aún, la totalidad social que debe ser modificada por la revolución, el pasado, y la que nacerá de esta modificación, el futuro, se hallan estructuradas según momentos dialécticos que están en continua transformación: “pues que una clase está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses”.³⁶ La teoría traspasa, así, a la praxis concreta. La praxis es el momento de verificación de la validez de la teoría; puede incluso ser su momento de negación: toca a las masas la hora del juicio final cuando esa praxis se convierte en su instrumento de acción revolucionaria; sin embargo, el cambio revolucionario implica la realización de algo “en la categoría de la novedad radical, de la inversión de la estructura económica, de la nueva orientación del proceso, o sea, la categoría del salto”.³⁷ El cambio de dirección no sucede, como querían los socialdemócratas, por obra de un devenir irrefrenable e inevitable, sino por un salto, por una intervención de la praxis revolucionaria en la estructura económica. El salto, la revolución, es la ruptura, la interrupción del movimiento o del pasaje, podría decirse del devenir, y la aparición de lo “radicalmente nuevo”. Tenemos así una nueva realidad que se sustituye a la anterior, aun si en una medida no total y luego de un proceso de recombinación de los elementos que componían lo viejo. Téngase presente el cambio entre “salto” y “devenir”, que Lukács expresa en el ensayo “El cambio de función del materialismo histórico”, que es el texto de una conferencia dictada en junio de 1919 en Budapest. Lukács entre marzo y junio de 1919 ha cambiado su reflexión sobre el problema de la revolución. Aquí aparece el “salto” que sustituye al devenir, pero entre marzo y

³⁵ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *HCC*, p. 92.

³⁶ G. Lukács, “Conciencia de clase” en *HCC*, p. 151. Esta destinación del estar llamado es en alemán *Berufsein*, que literalmente se puede traducir con “tener la vocación” o la “misión”.

³⁷ G. Lukács, “El cambio de función del materialismo histórico” en *HCC*, p. 376.

junio estalló la Revolución de los Consejos y Lukács, participando de ella, maduró una experiencia “radicalmente nueva”.

El significado de movimiento revolucionario en torno al eje resulta claro y evidente. Aparece claramente la dificultad de un pasaje del poder de una clase al de la clase antagónica y revolucionaria; la revolución es un proceso complejo y, si bien nace de lo inmediato, exige tiempo para que la meta sea alcanzada. Este pasaje complejo de una clase a la otra, es el reflejo en grande del pasaje que cumple el intelectual que decide militar en el movimiento obrero, una experiencia vivida por el mismo Lukács.

La revolución de los conceptos, su girar en torno a un eje central, se convierte para Lukács también en un criterio de individuación de la verdad, es decir, en un criterio de discernibilidad entre lo verdadero y lo falso:

es propio de la esencia del método dialéctico el que en él los conceptos falsos –por su abstracta unilateralidad– lleguen a ser superados. Este proceso de superación exige empero al mismo tiempo el seguir operando con esos mismos conceptos unilaterales, abstractos, falsos; y que los conceptos se lleven a su significación adecuada no tanto por medio de una definición como a través de la función metódica que cobran en la totalidad como momentos superados en ella.³⁸

Esta afirmación puede parecer oscura, pero si la unimos con la siguiente aparece su alcance revolucionario: “la contradicción dialéctica se radicaliza en la conciencia ‘falsa’ de la burguesía: la conciencia ‘falsa’ se convierte en una falsedad de la conciencia”.³⁹ Lukács está razonando sobre las características esenciales de la conciencia de clase burguesa y sostiene que en ella hay una contradicción ineliminable entre los principios fundamentales de la concepción burguesa del mundo –por ejemplo “Libertad, Igualdad, Fraternidad”– y el individualismo salvaje del capitalismo. Frente a la lucha de clases revolucionaria del proletariado, entonces, la “falsa conciencia” burguesa manifiesta toda su falsedad, revelándose como hipocresía, cinismo, incapacidad de comprensión de la realidad social. La falsa conciencia se invirtió, cumplió un giro revolucionario y se puso en evidencia la falsedad de la conciencia; la verdad pasa a aquella parte del proletariado que se plantea la dirección correcta para realizar los mismos valores universales burgueses, pero sin contradecirse con el individualismo burgués, realizando finalmente al *in-dividuum* humano, el ser indivisible entre singularidad y comunidad.

Para la burguesía, la cuestión del método es un problema vital, porque la dialéctica, de la cual el proletariado se ha adueñado gracias a los intelectuales que se alinearon con

³⁸ G. Lukács, “Conciencia de clase” en *HCC*, p. 151.

³⁹ G. Lukács, “Conciencia de clase” en *HCC*, p. 168 [corregimos en este punto la traducción de Sacristán, que vierte *dialektische Widerspruch* como “contradicción ideológica”].

él, se halla en condiciones de desvelar la esencia del modo de producción capitalista, esto es, la relación entre trabajo y valor, entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo y plus-trabajo/plusvalor. A la dialéctica, la burguesía le opone el método “crítico”, es decir, materialista-vulgar, esto es, el método del materialismo burgués ilustrado, y sobre todo el método del empiriocriticismo, es decir, el de Mach.⁴⁰ Estos métodos son tomados de las ciencias naturales, donde conocen una aplicación válida, pero al ser transferidos al ámbito social solo sirven para dar a la burguesía la apariencia de una continuidad entre ciencias naturales y ciencias histórico-sociales, de modo que a las ciencias histórico-sociales se les atribuya una característica de inmodificabilidad similar a la de las naturales. Esta inmodificabilidad debe parecer *natural*, no llega jamás a su percepción consciente, mientras que el ámbito social se distingue por una mutabilidad temporal continua y constante. La cultura burguesa opera una inversión necesaria entre naturaleza e historia, con el fin de cancelar esta última y afirmar la constancia típica de la primera, incluso en el estudio de la segunda. Las contradicciones sociales son, de esta manera, relegadas a simples epifenómenos accesorios o reconducibles a cálculos matemáticos, o bien cristalizan en formas jurídicas tendencialmente represivas.⁴¹ El viejo Lukács de la *Ontología* retomará esta polémica con los métodos de origen naturalista con relación al neopositivismo, método que permite cualquier manipulación de la realidad capitalista. La cuestión del método permanece siempre como una cuestión de lucha de clases, una cuestión política. La realidad capitalista

ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. El conocimiento de esas leyes puede sin duda ser aprovechado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real.⁴²

El individuo dentro de la sociedad capitalista es impotente, no es capaz de superar la armonía y el orden burgueses, no es ya un ser que deviene, que muta, que progresa. Si hay progreso, este es solo aparente; la esencia del individuo es finalmente eterna pero estática, detenida, como si se hubiera realizado el reino de Dios sobre la Tierra. En realidad, este mundo burgués es contradictorio, porque el ser humano es un ser en continua transformación, en progresión de una situación a otra, y si esta progresión no sucede en los

⁴⁰ Cfr. G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo??”, in G. L. *Historia y conciencia de clase*, cit., p. 15.

⁴¹ Almeida, Silvio Luiz de, *O Direito no Jovem Lukács – A filosofia do direito em História e Consciência de Classe*, São Paulo, Alfa-Ômega, 2006, p. 130.

⁴² G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, p. 191-192.

hechos, en la praxis, sucede en la teoría. El individuo, frente a una realidad enajenante, construye un mundo alternativo, en el cual pueda vivir su propia progresión en una armonía superior entre el propio ser singular y el propio ser comunitario.

La contradicción burguesa nos pone frente al problema de la unidad armónica de teoría y praxis en la acción revolucionaria del proletariado, que es uno de los temas centrales de *Historia y conciencia de clase*, y que Lukács aborda dialécticamente. Teoría y praxis son dos momentos opuestos, pero inseparables, mientras que en el pensamiento filosófico se presentaron siempre como dos momentos no totalmente asimilables el uno al otro, aun cuando la filosofía se proponga la tarea de establecer una armonía entre teoría y praxis. Aristóteles, por ejemplo, había intentado una síntesis propia en la relación de potencia y acto; Leibniz había hallado esta síntesis en el principio de razón suficiente. Ambos, sin embargo, no lograban llegar a la síntesis de los opuestos, a la superación de una en la otra. Será Hegel el que encuentre una primera solución a la cuestión, pero asignando más sentido, más dirección a la teoría con respecto a la praxis. Lukács, en cambio, hace de la teoría el criterio de verdad de la praxis: “se trata de la cuestión de la teoría y la práctica. [...] Hay que encontrar además, en la teoría y en el modo como ella afecta a las masas, los momentos, las determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, el vehículo de la revolución”.⁴³ “Teoría” debe entenderse aquí como esos intereses de clase que pueden ser organizadores de una nueva estructura social y de los que se ha hablado más arriba. Intereses que son los valores morales, sociales, económicos, espirituales que pueden hacer de denominador común para crear una sustancia compartida que opere como principio de individuación para la masa proletaria. Si esta puesta en común de intereses y valores no ocurre, entonces el proletariado se presenta como una acumulación informe de sujetos, pero no conforma una subjetividad común.

Sin embargo, el proletariado es dentro de las masas la clase que se encuentra en la condición ontológica de ser el momento de la unidad de teoría y praxis, porque en su acción de elaboración productiva, al realizar la proyectualidad capitalista puede someter a su propio juicio tal proyectualidad teórica en el acto de trabajo, puede convertirse en el momento de la realización o negación de esta proyectualidad, puede adueñarse de esta proyectualidad. Aquí encontramos dos momentos importantes de los que se ha hablado más arriba: la unidad de los opuestos y la anticipación de lo que Lukács dirá en la *Ontología del ser social* a propósito del trabajo. La unidad de los opuestos se presenta en el

⁴³ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *HCC*, p. 90.

acto de trabajo cuando el proyecto ideal, que el sistema capitalista encarga a sus técnicos, es realizado por la fuerza de trabajo, que, si bien privada de la capacidad de teorización proyectual, está en condiciones de verificar en los hechos la posibilidad realizativa del proyecto, su factibilidad. En la *Ontología del ser social*, Lukács hablará de objetivo ideal puesto (el proyecto), que es el primer momento del acto de trabajo; y de realización del objetivo ideal puesto, que es el tercer momento del acto de trabajo, es decir, la negación de la negación, la superación del carácter empíricamente dado de la naturaleza o de la materia. La estructura dialéctica ontológica debía estar ya anticipada en *Historia y conciencia de clase*; de otra manera no habría sido posible describir la estructura de la producción capitalista.⁴⁴ En el fondo, la dialéctica es el elemento de continuidad entre las dos grandes obras marxistas de Lukács, *Historia y conciencia de clase* y la *Ontología del ser social*.

La dialéctica en *Historia y conciencia de clase* asume también la función de una superación de la apariencia hacia la esencia, hacia la verdad del ser, por decirlo en términos hegelianos. La medida de la distancia entre apariencia y esencia es la ciencia, como recuerda Marx, a condición de que se invierta la apariencia para hacer emerger la verdad que está escondida, precisamente la esencia. La dialéctica va más allá de la apariencia física de las cosas –en griego este ir más allá es un *ir μετὰ τὰ φυσικά*– es un proceder metafísico en dirección a la esencia, es el sentido mismo de la dialéctica de la superación, que es una forma superior de pasaje, de devenir, una progresión armónica que se dirige hacia una sintonía superior. Solo así se descubre que, detrás de la apariencia de las mercancías, se halla el trabajo, que es la actividad productiva de la mercancía, pero al mismo tiempo es el elemento vital que el hombre aporta a la materia prima. Y, en efecto, Marx adjuntaba al término “trabajo” (*Arbeit*) el adjetivo “vivo” (*lebendig*) para indicar el trabajo humano; “trabajo muerto” (*sterbende Arbeit*) designaba, en cambio, el “capital”. “Necesitamos el método dialéctico para no sucumbir a la apariencia social así producida, y para conseguir ver la esencia detrás de esa apariencia. [...] Marx describe ese ‘proceso de abstracción’ de la vida de un modo muy penetrante al tratar del trabajo, pero no se olvida

⁴⁴ “Precisamente porque el proletariado como clase no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal, su conciencia, la última conciencia de clase de la historia de la humanidad, tiene, por una parte, que coincidir con la revelación de la esencia de la sociedad y, por otra parte, tiene que consumir una unidad cada vez más profunda de la teoría y la práctica”. (G. Lukács, “Conciencia de clase” en *HCC*, p. 173). Esta frase se vuelve más clara a la luz de un pasaje contenido en “¿Qué es el marxismo ortodoxo?": “solo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo *inmediata* y *adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad: solo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, presupuesto de la función revolucionaria de la teoría”. (G. Lukács, *HCC*, p. 91).

de indicar, no menos insistentemente, que se trata de una peculiaridad histórica de la sociedad capitalista”.⁴⁵ Este es un punto esencial del análisis de la dialéctica en *Historia y conciencia de clase*: Lukács pone de relieve que, detrás de la apariencia de las mercancías, existe una relación entre seres vivos⁴⁶. La vida es, por ende, la verdad del fetichismo de las mercancías, el que es a su vez la esencia de la sociedad capitalista; por lo tanto, una vida liberada del fetichismo de la mercancía, ya no cosificada, es el objetivo a lograr en el movimiento revolucionario, es decir, en el movimiento que subvierte la armonía existente y pone en un nivel superior, o más profundo, la cuestión de una nueva armonía.

Llamamos la atención sobre el hecho de que Lukács no destaca ningún valor a atribuir a la vida; la suya no es una afirmación ideológica, sino una constatación ontológica y como tal es ante todo gnoseológica: “lo que se pregunta es: ¿qué dato de la vida y en qué *conexión metódica* merece consideración como hecho relevante para el conocimiento?”.⁴⁷ Aquí Lukács reconoce que es la vida el factor preponderante del conocimiento, como si la vida fuera un momento más allá (*μετά*) de todo valor y que da valor a todos los otros valores. Un trabajo cosificado y cosificante tiene un valor negativo para la vida del trabajador y es este un hecho ontológico, no moral ni económico, aun cuando una nueva forma de trabajo puede ser liberada de la cosificación o del extrañamiento. Sobre este punto salta a la vista una neta distinción entre el Lukács marxista y cualquier otro pensador burgués que se haya interesado en la esfera de los valores, como Max Weber,⁴⁸ hacia quien muchos críticos de Lukács quieren reconducirlo.

Aquí, sin embargo, estamos frente a la revelación de que detrás del movimiento de las mercancías de la sociedad capitalista, detrás de la cosificación, existe una eternidad que es la del trabajo concreto, la de la vida del trabajador. Lukács opone a la eternidad de las leyes del capitalismo la verdadera eternidad, la de la vida. Frente al tiempo inmóvil y

⁴⁵ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo??” en *HCC*, p. 95.

⁴⁶ “La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una ‘objetividad fantasmal’ que con sus rígidas leyes propias, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, al ser una relación entre hombres”. (G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, pp. 186-187). Sobre la relación entre cosificación y fetichismo de la mercancía, cfr. F. Kettner, “Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie”, en *Lukács 2002. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Aisthetis Verlag, Bielefeld, 2001, a. VI, pp. 97-114; también Tadeusz M. Jaroszewski, “Tudat és történelem”, en *Az élő Lukács*, sz. L. Sziklai, Budapest, Kossuth, 1986, pp. 257-275.

⁴⁷ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo??”, en *HCC*, p. 94.

⁴⁸ Maurice Weyembergh ha insistido mucho sobre el hecho de que Lukács no ha superado la racionalidad axiológica de Weber, cfr. M. Weyembergh, “M. Weber et G. Lukács”, en *Revue Internationale de Philosophie*, n° 106, fasc. 4, 1973, a. XXVII, pp. 486 y ss. Sobre Max Weber y Lukács cfr. Pietro Rossi, “Storicismo e materialismo storico”, in *Giornale degli economisti e Annali di Economia*, n° 7/8, luglio-agosto 1956, pp. 323-355, e n° 9/10, settembre-ottobre 1956, pp. 413-448., a. XV, 1956, Padova.

estático del capitalismo, que pretende ser el fin de la historia, Lukács opone otro movimiento espacial, un ir más allá del carácter físico del capitalismo, hacia la liberación definitiva de la vida humana respecto de la cosificación. El capitalismo invierte la relación entre concreto y abstracto: el trabajo concreto, el trabajo vivo, se vuelve abstracto como los individuos que son sus portadores, mientras el trabajo abstracto, el capital, se torna el elemento más concreto, el sujeto activo del proceso de producción.⁴⁹ El capitalismo tiende a eternizar su existencia, plantea una armonía social y económica estática, carente de movimiento, hace que los hechos económicos de su sociedad cosificante aparezcan como hechos naturales y la conciencia del individuo acepte esta inmovilidad como si se tratara de una ley de la naturaleza:

por eso [la mercancía] se convierte necesariamente, para la conciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una conciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla mediante una 'profundización científica' de las leyes perceptibles en este campo.⁵⁰

El tiempo y el espacio son revolucionados en sentido negativo: Se

reduce espacio y tiempo a un común denominador, [se] nivela también el tiempo según el plano del espacio. [...] Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de 'cosas' exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los 'rendimientos' del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio".⁵¹

El movimiento ha desaparecido. Solo la dialéctica permite superar esta segunda naturaleza capitalista y volver comprensible el verdadero sentido del devenir, que es insuprimible de la naturaleza y de la sociedad.

Recuérdese que *sentido* significa también *dirección* y no solo *significado* y la dirección de los hechos nos permite captar su significado.

[Los hechos], como productos del desarrollo histórico, no solo se encuentran en constante transformación, sino que -precisamente en la estructura de su objetividad- son producto de una determinada época histórica: productos del capitalismo. [...] Para poder avanzar desde esas 'cosas' hasta las cosas en el sentido verdadero de la palabra hay que penetrar con la mirada su condicionamiento histórico como tal [...]. Así pues, para captar adecuadamente las cosas hay que empezar por captar clara y precisamente esa diferencia entre su existencia real y su estructura nuclear interna, entre las representaciones formadas sobre ellas y sus conceptos.⁵²

⁴⁹ Cfr. Laura Boella, *Il giovane Lukács*, Bari, De Donato, 1977, p. 177. Según Hans-Jürgen Krahl a partir del trabajo abstracto se forma la conciencia particionada de la totalidad; cfr. Furio Cerutti-Detlev Claussen-Hans-Jürgen Krahl-Oskar Negt-Aldred Schmidt, *Storia e coscienza di classe oggi*, Milano, Aut Aut, 1977, p. 59.

⁵⁰ G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", I, en *HCC*, p. 200.

⁵¹ *Ibíd.*, I, p. 195. Sobre la espacialización de tiempo e la temporalización del espacio cfr. F. Fischbach, "Philosophie de l'histoire et concept du temps. Lukács, Marx et nous", in *L'actualité de Georg Lukács*, eds. P. Rusch e A. Takács, Paris, Archives Karéline, 2013, pp. 155-175.

⁵² G. Lukács, "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", en *HCC*, pp. 97-98.

El movimiento dialéctico, a diferencia del capitalismo, es una superación hacia la liberación; aun la misma naturaleza, en la acepción de vida, es liberada del fetichismo de las mercancías. Ello es posible si se adopta como método una dialéctica que subvierta (*umwälzend*) la historia, las condiciones económicas y sociales, eternas, dentro de las cuales el capitalismo ancla la vida del proletariado, condiciones en las que los hechos subsisten solo como fenómenos: “El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad como momentos del desarrollo social”.⁵³ La conexión de los hechos entre sí, la creación de una armonía fáctica, permite su integración en una totalidad que les dará sentido, dirección y verdad, y hará posible el conocimiento de la realidad como totalidad de los hechos armónicamente conectados. En este punto se halla planteada la unidad de existencia (hechos) y esencia (sentido de los hechos). La totalidad es, así, una construcción conceptual dialéctica y sin el uso del método dialéctico se escaparía la existencia y el sentido de la totalidad social.

Lukács le reconoce al marxismo la superioridad teórica para captar la totalidad en movimiento de la sociedad burguesa y advierte que si

se abandona el suelo de la realidad, que solo puede conquistarse por el materialismo histórico [...], uno se queda en el terreno ‘natural’ de la existencia, de la mera empiria, desnuda y en bruto, el sujeto de la acción y el medio de los ‘hechos’ en el que tiene que desarrollarse la acción de aquél se presentan como principios contrapuestos en separación tajante y sin transiciones.⁵⁴

Escribí más arriba que el pensamiento burgués hace aparecer como eterno su propio sistema social, y en cuanto eterno también natural. El marxismo, en tanto pensamiento dialéctico –esto es: reflexión sobre el devenir de la sociedad civil–, está en condiciones de captar los “momentos de transición”, es decir, de pasaje de un momento a otro, porque el marxismo es reflexión sobre la historia y “la historia es demasiado acusadamente lo natural, el único elemento vital posible del método dialéctico”.⁵⁵ Hay en *Historia y conciencia de clase* una aspiración a la recomposición de la relación entre el sujeto y la vida, “terreno natural de la existencia”, recomposición que se repite en el pasaje siguiente: “la evolución social agudiza constantemente la tensión entre el momento parcial y el todo”⁵⁶ (existencia o vida).

⁵³ G. Lukács, *Ibíd.*, p. 99.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁵ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, II, en *HCC*, p. 269.

⁵⁶ *Ibíd.*

La acción que el método dialéctico desarrolla respecto de las categorías del capital, como por ejemplo el dinero, es la de ir más allá de su coseidad inmediata para captar su sentido, la dirección de su movimiento, que es la de poner una esencia distinta, invertida, con relación a la esencia verdadera. Se ha dicho que el dinero en el capitalismo se convierte de equivalente general de las mercancías en instrumento de medida del valor de las mercancías, incluso del trabajo, como mediador del metabolismo de la sociedad con la naturaleza. La verdad de la totalidad de la sociedad capitalista puede ser alcanzada solo con este movimiento de superación de la apariencia hacia la esencia, que es al mismo tiempo un pasaje y un devenir. Lukács es muy claro sobre este punto: “la consideración dialéctica de la totalidad es capaz de concebir la realidad como acaecer social”.⁵⁷ Y la consecuencia mínima que Lukács deduce es que “la totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad”.⁵⁸ Una realidad que no sea concebida bajo la categoría de la totalidad es una realidad incognoscible.

El conocimiento del devenir –Lukács lo llama “tendencia”– de la totalidad social es uno de los instrumentos indispensables para la lucha de autoliberación del proletariado. Pero esta lucha de liberación es una praxis de liberación que debe ser guiada por una teoría, por una contemplación del movimiento de la totalidad social:⁵⁹

La teoría, como conocimiento de la realidad, muestra una vía para la superación de esas contradicciones, y lo hace mostrando las tendencias reales del proceso de desarrollo social que están llamadas a superar esas contradicciones en la realidad social, de un modo real, en el curso ulterior del proceso social.⁶⁰

Este devenir de la totalidad social supera las contradicciones, cancela las disonancias, y confiere a la totalidad una dirección homogénea, cuyo conocimiento –como he escrito líneas más arriba– resulta indispensable para la liberación del proletariado de estas contradicciones, de estas disonancias.

Para la autoliberación del proletariado es indispensable comprender la sociedad burguesa como un todo, pero el proletariado debe comprender su propia función orgánica en esta sociedad. Debe comprenderse como el motor de la reproducción social y econó-

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 106.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 101.

⁵⁹ Recuerdo que *theoría* significa “ver al dios”, pero también “procesión”, es decir, ese movimiento ostensivo de la estatua del dios, que se realizaba al menos una vez al año en las ciudades griegas. La procesión es un movimiento, que tiene una dirección correcta.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 101. Más adelante aclara: “el criterio de la corrección del pensamiento es, por supuesto, la realidad. Pero ésta no es, sino que deviene, y no sin la intervención del pensamiento”. (G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 339). Para Andrea Panaccione la identidad lukácsiana de historia y razón, retomada por Hegel, pierde el carácter marxiano de ser un análisis del presente (Cfr. A. Panaccione, “Marxismo e dialettica. Appunti su alcune interpretazioni di Marx”, en *Rivista storica del socialismo*, nnº. 25-26, maggio-dicembre 1965, a. VIII, Firenze, p. 16).

mica del modo de producción capitalista, pero al mismo tiempo como el excluido de esta sociedad. El proletariado debe comprender el sentido y la dirección de su propia acción dentro de la sociedad burguesa y, al mismo tiempo, vislumbrar en la teoría la futura condición social que represente la superación de la sociedad burguesa. De modo que el conocimiento de su propia condición es siempre un conocimiento de clase, desde el punto de vista de la lucha contra la condición de clase, la propia condición de proletariado y la otra, la condición burguesa. He aquí por qué la conciencia de clase asume un papel determinante en la lucha política, como veremos nuevamente más adelante. La liberación del proletariado proviene del conocimiento de la propia situación real, es decir, del hecho de haber caído en una situación de clase, en una posición local, en un espacio histórico, social, económico. Solo a partir de un lugar se puede tener un movimiento, y esto vale también para un movimiento de liberación. Pero el movimiento exige un conocimiento de la dirección a seguir, Lukács lo llamaría *conocimiento de la tendencia*; a lo que agrego: *sentido del movimiento, del devenir*. Este conocimiento es una necesidad de vida, de existencia, de ser, pero siempre proyectado más allá del espacio que se ocupa, para liberarse de la situación coercitiva en que se encuentra viviendo. El conocimiento de la propia *existencia* es anticipación de liberación. Lukács atribuye al materialismo histórico y a su método dialéctico la superioridad teórica, que puede llevar a la liberación del proletariado:

Precisamente porque para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o de muerte, conseguir completa claridad acerca de su situación de clase; precisamente porque sus acciones tienen como presupuesto inevitable ese conocimiento; precisamente por eso han nacido con el materialismo histórico la doctrina 'de las condiciones de la liberación del proletariado' y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo social. La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento.⁶¹

El proletariado, entonces, se halla adentro del modo de producción burguesa, que es la producción de la vida burguesa, pero también afuera, excluido, porque no puede gozar de los beneficios de ese sistema de producción. Se halla adentro porque su fuerza de trabajo

⁶¹ *Ibíd.*, p. 114. La relación sujeto-objeto es una forma de unidad dialéctica que nace de la relación de opuestos que solo dialécticamente, es decir, permaneciendo como sí mismos, si bien contrapuestos, pueden conformar una relación unitaria. Para Lukács el materialismo histórico es también un instrumento de comprensión del presente, además que de la historia: "pero, a diferencia de los métodos históricos de la burguesía, el materialismo histórico nos permite al mismo tiempo ver el presente desde el punto de vista histórico, o sea, científicamente, descubriendo en él no solo los fenómenos de la superficie, sino también las fuerzas históricas motoras más profundas que actúan los acontecimientos en la realidad". (G. Lukács, "El cambio de función del materialismo histórico", en *HCC*, p. 346). Sobre el historicismo en *Historia y conciencia de clase*, cfr. T. Krausz e M. Mesterházi, *Mű és Történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években*, Budapest, Gondolat, 1985, pp. 151 e segg.; cfr. también Delio Cantimori, "Approssimazioni marxiste", in *Id.*, *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 210-227; cfr. Giulio Gentile, *Marxismo e storicismo in György Lukács*, Napoli, Cooperativa editrice Economia e commercio, 1976, pp. 137.

es el verdadero elemento de producción y reproducción del capital, y se encuentra afuera porque su vida, su existencia, resulta indiferente a este proceso de reproducción del capital. Proletariado y burguesía existen solo en estrecha e indisoluble correlación, son dos elementos inescindibles de una unidad dialéctica. El fordismo intentará integrar, en sus condiciones, la existencia del proletariado en el sistema de vida burgués. Pero el proletariado tiene también la ventaja de poder juzgar a todo el sistema burgués porque se encuentra dentro y fuera del sistema: adentro, con su fuerza de trabajo, su trabajo vivo; afuera, con su existencia.

Esta situación de oposición no cambia si se considera al proletariado como una suma de individuos, cada uno con su propia singularidad y con su pertenencia a la clase social. Estos individuos se hallan puestos en oposición abierta con relación al desarrollo social, que tiene una “ley de naturaleza” inexorable, totalmente en contraste tanto con la del individuo particular como con la de la entera clase del proletariado. El contraste puede permanecer también latente, hasta que la conciencia de los individuos particulares, de cada uno de los proletarios, los pone en condiciones de descubrir su propia condición de explotados y excluidos; si ello sucede se llega a una laceración y al estallido de una lucha de clases fuerte y radical, que si es ganada por el proletariado puede convertirse en la superación de esa unidad dialéctica de la que se ha escrito más arriba. La conciencia tendrá la función y el papel fundamental de indicar el camino para el movimiento de superación de la existencia cosificada y extrañada dentro de la sociedad capitalista. Permanece abierta la pregunta, aunque ya no en *Historia y conciencia de clase*, a lo sumo en las obras de madurez, de cuánto resta de falsa conciencia en cada decisión tomada por un individuo, incluso en una sociedad socialista.⁶²

Trataremos más adelante el problema de la conciencia, pero aquí, en el curso del tratamiento del método dialéctico, puedo anticipar que desarrolla la función metodológica de reconstitución de la unidad del sujeto precisamente porque es el método del descubrimiento de la verdad y de la formación de la conciencia alternativa y crítica; es la formación de la unidad de teoría y praxis por parte de la teoría. Lukács habla de “salvación mental del hombre” a propósito de la función de la dialéctica que recompone la unidad del sujeto,⁶³ usando un lenguaje entre hegeliano y místico. En efecto, precisamente a Hegel

⁶² Cfr. I. Hermann, “Georg Lukács’s Career from *The Theory of Novel* to the Theory of Realism”, cit., p. 130. Sobre la “falsa conciencia” en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Marek Siemek, “Lukács: Marxismus als Philosophie”, en *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, cit., p. 69 y ss.; y J. Larrain, “Lukács’ Concept of Ideology”, en *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, cit., pp. 57 y ss.

⁶³ Cfr. G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado,” II, en *HCC*, p. 261.

Lukács le reconoce la primacía en la disolución de la rigidez de los conceptos y del rechazo del método racionalista-matemático. Solo Hegel ha sido capaz de concebir la realidad como un fluir de conceptos y de determinaciones reflexivas, pero las ha concebido aún bajo una forma lógica y no práctica. Es una lógica nueva, pero no es todavía la dialéctica marxista, dado que solo en ella

el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es al mismo tiempo productor y producto del proceso dialéctico [...] se mueve en un mundo por él mismo producido y cuya configuración consciente es el mundo [...] solo en este caso puede considerarse resuelto el problema de la dialéctica y, con él, la superación de la contraposición entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre libertad y necesidad, etc.⁶⁴

La superación de las contraposiciones dialécticas en la acción del proletariado –el nuevo sujeto productivo– no es ya solo lógica, sino también práctica, histórica.

Lukács puede, así, concluir su análisis crítico de la filosofía clásica y la reasunción del método dialéctico afirmando que “el método dialéctico apunta más allá de la sociedad burguesa”.⁶⁵ Esta herencia del método dialéctico en el marxismo nace del hecho de que el proletariado, lo opuesto de la burguesía y del capital, va más allá de los límites de la sociedad burguesa existente con su acción productiva y permanece al término de la acción reproductiva del capital. Al final es el verdadero sujeto-objeto idéntico a sí mismo y autónomo respecto del capital; es más, su acción se impone a la legislación interna del capital. Pero toda superación de esta situación tiene dos momentos: el primero es el reconocimiento de su propia condición de existencia dentro del proceso de producción y en el interior de la sociedad capitalista; y el segundo es la anticipación en la conciencia del proyecto y de la proyección hacia el futuro, algo que solo una conciencia de clase puede hacer de forma política.

La cosificación

“El proletariado, como producto del capitalismo, tiene que estar necesariamente sometido a las formas de existencia del que lo ha engendrado. Esa forma de existencia es la inhumanidad, la cosificación”.⁶⁶ Puede usarse esta frase de Lukács como un eslogan pro-

⁶⁴ *Ibíd.*, II, p. 263. Naturalmente una tal concepción de la praxis no es aceptable por un crítico católico como Ambrose Mc Nicholl (Cfr. A. Mc Nicholl, “Neo-marxist Origins: the History and Class Consciousness of György Lukács” in *Aquinas*, fasc. 2-3, maggio-dicembre 1978, a. XXI, Roma, p. 208), que sin embargo describe correctamente el contenido del libro, con la salvedad de tomar distancia en las conclusiones.

⁶⁵ Cfr. G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, II, en *HCC*, p. 271.

⁶⁶ G. Lukács “Conciencia de clase” en *HCC*, p. 181. Aquí no puedo detenerme sobre la cuestión planteada por Lucien Goldmann (in *Lukács e Heidegger*, tr. it. E. Dorigotti Volpi, Verona, Bertani, 1976), pero sustancialmente, en caso de que hubiera existido una eventual relación entre Lukács y Heidegger, esta relación se halla limitada a la concepción de la cosificación. De hecho Goldmann cita extensamente a Heidegger con cierto intento de prueba solo sobre el argumento de la cosificación (cfr. *Ibíd.* pp. 81-94),

gramático que funcione como punto de partida para el análisis de la cosificación, que es la forma de existencia típica de la sociedad capitalista más desarrollada y que se impone a la totalidad social. En la cosificación se manifiesta también el dominio completo de la forma de existencia burguesa y capitalista sobre el conjunto de la sociedad humana. La cosificación como fenómeno social nace en la sociedad dominada por la forma de existencia de la mercancía, es decir, de una cosa –un espectro, dice Marx– que impone su dominio a la totalidad social:

en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa. [...] La esencia de la estructura de la mercancía [...] se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una ‘objetividad fantasmal’ que con sus rígidas leyes propias, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, al ser una relación entre hombres.⁶⁷

Las cosas sustituyen a los hombres en las relaciones entre los hombres, como fantasmas (imágenes) en lugar de cosas.

Gegenständlichkeit es el término alemán que Lukács usa para indicar la objetualidad, esto es, esa dimensión teórica que comprende todos los objetos tanto reales como ideales. Se trata de un término compuesto por la preposición *gegen* que significa “contra” y por un participio presente *stand* –que significa “estar”- y por el sufijo *-lich* que sirve en alemán para formar los adjetivos o los adverbios, a los que, a su vez, se agrega el sufijo *keit* que sirve para formar los sustantivos abstractos. He aquí que el resultado final de esta composición terminológica es “objetualidad”. Si se quisiera traducir literalmente en castellano tendríamos “contrastividad”, que indica que todo objeto es contrastante a cualquiera o a cualquier cosa, que tiene una propia consistencia de ser, no es un “ser arrojado allí”; en latín *objectum*, del cual procede el castellano “objeto”. Téngase presente que el alemán *Objekt*, que deriva del latín y que Lukács, en este caso, no usa, y por ende, puede deducirse que Lukács pretende indicar que la mercancía es “objeto contrastante”, esto es, está enfrente a uno, el comprador o el productor, porque tiene un valor en sí, dependiente,

luego el nombre de Heidegger lentamente desaparece en el curso del libro. J. M. Bernstein prosigue la relación Lukács-Heidegger hasta extenderlo a Derrida (Cfr. J. M. Bernstein, “Lukács Wake: Praxis, Presence and Metaphysics”, in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, ed. T. Rockmore, Dordrecht, Reidel, 1988, pp. 167-195)

⁶⁷ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, pp. 187-188. A pesar de que Lukács declara claramente que la forma mercancía es el modelo de toda forma de dominio en la sociedad burguesa, hay quien pretende que Lukács debería haber analizado toda forma particular de este dominio, es decir partidos, sindicatos, periódicos, escuelas, iglesias, familias, como si la intención de Lukács hubiera sido la de escribir una enciclopedia (Cfr. Gareth Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács: an Evaluation” in *New Left Review*, I/70, november-december 1971, pp. 27-64).

sin embargo, del sujeto que les está enfrente, porque aquel lo ha producido. La concepción marxista de la objetualidad es evidente y también etimológicamente correcta.

Dinghaftigkeit es, en cambio, el término que Lukács usa para indicar la “coseidad”. También en este caso se trata de un vocablo compuesto: *Ding* es “cosa” o en latín “*res*”, *haftig* es el sufijo que sirve para formar adjetivos o adverbios y *-keit* es el sufijo que sirve para formar términos abstractos. Aquí tenemos el uso del término genérico alemán *Ding* que significa “cosa”, y precisamente Lukács entiende que en la sociedad capitalista las relaciones entre seres humanos se convierten en cosas, así como la relación entre capitalista y trabajador es una relación cósmica,⁶⁸ una relación determinada por una cosa, el dinero, que es el equivalente universal de las mercancías. Consecuentemente con el uso del término *Ding*, Lukács indicará con *Verdinglichung* el proceso de “cosificación”. Que es un proceso se indica con el sufijo *-ung*; el prefijo “*Ver*” indica siempre el desarrollo intensivo, hasta el final de la acción señalada por el verbo. *Lich* es un sufijo que sirve para formar los adjetivos y los adverbios y luego permanece el término *Ding*, “cosa” en el significado más genérico y universal, como es universal el dominio de la estructura de la mercancía sobre la totalidad de la sociedad burguesa.

Es pertinente analizar las raíces indoeuropeas de las lenguas occidentales para descubrir significados sedimentados adentro de las palabras. La raíz indoeuropea *ra* indica una acción de “alcanzar”, de “entrar en posesión”, de “adquirir”, de “conceder” y, en efecto, en latín *res* además de “cosa”, significa también “bien” o “patrimonio”. La cosificación (*Verdinglichung*) es, por lo tanto, un proceso de reducción a cosa, pero también a bien, a mercancía, a patrimonio, a sustitución de un ser humano por una cosa, como Marx había afirmado ya en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía en *El capital*, que es uno de los aspectos más específicos del capitalismo.

La mercancía en sí no tiene un carácter dominante sobre la sociedad humana, genéricamente entendida, pero en la sociedad capitalista “cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre

⁶⁸ Cfr. el capítulo sobre el fetichismo en K. Marx, *El capital*, I, cap. 1.4, donde Marx habla de la “relación de cosas (*sachlich*) entre personas”. Marx usa el término *Sache*, “cosa”, que es sinónimo de *Ding*, si bien indica también una actividad fáctica de producción de la cosa. Un buen análisis de la cosificación en Lukács con algún análisis etimológico se encuentra en William L. Mc Bride, “Reification Re-examined”, en *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, ed. T. Rockmore, Dordrecht, Reidel, 1988, pp. 108-125.

de esa 'segunda naturaleza' producida".⁶⁹ El fetichismo de la mercancía pasa a ser una forma dominante en tanto cosifica todas las relaciones humanas y, así, en la sociedad capitalista confiere su propia forma cosificadora a todos los aspectos de la vida social, de manera tal que ella se transforma casi en un fenómeno insuperable: "En cuanto que la cosificación se supera en un punto, surge el peligro de que el estado de conciencia de esa superación cristalice en una nueva forma no menos cosificada".⁷⁰ El carácter paradójico de esta forma de dominio es que proviene de la actividad productiva de los mismos hombres, a los que se les contrapone. Se trata de una suerte de inversión del producto contra el productor, una astucia de la razón capitalista, como sucede en la esfera del trabajo, cuando el hombre coloca el objeto natural, el instrumento, contra la naturaleza misma para satisfacer su propia necesidad.⁷¹ La mercancía no es producida para transformar en cosa las relaciones humanas, pero en la sociedad capitalista sucede esta inversión de su función, por la cual de valor de uso se convierte en valor mismo y el individuo no puede escapar a esta situación de hecho.

En la sociedad burguesa, el individuo se encuentra inserto en un orden social, que deviene armónico solo si se contempla desde afuera y sin tener en cuenta la perspectiva del individuo particular, quien ve su propia actividad transformarse en algo independiente de su voluntad y de su conciencia. El individuo resulta por un lado sobrevalorado y por el otro aplastado por una mecánica cosificación, es decir, se comporta como instrumento puramente mecánico dentro de la división del trabajo, mientras es considerado como portador de valores universales; en realidad, prevalece una conciencia cosificada, y así el individuo se impregna de egoísmo brutal, ávido de poseer cosas y reconocimientos sociales. Su libre vida personal le está vedada.

La igualdad, uno de los valores fundamentales de la concepción burguesa del mundo y del modo de producción capitalista, se realiza en el proceso de producción cuando el fetiche de la mercancía puede reunir por debajo de sí y dominar cosas absolutamente distintas, como la fuerza de trabajo y los productos de la misma fuerza de trabajo. Este proceso de fetichización del modo de elaboración y de producción de las mercancías es en realidad un proceso de cosificación, dado que la fuerza de trabajo deviene en mercancía, es decir, en una cosa, absolutamente igual a cualquier otra cosa, la mercancía,

⁶⁹ G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", I, en *HCC*, p. 191.

⁷⁰ G. Lukács, "Observaciones de método acerca del problema de la organización", en *HCC*, p. 472.

⁷¹ Sobre el papel de la cosificación sobre el productor, cfr. S. Marck, "Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart", *Logos*, 1926, a. XV, ahora en *A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. II, p. 289.

que es sin embargo ontológicamente distinta de ella. Lukács insiste precisamente sobre el carácter de categoría social de la cosificación, sobre la determinación de existencia de la cosificación con relación a la sociedad burguesa. Todos los fenómenos vinculados a la cosificación se convierten en categorías sociales, como la división del trabajo y la fragmentación.

La operación lógica que lleva a cabo Lukács es la extensión, o mejor dicho, el pasaje del carácter de categoría social de la cosificación, que es un modo de existencia de la sociedad burguesa, a sus fenómenos fundamentales, esto es, división del trabajo y fragmentación, hacia toda la sociedad burguesa:

Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa. Con la descomposición moderna, 'psicológica' del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el 'alma' del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico.[...] el principio que así se impone [es] el principio del cálculo, de la racionalización basada en la calculabilidad.⁷²

En esta larga cita se puede notar que la fragmentación pasa de la división del trabajo a la relación del trabajador con el producto de su trabajo y a su misma actividad laboral, a la relación del trabajador con el tiempo de trabajo, que a su vez debe ser calculado ante to-

⁷² G. Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", I, en *HCC*, p. 193. M. Weyembergh indicó que las concepciones de la racionalización y de la calculabilidad de *Historia y conciencia de clase* son deudoras de Max Weber (cfr. M. Weyembergh, cit., p. 490 y ss.). Bedeschi y Colletti, en cambio, sostienen que la mecanización del trabajo y las calculabilidad/mensurabilidad del tiempo constituyen una deuda de Lukács con Bergson (cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Roma-Bari, Laterza, 1976, I ed.: 1971, p. 43 y L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1976, I ed.: 1969, pp. 342 y ss.). Obsérvese que Colletti es capaz de contradecirse en el arco de una sola página: «Lukács [...] está entrando en la fábrica no con *El capital*, sino con el *Essai sur le donné immédiates de la conscience*» en p. 342; pero en p. 343: «En pocos escritos Lukács ha tenido tan presente *El Capital* como en este [*Historia y conciencia de clase*] ». Los dos filósofos antilukácsianos no tienen en cuenta que *Historia y conciencia de clase* es la evolución de todo lo que ha escrito en la *Teoría de la novela*, de modo que la "autocrítica" de Lukács de 1967 y la corrección de sus propias posiciones respecto a Marx, habría tenido que ser aceptada por los dos, y sin embargo no aceptan la "autocrítica", porque la consideran stalinista, dado que el stalinismo es para ellos la noche en la que todos los gatos son pardos. Si es comprensible, hasta un cierto punto, que Colletti no esté interesado en el período pre-marxista de Lukács en un libro sobre *El marxismo y Hegel*, no es comprensible este desconocimiento por parte de Bedeschi, que escribe una *Introducción a Lukács*. Más oportuno habría sido comprender las razones del "error" bergsoniano de Lukács. Stefano Petrucciani, en cambio, no ve en la irracionalidad de la calculabilidad capitalista una matriz weberiana (Cfr. S. Petrucciani, "La dialettica mancata. Aporie di *Storia e coscienza di classe*, in *Filosofia e prassi*, cit., p. 89).

do sobre la base de un proceso de abstracción,⁷³ pero también de manera empírica. La fragmentación es una consecuencia de la especialización creciente del trabajo.⁷⁴ La fragmentación, a su vez, exigió el uso del cronómetro para medir el gesto laboral, el cual, medido y calculado, ha demostrado su capacidad de ser elástico, es decir que con el hábito puede inducirse a un obrero a cumplir cada vez más rápido los gestos laborales, hasta que la habilidad y la velocidad obtenidas se conviertan en la base de una ulterior aceleración del gesto laboral. Esta elasticidad de la fuerza de trabajo deviene en una cosa, separable del cuerpo del trabajador, sobre todo si la fuerza de trabajo se especializa cada vez más. Esta especialización tiene un influjo sobre la psicología del obrero, sobre su “alma”, sobre su racionalidad, porque induce al trabajador a comportarse como una máquina en su lugar de trabajo.

Lukács apunta a la reconstrucción de todos los momentos de este pasaje dialéctico de un fenómeno a otro de la nueva esencia cosificada de la sociedad burguesa, porque esta nueva psicología extiende

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. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las “propiedades” psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad.⁷⁵

La cosificación se vuelve así la esencia de la sociedad capitalista en su fase fordista. El fordismo logra también calcular las necesidades del trabajador y, de tal manera, manipularlas, como si estas fueran cosas separables del trabajador mismo. El trabajador, o mejor el individuo burgués, dado que la cosificación es la esencia misma de la sociedad burguesa, indiferentemente de qué tarea o qué función se desarrolle en su interior, es obligado a la contemplación de la totalidad social, sin posibilidad alguna de modificación. Todos los individuos burgueses tienen una esencia común cosificada, pero no conforman ya una comunidad: “La situación cambia radical y cualitativamente al universalizarse la categoría mercancía. El destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera”.⁷⁶

⁷³ Eberhard Braun sostiene que en *Historia y conciencia de clase* el tiempo abstracto es considerado como un específico producto social (cfr. E. Braun, “Verkehrung statt Verdinglichung – Marxens Wertformanalyse mit Blick auf *Geschichte und Klassenbewusstsein* kritische betrachtet”, in *Lukács 2000. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Aisthetis Verlag, Bielefeld, 2000, a. IV, p. 66).

⁷⁴ Cfr. Giuseppe Vacca, *Lukács o Kosch?*, Bari, De Donato, 1974, p. 74.

⁷⁵ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, p. 208.

⁷⁶ *Ibíd.*, I, p. 197. Rüdiger Dannemann vincula la categoría de la cosificación a la biografía del mismo Lukács, para quien Lukács habría experimentado la cosificación también en período pre-marxista, cuando, queriendo renovar la cultura húngara, experimentaba personalmente la frustración como consecuencia de

Esta situación es posible porque el capitalismo es capaz de trastornar el ensamblaje de la sociedad humana, libera el trabajo de las condiciones de esclavitud o servidumbre precedentes, globaliza todas las manifestaciones de la vida social y las domina con sus leyes. Construye por primera vez en la historia una auténtica totalidad social, que sin embargo domina al individuo en su interior, abatiendo unilateralmente el antagonismo entre socialidad y particularidad a favor de la primera. El individuo particular debe ser tal como la sociedad capitalista lo quiere. En consonancia con esta forma de dominio sobre el individuo, todas las estructuras sociales deben ser sometidas, a su vez, al dominio de la sociedad capitalista, ocultando, sin embargo, el verdadero origen del proceso de dominio: “Esta actitud que separa los fenómenos de la cosificación del fundamento económico de su existencia, del fundamento de su verdadera conceptualidad, se facilita aún por el hecho de que el proceso de transformación tiene que abarcar todas las manifestaciones de la vida social”.⁷⁷ La cosificación no es ya inmediatamente visible, sino que se halla cubierta por el fetichismo de la mercancía, en correspondencia con la relación entre esencia y fenómeno en la sociedad capitalista, pero ningún momento de la sociedad escapa a esta forma de dominio, desde la vida privada del individuo a las más altas formas institucionales de la política. Estas instituciones, es decir el Estado, están en principio subordinadas a la voluntad de los ciudadanos, pero en realidad relegan a los individuos particulares a la contemplación, consensuada o no, de su acción, aun teniendo esta acción influencia directa sobre la vida de los ciudadanos particulares. Se verifica una desposesión de los ciudadanos a favor del Estado, que actúa siempre en interés del sistema productivo. El ciudadano particular es formalmente un sujeto volitivo e independiente, pero en realidad no es ya dueño, y ni siquiera está en posesión de su propia vida, se halla completamente cosificado por parte del sistema productivo. Lukács es capaz de reconducir esta situación de hecho a la génesis de la sociedad capitalista en su propio modo de producción. En efecto, el obrero permanece en una posición contemplativa frente a la máquina, no se halla ya en condiciones de controlarla, sino que es un simple apéndice de la máquina.

Lukács se rebela ante esta condición y desarrolla un discurso crítico, contrahegemónico, que parte del análisis de la estructura del poder político y económico bur-

su imposibilidad de obra (Cfr. R. Dannemann, “Verdinglichung, Warenfetischismus und die Ohnmacht der Demokratie. Lukács Verdinglichungstheorie als Kritik des neoliberalen Kapitalismus”, in *Lukács 2002. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Aisthetis Verlag, Bielefeld, 2001, a. VI, p. 81). Para Arcangelo Leone de Castris, la contemplación es un efecto de la cosificación (A. Leone de Castris, “Storicità di Lukács”, in *Letteratura, Storia, Coscienza di classe*, a cura di I. Mészáros, tr. it. O. Vesci, Napoli, Liguori, 1977, p. 21).

⁷⁷ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, p. 202.

gués.⁷⁸ Esta estructura se halla caracterizada por la misma abigüedad que rige en la moral burguesa, esto es

toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto. [...] Pues la racionalización capitalista, basada en el cálculo económico privado, impone en toda manifestación de la vida esa correlación de detalle regulado y todo casual.⁷⁹

La legalidad burguesa no se corresponde con la irracionalidad, con la avidez irracional del capitalista que tiende a acumular cada vez más ganancia, explotando cada vez más la fuerza de trabajo, hasta que el equilibrio se rompe y la aparente armonía social se invierte en el caos anárquico del *bellum omnium contra omnes*, que es la ley del mercado capitalista. La avidez resulta tan dominante que el mercado capitalista es aparentemente regulado por una ley racional, pero en realidad es el caos el soberano allí reinante, hasta el punto de que el mismo fundador de la economía capitalista, Adam Smith, creía en la intervención de una mano invisible, una suerte de Dios trascendente que estaría impidiendo el derrumbe del sistema. En realidad el capitalismo pasa de una crisis a otra, con momentos de mayor o menor armonía, mayor o menor caos. Lukács habla de una ley a propósito del “producto ‘inconsciente’ de la actividad autónoma de los varios propietarios de mercancías en su independencia recíproca”, que “es también producto de la división capitalista del trabajo”.⁸⁰ A su vez, la división capitalista del trabajo es uno de los fenómenos originarios del capitalismo mismo, y así lo que estaba en el origen sigue persistiendo, desarrollándose, fundando continuamente el mismo sistema capitalista.

La división y la fragmentación se presentan también en el sistema científico burgués. Desde que prevaleció la concepción burguesa del mundo, las ciencias escaparon al control de la teología y se especializaron en ramas cada vez más particulares, aportando también notables progresos en el conocimiento. Pero se presenta una ambigüedad de fondo del sistema capitalista: el formalismo de la ley no se corresponde con el caos de los hechos. Tal ambigüedad se convierte en el fundamento del sistema político burgués, so-

⁷⁸ Naturalmente el discurso crítico de Lukács indica una tendencia crítica, que puede ser más o menos aceptada por otros discursos antihegemonicos y críticos, de manera que no debe considerarse en absoluto como una crítica universal, incluso porque su validez depende de cuánto se halle radicado en una situación social el sistema productivo capitalista, con el sistema de los consumos y con su ética burguesa. Esta situación puede difícilmente ser comprendido cuando se intentan comparaciones con otras situaciones sociales: ver el artículo de Stefan Gandler, “Verdinglichung versus Ethos der kapitalischen Moderne. Zur Lukács-Rezeption in Lateinamerika”, in *Lukács 2000. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Aisthetis Verlag, Bielefeld, 2000, a. IV, pp. 95-114. Gandler analiza un ensayo de Bolívar Echeverría y habla de recepción general de Lukács en América latina. Se ve que, según la lógica de Gandler, un parte vale por la totalidad.

⁷⁹ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, p. 210.

⁸⁰ *Ibíd.*, I, p. 211.

bre todo en el ámbito del derecho, que es la ciencia del poder mismo dentro del sistema burgués. Como en cualquier otro sistema político, también en el burgués el derecho es el instrumento de defensa de las relaciones de clase que existen dentro del sistema. Pero esta esencia no debe manifestarse, como en cambio sucedía en los sistemas antiguo y feudal, sino que debe ser escondida por una presunta universalidad formal del derecho.

Lukács hipotetiza una revolución del sistema capitalista a partir de una nueva función a asignar a la filosofía:

eso solo sería posible si la filosofía rompiera los límites de ese formalismo y de su resultante fragmentación mediante un planteamiento completamente distinto, orientado a la totalidad concreta, material, de lo cognoscible, de lo que hay que conocer. Pero para eso haría falta, a su vez, la penetración de los motivos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; y eso exigiría que las ciencias especializadas no se unieran mecánicamente en una unidad, sino que se transformaran, además, internamente por obra del método filosófico íntimamente unificador.⁸¹

Este método es la dialéctica; y la filosofía que puede crear esta unidad y descubrir la cosificación que se esconde bajo la parcialización y la excesiva especialización de las ciencias modernas es el marxismo.⁸² Naturalmente, esta revolución es posible solo en la sociedad comunista, ya que solo en esta sociedad, fundada sobre la concepción materialista de la historia y de la cultura, puede superarse la ambigua dualidad burguesa.

La condición contemplativa de simple espectador del mundo (*Weltverseher*) es típica de la ciencia burguesa.⁸³ Para Kant, era la condición típica e ideal del filósofo, pero esta posición implica la no mutabilidad de la realidad externa, como máximo su cognoscibilidad. El sujeto permanece separado del objeto, no lo cambia, no impone su interioridad a la exterioridad. Esta condición de mera contemplación es la consecuencia de otra condición originaria de la filosofía moderna: “la filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la conciencia”.⁸⁴ Así, desde el punto de vista de la cosificación resulta imposible captar el carácter cosificado de la totalidad social y el carácter crítico de la filo-

⁸¹ *Ibíd.*, I, p. 219.

⁸² Tom Rockmore ha llamado la atención sobre una sustancial ambigüedad del marxismo con respecto a la cuestión de la cosificación, por un lado retomando el tema desde la filosofía clásica y por el otro buscando superar la cosificación, siguiendo, esto es, la propia tendencia crítica (Cfr. T. Rockmore, “Über Lukács und Wiederentdeckung von Marx”, in *Lukács 2000. Jahrbuch der Internationalen Georg Lukács-Gesellschaft*, Aisthesis Verlag, Bielefeld, 2000, a. IV, p. 21).

⁸³ En torno de la actitud contemplativa Lukács formuló una crítica a Engels: “la incompreensión más profunda de Engels estriba empero en que considera práctica en sentido filosófico-dialéctico el comportamiento de la industria y del experimento. Precisamente el experimento es el modo de comportamiento más puramente contemplativo”. (*Ibíd.*, II, p. 249). Precisamente las críticas a Engels atrajeron sobre Lukács las condenas por parte de la III^o Internacional. Federico Pastore sostiene que la crítica de Lukács se dirigía más bien a un concepto de ciencia y no coincidía con una actitud anticientífica (Cfr. F. Pastore, *Crisi della borghesia, marxismo occidentale e marxismo sovietico nel pensiero filosofico di G. Lukács*, Milano, Marzorati, 1978, p. 87).

⁸⁴ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, II, en *HCC*, p. 221.

sofía se dirigirá a la sola apariencia y no a la raíz, es decir, a los procesos reproductivos de la sociedad. La economía no es considerada como momento originario y supremo de la sociedad y, así, “los problemas ‘últimos’ de la existencia humana se mantenían en una irracionalidad inaccesible al entendimiento humano”⁸⁵ y se escapan, una vez más, el fundamento y la esencia de la sociedad humana. Lukács vislumbra la homogeneidad del sistema filosófico moderno en su aspecto cosificado, del mismo modo que lo está el sistema económico y social. Se trata de una concepción lógica de cuño hegeliano que confiesa explícitamente: “la instancia de que cada momento del sistema sea producible a partir de su principio básico, y exactamente previsible y calculable”.⁸⁶ Que cada momento deba tener la misma estructura que el principio originario es una de las características del sistema hegeliano, derivada de la dialéctica hegeliana.⁸⁷ Este es el *arkhé*, el principio dominante del pensamiento burgués cosificado, pero es también el principio dominante de un sistema de dominio, esto es su calculabilidad, previsibilidad, racionalidad, pero que oculta la verdadera esencia que reside en el momento económico. He aquí por qué la matemática se convierte en la ciencia universal:

no es en modo alguno casual que al principio del moderno desarrollo filosófico aparezca como ideal del conocimiento la matemática universal, como intento de establecer un sistema racional de relaciones que abarque todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con cuya ayuda todo lo que aparece - independientemente de su diferenciación material- pueda convertirse en objeto de un cálculo exacto. [...] Pues, por una parte, el fundamento de ese cálculo universal no puede ser sino la convicción de que solo una realidad captada por la red de tales conceptos es realmente dominable por nosotros.⁸⁸

Todos los aspectos de la realidad debían ser mensurables, cuantificables y puestos en relación entre sí, su mismo ser era número, pero qué cosa fueran en sí no tenía importancia alguna, antes bien, la ciencia se interesaba en cómo poder insertarse en el sistema dominante, que es racionalmente irracional. Existe una oposición entre el carácter dado del

⁸⁵ *Ibíd.*, I, p. 224. Gian Enrico Rusconi reconoce que en el neomarxismo de Lukács lo social domina lo económico (Cfr. G. E. Rusconi, *La teoría crítica della società*, Bologna, Il Mulino, 1970, p. 63), como es usual para los grandes pensadores del siglo XX. Situar lo económico en el trasfondo, en cambio, es considerado como un mérito por Luis Dupré (Cfr. L. Dupré, “Objectivism and the Rise of Cultural Alienation”, in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, cit. p. 81). También José Barata-Moura insiste sobre este predominio de la socialidad en *Historia y conciencia de clase* (Cfr. J. Barata-Moura, “La ontología de *Geschichte und Klassenbewußtsein*”, in *Presencia de Lukács*, cit., p. 43).

⁸⁶ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, II, en *HCC*, p. 230.

⁸⁷ “El principio tiene que ser también comienzo y lo que es *anterior (prius)* para el pensamiento, tiene que ser también *primero en el curso* del pensamiento”. (G. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Libro I, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, tomo I, p. 88). Todo momento reproduce lo que se halla en el principio, esta es la ley de la permanencia del fundamento en el movimiento del pensar.

⁸⁸ *Ibíd.*, II, p. 244. Para los latinos la matemática era *Mathesis*, es decir, también “astrología”, dado que era ciencia del *universum*, de donde ciencia de lo universal, ciencia universal.

contenido y la forma intelectual de su adopción, el verdadero contenido permanece fuera de la forma intelectual matemática que lo asume y lo representa.

Esta oposición puede ser superada en la concepción de que el objeto –cosa en sí– es generada por la representación subjetiva (Kant), o bien, manteniendo la oposición, la cosa es puesta por el sujeto (Fichte). En ambos casos, sin embargo, el hecho es solo dado, medido, porque es producido por el mismo sujeto (Hume). A los hechos en sí se les superpone una actualidad subjetiva, que los tiene en cuenta solo relativamente, es decir, solo en la medida en que ellos pueden ser dados al sujeto o puestos por él o creados por él (Vico).⁸⁹ El resto se descarta, pero el resto es lo esencial del hecho. Piénsese que los hechos pueden ser otros sujetos, seres humanos que son tomados en cuenta solo cuando corresponden a los datos asumidos o probados con anterioridad, o bien a los datos puestos por el Sujeto o el sistema dominante. La consecuencia más relevante de esta situación es expresada por Lukács en

la recusación de toda ‘metafísica’ (en el sentido de ciencia del ser), a la finalidad de concebir los fenómenos de las diversas regiones parciales exactamente especializadas por medio de los sistemas calculísticos abstractos adecuados a ellos, sin emprender siquiera el intento -sino recusándolo por ‘acientífico’- de dominar partiendo de ahí el todo de lo cognoscible.⁹⁰

Lukács en este pasaje plantea la exigencia de una nueva metafísica, una ciencia del ser concreto, de la única forma de ser cognoscible por el hombre, esto es, ello mismo, el ser social. Esta exigencia encontrará su respuesta en la *Ontología del ser social*, pero su ontología no será una ciencia burguesa, sino una ciencia materialista y dialéctica.

En *Historia y conciencia de clase*, la nueva metafísica permanece como una exigencia planteada, pero no realizada. La tarea, en 1923, coincide antes con una crítica radical de la filosofía burguesa,⁹¹ incapaz de captar el fenómeno de la cosificación y la con-

⁸⁹ Andrew Feenberg ha llamado la atención sobre la referencia lukácsiana a Fichte y a Vico, cfr. A. Feenberg, “Reification and its Critics”, in *Lukács Reconsidered*, cit., pp. 178 y ss.

⁹⁰ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado», II, en *HCC*, p. 233.

⁹¹ Filosofía burguesa es una definición sociológica de la filosofía de la clase burguesa, a la cual por otra parte no se contraponen una filosofía proletaria, dado que no hay filósofos que provengan del proletariado, o proletarios que convertidos en filósofos hayan permanecido socialmente proletarios, hayan militado entre las filas del movimiento proletario, pero no han tenido ya una condición económico-social proletaria. De todos modos sabemos, al menos de un caso, de una pésima recepción de *Historia y conciencia de clase* entre los pensadores de extracción social burguesa. Se trata de Karl Jaspers, amigo de juventud de Lukács, que recibiendo una copia del libro, leyó solo las primeras cien páginas, abandonando la lectura, y anotando que el libro era “increíble”, lleno de “simplificaciones fanáticas”, de “dogmatismo y escolasticismo”. Jaspers anotó que los comunistas se consideraron “ellos mismos y sus propias acciones como un aspecto de la totalidad” y concluyó: “De este modo todo puede ser justificado” (Cfr. A. Kadaray, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Cambridge, Basil, 1991, p. 272. El autor no consigna la fuente de tales informaciones). Se trata de reacciones escandalizadas del tratamiento que Lukács reserva a la filosofía burguesa en el párrafo “Las antinomias del pensamiento burgués”, por parte de quien se encuentra frente a un nuevo modo de pensar que intuye que es extraño, si no hostil, al propio.

secuente alienación espiritual del individuo moderno. Lukács conduce esta crítica a partir de las posiciones de Hegel, es decir, de quien él creía que era el punto más alto de la filosofía clásica alemana, más precisamente de la concepción hegeliana del sujeto-objeto.⁹² El objetivo de Lukács es “mostrar el sujeto de la ‘acción’ y, partiendo de la identidad con su objeto, de concebir todas las formas duales sujeto-objeto como formas derivadas de ella, como producto de ella”.⁹³ En el fondo se trata de indagar si “la unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, que intentó probar y mostrar la ‘acción’, tiene efectivamente su lugar de cumplimiento y su sustrato en la unidad de la génesis de las determinaciones intelectuales con la historia del devenir de la realidad”.⁹⁴ Se halla aquí contenida una implícita ontología de la praxis, en cuanto se busca identificar el sujeto del “acto” en inescindible relación con el objeto, es decir, en una acción de objetivación, además de poner en relación la génesis, el principio, con el devenir, es decir con la historia que nace a partir de una génesis. En *Historia y conciencia de clase*, objetivación y alienación son todavía consideradas como un único fenómeno, un modo en el que lo subjetivo manifiesta su interioridad en la exterioridad.⁹⁵

En realidad, tanto *Tat* como *Handlung* significan “acción”; *Tat* puede ser también traducido con “acto”, *Handlung* jamás, porque el sufijo *-ung* indica precisamente que se trata de una acción. Pero es una acción *sui generis*, dado que *Hand* en alemán significa “mano”, por lo cual literalmente significa una “acción realizada con la mano”.⁹⁶ Acto puede ser también un gesto, pero cuando interviene la mano se realiza una obra, un trabajo y es

⁹² S. Marck ha captado esta herencia hegeliana de la concepción lukácsiana del Sujeto-Objeto idéntico y de la conciencia de clase, cuando afirma: «La realidad es Sujeto-Objeto como Historia, la conciencia es Sujeto-Objeto como conciencia de clase. Historia y conciencia de clase se sustituyen así en lugar de realidad y espíritu, de efectualidad y espíritu en Hegel» (S. Marck, “Der Dialektische Soziologie des Marxismus”, in S. M., *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, vol. I, Tübingen, 1929; ahora en *A történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. III, p. 158. Helmut Reinecke sostiene que la herencia hegeliana de Lukács no consiste más que en una reducción: Hegel es “sociologizado” (Cfr. H. Reinecke, “Metaphysische Abentuer. Kleine Eloge auf die dialektische Weisheit”, in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, G. Flego e W. Schmied-Kowarzik hg., Bochum, Germinal, 1986, p. 223). Existe luego quien cree que Lukács consideró la alienación como una *condition humaine*, cfr. Domenico Taranto y Carmine Finamore, “Rileggendo Storia e coscienza di classe”, en *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 667-676.

⁹³ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, II, en *HCC*, p. 237.

⁹⁴ *Ibíd.*, II, p. 267.

⁹⁵ Wolfgang Leo Maar ha criticado agudamente esta identificación entre alienación y objetivación retrayéndola a la relación entre “concepto formal de objeto” y “forma de objeto”, cfr. W. L. Maar, “A reificação como realidade sociale. Praxis, trabalho e crítica imanente em HCC”, in *Lukács um Galileu no século XX*, cit., p. 45.

⁹⁶ La mano actúa siempre en una dirección precisa, siempre hacia adelante, y en efecto en el antiguo indoeuropeo la raíz *añj* indica una “acción cumplida hacia adelante”. Esta raíz se halla presente en la palabra alemana *Hand*, “mano”, pero también en la palabra italiana “acción”. Mientras que de la raíz indoeuropea *dhā* (que indica la acción del “poner”, “establecer”, “fundar”, “instituir”, “ordenar”, pero también “encender un fuego”) proviene el término latino *factus*, de donde el español “hecho”.

así como *handeln*, el verbo que tiene la misma raíz que *Handlung*, significa “actuar”, pero también “operar”. Creo que Lukács se está refiriendo a una acción práctica, casi laboral; estaba refiriéndose a la superación de la incognoscibilidad de la cosa en sí kantiana, a la contemplación del mundo, en la acción, en el trabajo, como sugiere Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en el “reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma”.

La otra actitud moral burguesa coincide con la calculabilidad de las consecuencias de las acciones. Es la actitud de la filosofía inglesa, la más cercana al sistema capitalista, en tanto nacida junto con la economía política. Esta actitud exige un sistema de medida de las consecuencias de las acciones, lo cual no puede existir en la ética, y a fin de cuentas es el sujeto el que decide, sobre la base de su gusto personal –como si se tratara de estética y no de ética- si una acción conviene o no, si se corresponde con los propios fines o no. La ética ha retrocedido así a moral, es decir, a ciencia del comportamiento individual y no ya colectivo. El individuo particular no logra comprender el hecho, porque este no depende ya de su acción singular, sino de la de aquella clase a la que pertenece. La división del trabajo, la especialización de las ciencias, la parcialización de la actividad económica hacen que se pierda el sentido de la totalidad. La cosificación priva al sujeto individual de la percepción de su propia esencia humana y lo hacen sentirse una cosa, un instrumento productivo.

La relación inescindible sujeto-objeto, además de plantear el problema de la posición o construcción del objeto, pone al sujeto en la condición de superar el momento de la legalidad ética. El sujeto responde a reglas de la praxis ética y no a abstracciones éticas:

por una parte, esa estructura de la conciencia no puede encontrarse real y concretamente más que en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) éticamente activo respecto de sí mismo; por otra parte, la dualidad infranqueable entre la forma autoproducida, pero estrictamente interna [...], y la realidad ajena al entendimiento y al sentido, lo dado, la empiria, está presente para la conciencia ética del individuo activo de un modo aún más violento que para el sujeto contemplativo del conocimiento.⁹⁷

Todo el armamento de la ética kantiana se halla, de este modo, superado, porque no se obedece a imperativos categóricos por su formalismo, sino por su contenido. No actuar sobre los otros en formas en que el sujeto no querría que se actuara sobre él mismo es un contenido ético, no es un formalismo. Los otros seres humanos se pueden usar como medios, con el límite de hacerlos partícipes de la acción ética, la que debe tener como fin otros se-

⁹⁷ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado», II, en *HCC*, p. 238. Victor Zitta sostiene que la crítica lukácsiana de la cosificación tiene un elemento autobiográfico que la destruye (Cfr. V. Zitta, *Georg Lukacs' Marxism Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, The Hague, Nijhoff, 1964, p. 180). Zitta dice media verdad, es decir que es verdadero el elemento autobiográfico, pero como estímulo a la reflexión sobre el problema de la cosificación, pero sostenido por un poderoso análisis del fenómeno.

res humanos. Nace el problema del actuar responsable en relación con los otros y responsabilidad en latín es *communio sponsio*, es decir, “peso común”: la acción ética debe ser compartida y debe tener como fin la liberación del hombre del peso de las situaciones y condiciones negativas. Esta actitud moral y ética representa el encuentro del sujeto con el objeto y con los otros sujetos, es decir, la superación del formalismo y la adhesión a un contenido objetivo. La objetividad del actuar y la comunidad de la acción se convierten en los fundamentos de la acción ética. Se funda así la categoría del “para nosotros”, que Lukács dice haber retomado de Hegel, quien por cierto la usa literalmente de un modo bastante raro, mientras que Lukács entiende por “para nosotros” el espíritu hegeliano de los pueblos que hacen la historia. Lukács concibe el “para nosotros” como “un sistema completo, concreto, significativo, ‘producido’ por nosotros y que en nosotros llega a autoconciencia”.⁹⁸

El problema del “para nosotros” plantea el problema del principio de este mundo racional, en tanto cuantificable y calculable. Es el mismo problema que el joven Lukács se planteaba en clave estética y que en *Historia y conciencia de clase* retoma precisamente de la estética, más precisamente de Schiller, pero esta vez para superar el campo estético y plantear la cuestión de la fragmentación y laceración del ser social. La filosofía clásica alemana no llegó a nada más que a la recreación en el pensamiento de un hombre auténtico, mientras que Lukács quisiera ahora superar los límites de esta filosofía y pasar a una concepción de la autocreación concreta del hombre mediante su propia praxis.⁹⁹

La conciencia

A partir del título del libro, *Historia y conciencia de clase*, se comprende que a la conciencia le toca un papel central en el proceso histórico:

Solo si el paso a conciencia significa el *paso decisivo* que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo [...]; solo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente ese paso; solo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; solo si para esa clase su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad; y solo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo *inmediata y adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad: solo enton-

⁹⁸ *Ibíd.*, II, p. 257. Furio Cerutti se detuvo sobre la herencia hegeliana de la filosofía de la historia de Lukács (cfr. F. Cerutti, “Il nodo Lukács”, in F. C., *Marxismo e politica*, Napoli, Guida, 1981, pp. 75 e segg.).

⁹⁹ Sobre la superación de la filosofía clásica alemana por parte de Lukács, cfr. Feenberg Andrew, “A metateoria da filosofia: a formulação de Lukács”, tr. por. V. Bartoletti Sartor, *Verinotio. Revista on line*, n° 16, a. VIII, outubro del 2012. Una crítica desde posiciones neo-tomísticas a la concepción de la autocreación del hombre se halla en L. Clavell e J. L. Stambiézn de Alva, *György Lukács. Storia e coscienza di classe e Estetica*, tr. it. V. Ciuffoli Galletti, L’Aquila, Japadre, 1976, pp. 62 e segg.

ces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría.¹⁰⁰

A decir verdad, el razonamiento lukácsiano, que he sintetizado muy rápidamente, debe ser desarrollado con amplitud para ser comprensible en todas sus articulaciones. Ante todo, la voluntad no depende del arbitrio humano, sino que nace de un reconocimiento de la propia condición de ser en la sociedad y en la historia. El proletario no puede no querer su propia emancipación, porque dado que es la fuerza reproductiva del capital, esta condición de ser suya debe ser reconocida como tal y la teoría cumple precisamente esta función. Además, la teoría es la anticipación del movimiento revolucionario, porque se halla en condiciones de prever todos los pasos a cumplir durante la acción revolucionaria. Para Lukács este aspecto de la teoría es ilustrativo acerca de la relación entre teoría y método dialéctico, porque la anticipación del futuro es precisamente la esencia teórica de la dialéctica, que es el método de interpretación de la realidad social. La condición de ser, la imposibilidad de gozar de una vida plena de sentido humano, induce al proletariado a la lucha contra esta condición suya de exclusión y de explotación y, por lo tanto, la teoría se transforma en una fuerza de subversión social, una auténtica revolución alrededor del eje de la existencia del proletariado.

Un primer punto problemático de la reflexión de Lukács es el reconocimiento por parte del proletariado de su propia condición de ser la fuerza reproductiva del proletariado. No se trata de un reconocimiento por parte de otro, como es el caso de la *Fenomenología* hegeliana, sino que es un autorreconocimiento. En el momento histórico en que Lukács escribe “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, es decir, marzo de 1919, la República de los Consejos es incipiente; probablemente el ensayo fue escrito antes y durante la fase inicial de la revolución, seguramente después de la adhesión de Lukács al Partido Comunista Húngaro (diciembre de 1918) y, por lo tanto, después de la Revolución de Octubre. El proletariado daba claras señales de una toma de conciencia, y por lo tanto de un autorreconocimiento de su propia condición de ser que fuera la preparación de un levantamiento revolucionario. En el curso de la historia no son frecuentes estos momentos de autorreconocimiento,¹⁰¹ a menudo el proletariado ha colaborado con la burguesía, sintiéndose parte integrante del sistema de producción capitalista, precisamente porque sabía que era una

¹⁰⁰ G. Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo??”, en *HCC*, p. 91.

¹⁰¹ En su obra *Historia del desarrollo del drama moderno* del período pre-marxista, Lukács había afirmado: «Solo lottando, la classe borghese doveva conquistarsi il proprio riconoscimento e la patente di validità, niente per lei era ovvio e scontato, né poteva esserlo» (G. L., *Il dramma moderno*, tr. it. L. Coeta, Milano, Sugarco, 1967, p. 97). Lukács está extendiendo al proletariado la misma modalidad de revolución burguesa, primero el autorreconocimiento y la toma de conciencia, luego la revolución.

fuerza productiva, solo que subordinada al capital. Hoy esta condición de ser no solo es aceptada, sino incluso fomentada, porque es mejor ser explotados que desempleados. Pero ya pocos años después del más intenso período revolucionario en toda Europa central, el fordismo que iba haciendo pie transformaba la conciencia del proletariado en un elemento de integración en el sistema y Lukács no dejará de advertir este fenómeno. Pero en los Estados Unidos, donde el capitalismo se convierte en un sistema de civilización, el proletariado es uno de los elementos de mayor integración y sostén del sistema de producción capitalista, precisamente gracias a la fuerza hegemónica del fordismo.

En marzo de 1920, es decir, después de la derrota de la República de los Consejos, la posición de Lukács sobre el problema de la conciencia cambió ligeramente. Ahora el antagonista del proletariado es el capitalismo de tipo fordista; de hecho el fordismo, nacido en los Estados Unidos, estaba invadiendo Europa y con él se afirmaba una nueva forma de civilización burguesa, fundada sobre el consumismo. Lukács comienza a admitir que la conciencia del individuo proletario puede no desarrollarse en paralelo a la de la clase a la que pertenece, dado que está influida por la conciencia de clase burguesa, que es una conciencia individualista. La burguesía es la primera clase que venció en una auténtica lucha de clases, de un modo que no aconteció para los esclavos o para los siervos de la gleba; pero su hegemonía ideológica tiende a ocultar la lucha de clases contra el proletariado. Ante la clase proletaria la burguesía opone el individuo burgués y sus valores de ascenso social y económico, pero luego en realidad no permite –más que en casos raros que confirman la regla– a los proletarios individuales salir de la condición de explotación y exclusión para afirmar su propia individualidad. Esta situación contradictoria es, a su vez, una consecuencia de la estructura contradictoria de la misma sociedad capitalista, la primera sociedad de la historia humana en fundar su propio dominio de clase sobre la contradicción entre los ideales y los valores propuestos y la realidad de los hechos impuesta. La conciencia de clase burguesa es la conciencia de parte del individuo de la situación de la clase misma.

El burgués comparte las reglas de clase, los valores de clase, la mentalidad de clase con los otros burgueses, por los cuales da vida al decoro y a la tradición burgueses. Hemos visto ya que el joven Lukács no se reconoce, *naturalmente*, en estos valores y en esta tradición, pero el joven Lukács es un ejemplo de un sujeto que ha llevado coherentemente hasta las más radicales conclusiones lo que es característico de la conciencia de clase burguesa, esto es, que su falsa conciencia pasa a ser la falsedad de la conciencia, la hipocresía como valor moral difuso y aceptado universalmente. La hipocresía como es-

estructura fundamental del pensamiento burgués se revela en el hecho de que ideológicamente la burguesía se reconoce en la libertad y en la igualdad, esta última llevada hacia una fraternidad más o menos universal, pero luego la legalidad natural de su estructura económica implica la desigualdad y la no fraternidad en la distribución de los medios de producción. Los valores morales permanecen en el nivel psicológico subjetivo, mientras que objetivamente el burgués capitalista *debe* comportarse de manera no solidaria. Él debe tener dos conciencias, pero en realidad no tiene conciencia alguna. La falsa conciencia del individuo en la sociedad capitalista puede depender de la esfera del modo de producción capitalista al que él pertenece, y así tendremos una conciencia dependiente del consumo, una de la circulación del capital, otra de la administración pública o privada del capital y así sucesivamente. Lukács deriva de aquí una conclusión acerca del papel de la conciencia en la historia:

por lo que hace a los tiempos pre-capitalistas y al comportamiento, en el capitalismo ya, de numerosas capas cuyos fundamentos existenciales económicos son de naturaleza pre-capitalistas, resulta de lo visto que su conciencia de clase no es capaz, por su esencia, ni de conseguir una forma plenamente clara ni de influir conscientemente en los acontecimientos históricos¹⁰²

Pero a continuación agrega que “cuanto más ‘puramente’ se elabore el carácter cognoscitivo del pensamiento, cuanto más ‘crítico’ se haga el pensamiento, tanto mayor e insuperable parecerá el abismo entre la forma ‘subjetiva’ del pensamiento y la objetividad del objeto ‘existente’”.¹⁰³ La ciencia burguesa, sobre todo con Kant, llega a la completa distinción del sujeto y del objeto, cuyo objeto, si es el proletariado, puede obtener una perspectiva, la del objeto existente, a partir del cual juzgar y criticar la entera totalidad social.

En efecto, el capitalismo tiende a absorber bajo el propio dominio la totalidad de la sociedad civil, nada puede escapársele porque todo debe ser transformado en mercancía, pero la burguesía no puede comprender plenamente la totalidad de la sociedad civil que domina, dado que no se halla ligada al proceso de producción de la mercancía, se ha relegado a sí misma a una posición de contemplación¹⁰⁴ del proceso de producción, para

¹⁰² G. Lukács, “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 154.

¹⁰³ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 334.

¹⁰⁴ A propósito de la contemplación burguesa es importante leer lo que escribe el viejo Lukács a propósito de su posición teorico-política juvenil expresada en *Historia y conciencia de clase*: “Mi polémica se dirigía contra la exageración y la sobrestimación de la contemplación [...] Lo que pasa es que no me di cuenta de que sin una base en la práctica real, en el trabajo como protoforma y modelo de la práctica, la exageración del concepto de práctica tiene por fuerza que mular en lo que en realidad es de nuevo una contemplación idealista”. (G. Lukács, “Prólogo a la presente edición (1967)”, en *HCC*, p. 55). De manera que el mismo Lukács se encuentra ocupando una posición contemplativa, al menos según el propio juicio personal a distancia de más de cuarenta años. Miklós Mesterházi analiza el concepto de contemplación en M. Mesterházi, *A messianismus történetfilosófusa*, Budapest, MTA Filozófiai Intezet Lukács Archivum, 1987, pp. 148 e segg.

dominarlo mejor. El dominio del capital sobre la sociedad civil, sin embargo, no tiene lugar a través de instituciones o entidades colectivas, sino mediante capitalistas individuales, que anteponen su propio interés al de la sociedad civil. Y esta situación sigue siendo válida aun en el caso de administradores delegados, que defienden como individuos los intereses de la empresa colectiva, detrás de la cual se esconden los intereses de los accionistas individuales. El individualismo desenfrenado es la ideología de la sociedad burguesa, pero funciona también por encima de los capitalistas individuales y en contra de sus propios intereses particulares. Se trata de una suerte de *astucia de la razón capitalista* que se impone al movimiento de la totalidad social y a través de la totalidad entra en la existencia de los individuos particulares. La gran ideología burguesa, por ejemplo la hegeliana, ve en los individuos “cósmico-históricos”, los protagonistas de la historia, la fuente originaria de los impulsos que ponen en movimiento el “espíritu de los pueblos”, auténtico actor de la Historia. Hegel había captado correctamente este proceso de desarrollo histórico, en el que los capitalistas privados son los individuos cósmico-históricos y el desarrollo del capital va más allá de la acción histórica de estos individuos, realizándose como una suerte de astucia de la razón capitalista. Hegel, no obstante, no tenía una perspectiva económica y así se le escapó el verdadero fundamento de su reflexión, que en cambio no le pasa desapercibido al marxista Lukács. Además, Lukács tiene más en cuenta la condición de los obreros, de los individuos explotados con el fin de realizar el objetivo superior de la producción de la mercancía y de la realización del plusvalor con su plustrabajo. Es una anticipación de la “tragedia de lo ético”, que aparecerá más tarde en *El joven Hegel*.

En el sistema capitalista, los individuos son puestos en una condición de aislamiento; incluso en el proceso de producción, el obrero se enfrenta con el objeto que está trabajando solo y además participa en la producción solo parcialmente, no ve el objeto en su totalidad, ni el entero proceso de producción en su complejidad. El capitalista, en cambio, ve el objeto como mercancía, incluso antes del proceso de producción, cuando dispara el proceso de producción. El capitalista, por otra parte, ve al obrero mismo como objeto, como simple y puro instrumento productivo en unidad con el propio capital, que para él es la fuerza productiva del proceso capitalista. Solo en el sistema fordista el obrero puede ver el objeto sobre el cual está trabajando como mercancía, pero como mercancía a adquirir, gracias al salario que se le paga por su trabajo cosificado.

Lukács puede, así, sostener que “el antagonismo del orden de producción capitalista se refleja en esas concepciones contrapuestas y recíprocamente excluyentes de un mismo objeto. En la consideración ‘sociológico’-legalista, formal-racionalista, de la historia

se expresa precisamente el abandono del hombre de la sociedad burguesa a las fuerzas de producción”.¹⁰⁵ Los individuos particulares se encuentran integrados en una sociedad y en sus instituciones de manera extrínseca, dado que sustancialmente estas instituciones permanecen extrañas a los sujetos, la entera sociedad es dominada por fuerzas extrañas a los sujetos. “No se suprime por ello, en modo alguno, su legalidad y su objetividad independientes de la voluntad humana y, en particular, del pensamiento del individuo”.¹⁰⁶ No existe, así, ninguna participación autónoma del sujeto individual en el movimiento social, sino una dependencia del particular respecto del movimiento de la totalidad social. La hegemonía de la sociedad burguesa sobre la totalidad social es completa, tanto que se entiende como “natural” la legalidad burguesa, mientras que, en realidad, es solo un momento histórico de la evolución humana, aun cuando sea un factor preponderante y superior.

Los seres humanos, en el interior de la sociedad burguesa, no interactúan ya como seres humanos, sino como máscaras de su condición de clase, obreros con obreros, capitalistas con capitalistas, obreros con capitalistas, y así. Puede llegarse a la paradójica situación en que se verifica la disolución de un estrato social, pero sus miembros se sienten todavía ligados al estrato desaparecido, puesto que no se sienten pertenecer a otro estrato social. La máscara que se han impuesto es más fuerte que la situación concreta, es más, impide la comprensión de la mutación de la situación social. Piénsese en la disolución del Imperio de los Habsburgo y en la pérdida de sentido que afectó a la burocracia de ese imperio –a la que pertenecía la familia de Lukács–, que se encontró de pronto sin su sustrato de referencia, el imperio y su representante, es decir, el emperador. Lukács puede observar correctamente:

la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia a menudo realmente decisiva para la conciencia de esos estamentos en descomposición. [...] Pues la relación al todo consumada por la “conciencia estamental” [*Standesbewusstsein*] se orienta a una totalidad que no es la unidad económica real, viva, sino la caduca fijación de la sociedad que constituyó en su tiempo los privilegios estamentales.¹⁰⁷

El capitalismo desestructura continuamente los estratos sociales y en la lucha de clases hace emerger el carácter clasista de la sociedad burguesa y trata de extender sus propios valores éticos al proletariado, a pesar de su condición de excluido o de marginalizado con relación a la estructura social burguesa, la cual cuenta con una estructura social particu-

¹⁰⁵ G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 147.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 158.

larmente clausurada y reductiva de los roles del individuo¹⁰⁸. La lucha de clases se convierte también en una lucha por la toma de conciencia, de una conciencia verdadera. La conciencia de clase es así una verdadera potencia ontológica de la vida cotidiana de los seres humanos, más allá de su verdad o falsedad; tiene la función práctica de resolver los problemas particulares en el marco de la dinámica universal de la lucha de clases.

El método dialéctico permite descubrir la “falsedad” de estas máscaras y de ir más allá de tal “falsedad” para descubrir, a su vez, la función de estas máscaras dentro del movimiento de la historia humana. Así, si la ciencia burguesa cree haber llegado al máximo de concreción objetiva en la afirmación de la conciencia de clase, el proletariado transforma precisamente esta conciencia de clase en instrumento de revolución, de subversión, de la estructura social burguesa. “La historia ideológica de la burguesía no es sino una lucha puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad por ella producida, contra la conciencia real de su posición de clase”.¹⁰⁹ La burguesía organiza la entera sociedad según los propios intereses de clase, pero en contra de sus propios valores éticos universales. La universalidad de estos valores se halla en contradicción con el hecho de que la burguesía es una minoría social y tiende a permanecer como tal, precisamente en la defensa de esos intereses de clase, que no revela jamás pero de los que es consciente. La burguesía tiende también a no hacer nacer una conciencia de clase en el proletariado, para no transformarlo en un adversario consciente.

Esta constatación nos da la medida de la situación tragico-dialéctica” también del individuo burgués, que por un lado desarrolla sistemas de ocultamiento de su propio dominio, pero al que al mismo tiempo le pasa desapercibido el sentido trágico de su propio destino, que consiste en el hecho de que la burguesía ha desarrollado un sistema de valores que se halla en contraste dialéctico con el fundamento económico capitalista. Cuanto más se libera la acción del capitalista, tanto más se halla negada la libertad de los otros, los proletarios, y la solidaridad, fraternidad e igualdad con los otros. Así la burguesía, no bien ha derrotado a su dominador, la aristocracia, ha producido ya su víctima, el proletariado. Lukács es lapidario al definir la lógica que subyace a este desarrollo histórico: “esta contradicción no es formal, sino dialéctica”.¹¹⁰ Entre intereses de clase y conciencia de clase subsiste un contraste incurable, solo ocultado por la hipocresía del capitalista indivi-

¹⁰⁸ Eric Hobsbawm ha llamado la atención sobre este aspecto de la sociedad burguesa, relevado por Lukács (Cfr. E. Hobsbawm, “La coscienza di classe nella storia”, en *Letteratura, Storia, Coscienza di classe*, cit., p. 40).

¹⁰⁹ G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 169.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

dual, quien, sin embargo, capta el contraste entre “ley natural” de la sociedad capitalista y valores éticos burgueses. Se trata del mismo contraste que el joven Lukács, antes de la adhesión al movimiento comunista, había captado toda la tragicidad de la situación, pero no había sido capaz de ponerse en la situación de exterioridad con relación a la totalidad social burguesa, el único punto de perspectiva que le permitió, luego de 1918, captar ese aspecto trágico-dialéctico del que habla en *Historia y conciencia de clase*, fue la adhesión al movimiento comunista. La adhesión nace de la conciencia de que el destino trágico de la burguesía es ineluctable, puesto que se halla determinado por las leyes económicas del modo de producción capitalista que impone la superación continua de las relaciones de producción y la constante explotación del proletario, hasta volver difícil la reproducción de la vida de los explotados. La conciencia de clase burguesa está limitada entre un conocimiento superficial de los procesos económicos y su efectiva realidad. La ideología no corresponde ya a la realidad y Lukács devela el trágico contraste que en edad juvenil advertía solo de manera emotiva:

La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la insuperable contraposición entre el individuo (capitalista), el individuo cortado según el esquema del capitalista individual, y el proceso dominado por ‘leyes naturales’ necesarias, esto es, por principio imposibles de dominar por la conciencia; con ello pone la teoría y la práctica en una contraposición insalvable. Pero de un modo que no permite ninguna dualidad estática, sino que constantemente aspira a la unificación de los principios separados, reproduciendo constantemente una confusa y violenta oscilación entre la unificación ‘falsa’ y su catastrófico desgarramiento.¹¹¹

Lukács está describiendo la situación del burgués particular, consciente de su posición de clase y de la total ausencia de un futuro posible para sí mismo, en tanto burgués, porque el único futuro posible es el enfrentamiento feroz con el proletariado, de la lucha de clases sin cuartel. Será una lucha por la civilización o por la barbarie, por la vida o por la muerte.

Sin embargo, en una situación pacificada, luego de la derrota de la acción revolucionaria, la conciencia de clase proletaria, se halla por lo menos deprimida. El fordismo está iniciando su acción de integración del proletario en el sistema consumista; la conciencia del individuo se halla profundamente modificada. En acto, es decir en el momento en que el proletario actúa, luego de la derrota de la revolución, su conciencia de clase se frustrará o tratará de integrarse al sistema, pero esta conciencia no corresponde a su efectiva condición de explotado, y se le debe atribuir otra conciencia de clase, más revolucionaria y emancipatoria. De este modo puede reconstruirse el proceso de reflexión política de Lukács en 1920.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 166-167.

En efecto, Lukács sostiene la existencia de una conciencia de clase *atribuida* y explica en qué consiste: “la conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción”.¹¹² “Atribuida” traduce *zugerechnet*, que viene del verbo *rechnen* (“calcular”, “contar”, “esperarse”, “prever”), de donde “prevista”, que más que con “derecho” tiene que ver con el “cálculo”, por lo cual más que “conciencia atribuida” es más correcto considerarla como “conciencia calculada” o “prevista” o “previsible”. Sería la conciencia que todo proletario debería tener al considerar su propia condición de ser, su propia situación de clase, si estuviera en condiciones de hacerlo, más allá de la actualidad en la cual se encuentra viviendo, es decir, luego de la derrota de la revolución y con una incipiente hegemonía fordista. He aquí por qué Lukács considera esta conciencia de clase como la utilización de la “categoría de la posibilidad objetiva” y agrega: “la conciencia de clase es –considerada abstracta y formalmente– al mismo tiempo una inconciencia, clásicamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social”.¹¹³ El proletario se halla en condición de inconciencia, pero aun así es siempre proletario, y como tal perteneciente, por su condición de ser, a una clase históricamente determinada, y esta pertenencia es la consecuencia de un sistema de dominio, que lo excluye y lo explota, como una simple cosa. Esta cosa, que es el proletario, no sabe ser tal, no se autoconoce, y finalmente la “cosa en sí” kantiana se halla completamente realizada, incluso más allá de lo que el mismo Kant podía prever, porque la esfera de la moralidad, donde la cosa en sí kantiana, en este caso el ser humano, llegaba al conocimiento de sí, en el sistema capitalista se halla privada también de esta forma moral de autoconocimiento. Los valores en los que el proletario

¹¹² G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 149. En el “Prólogo a la presente edición (1967)” Lukács reconoce que “me propuse aislar la verdadera y auténtica conciencia de clase del proletariado respecto de toda ‘investigación de opinión’ (manera de decir que entonces, desde luego, no estaba en uso) de tipo empirista, dándole una objetividad prácticamente indiscutible. Pero con eso no pude llegar más que a la formulación de la conciencia de clase ‘atribuida’. [...] La mutación de la conciencia ‘atribuida’ en práctica revolucionaria resulta en *Historia y conciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro”. (p. 55). Sobre la conciencia de clase “atribuida” se detuvo el análisis de Adam Schaff, mostrando incluso alguna crítica al hecho de que los pensadores marxistas de los años veinte atribuyeron la identificación de la conciencia de clase con la ideología marxista (cfr. A. Schaff, “Coscienza di una classe e coscienza di classe”, in *Lukács*, a cura di G. Oldrini, Milano, Isedi, 1979, p. 110; cfr. también Marzio Vacatello, *Lukács. Da “Storia e coscienza di classe” al giudizio nella cultura borghese*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 157). Sobre la relevancia de la concepción lukácsiana de “conciencia de clase”, cfr. Morris Watnick, “Relativism and Class Consciousness: Georg Lukács”, in *Lukács-recepció Nyugat-Európában (1956-1963)*, sz. F. Tallar, Budapest, Lukács Archivum, 1983, pp. 230-261.

¹¹³ G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 150. El subrayado es mío. Sobre el concepto de posibilidad objetiva y su herencia weberiana en Lukács, cfr. el bello ensayo de Iring Fetscher, “Zum Begriff der ‘Objektiven Möglichkeit’ bei Max Weber und Georg Lukács”, en *Revue Internationale de Philosophie*, n° 106, a. XXVII, fasc. 4, 1973, pp. 501-526; cfr. también Claudio Badano, *L’apriori della storia e la possibilità. Il Novecento e la concezione modale della storia. Weber, Lukács, Hartmann, Bloch, Benjamin*, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 45-68.

debe creer provienen de su exterioridad, del sistema fordista de las mercancías, mientras que la verdad sobre sí mismo permanece inadvertida para él. Lukács escribe este ensayo sobre la conciencia de clase, donde emerge un inconsciente proletario, en la misma Viena en la que Freud, en los mismos meses, continúa desarrollando su reflexión psicoanalítica.

La conciencia del proletario se halla escindida en dos elementos, el subjetivo y el objetivo: “Por otra parte, esa misma conciencia y en el mismo respecto se presenta como algo que *subjetivamente* yerra las metas que se ha puesto a sí misma, mientras promueve y alcanza finalidades para ella desconocidas, no queridas, objetivas, de la evolución social”.¹¹⁴ Subjetivamente, el proletario, en 1920, ha fracasado en su tentativa revolucionaria emancipatoria, como consecuencia de lo cual se encuentra objetivamente en la condición de realizar objetivos extraños a él, por él no queridos o conocidos. La lucha de clases emancipadora no terminó y en la lucha el proletario podrá realizar su conciencia “atribuida”. Procurando usar el lenguaje de Freud,¹¹⁵ puede decirse que el *yo* del proletario se encuentra realizando fines de un *superyó* extraño a él, pero que logra influir y determinar su *ello*. El *yo* del proletario se halla aplastado entre los valores de la sociedad capitalista y sus pulsiones inconscientes de gozar de una vida hecha de consumos fáciles; fáciles de consumir, pero difícil es adquirir los medios para obtener los bienes a consumir. Lukács está conduciendo un análisis sociológico, político y económico dentro de la conciencia del proletariado y de los proletarios en cuanto miembros del proletariado, pero es también un análisis psicológico dentro de la conciencia del proletario individual en cuanto ser humano que vive en un determinado momento histórico. Este análisis se halla conducido sin embargo con los instrumentos del marxismo y, así, supera científicamente estos aspectos psicológicos individuales para llegar a la relación del individuo con la clase a la que pertenece.

Esta oposición entre subjetivo y objetivo da lugar al contraste entre una “falsa conciencia”, que sería la conciencia psicológica del individuo, y una “conciencia verdadera,”¹¹⁶ que es la del individuo, es decir, del particular que se ha elevado por encima de su propia condición de aislamiento solipsista y se ha sentido parte de una comunidad más amplia, la

¹¹⁴ G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 149.

¹¹⁵ Tito Perlini sostiene que Lukács no utilizó el psicoanálisis en su crítica a la sociedad burguesa (cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Bari, Dedalo, 1968, p. 35). Creo, en cambio, que Lukács tradujo el psicoanálisis, que conocía bien, en su lenguaje y en su método. El conocimiento lukácsiano del psicoanálisis se refrenda en la reseña de di Lukács a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* de Freud, publicada en “Rote Fahne” il 21 maggio 1922 (Cfr. G. Lukács, *Litterature philosophie marxisme. 1922-1923*, tr. fr. J.-M- Brohm et A. Streiff, Paris, PUF, 1978, pp. 174), es decir, un año antes de la publicación de *Historia y conciencia de clase*.

¹¹⁶ Cfr. G. Lukács “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 152.

clase, que es también un sujeto colectivo, es decir, la conciencia de clase “atribuida”. Las dos conciencias pueden coexistir en el mismo individuo, si este comprendiera correctamente la esencia de la sociedad capitalista, sus reglas y sus estructuras, pero lo cierto es que no se halla en condiciones de captar el proceso de desarrollo de esta sociedad.

La relación entre el individuo y la sociedad histórica en la que vive, para Lukács es una relación que va más allá del momento histórico: “la referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas apunta más allá de la mera descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva”.¹¹⁷ Las *Bestimmungen* (determinaciones) en cuanto determinaciones remiten más allá de lo existente, porque determinan una condición de ser –ser proletario–, que impulsa más allá de la sociedad capitalista. Esta es la categoría de la posibilidad objetiva: “la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva”.¹¹⁸ Vale la pena detenerse sobre esta categoría para comprender a fondo la estructura del pensamiento del Lukács marxista. Creo que en este caso Lukács retoma solo en parte esta categoría de Hegel, y más bien remite a una más amplia tradición filosófica. Platón en el *Sofista* había tratado la cuestión de la posibilidad objetiva,¹¹⁹ de la posibilidad de las cosas. Aristóteles siguió el camino del maestro, definiendo lo posible como “lo que puede ser verdadero”.¹²⁰ Leibniz es el primero en sostener una posibilidad dialéctica y de un posible a priori.¹²¹ Más aún con el principio de razón suficiente Leibniz explicaba la posibilidad de una cosa o de una acción, expresando un juicio de posibilidad de una verdad contingente. En efecto, ser proletarios es un hecho histórico contingente, que puede parecer absoluto a quien se encuentra en la condición de ser proletario, pero la subversión de este hecho contingente puede subvertir lo existente y poner nuevas condiciones de ser.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹¹⁹ Cfr. Platón, *Sofista*, 247e: “digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia”. (trad. N. Cordero, Madrid, Gredos, 2000). Es cierto que aquí Platón escribe *dúnamis*, que es “potencia” y no δυνατόν que es “posible”, pero el pasaje releva que el ser para Platón se identifica con la potencia, por ende la condición de ser es condición de posibilidad. El proletario es potencia objetiva, potencia de una cosa, y su conciencia es posibilidad objetiva.

¹²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 12, 1019 b 32. También Tomás de Aquino prosigue sobre el camino del maestro griego sosteniendo que lo posible es lo contingente en oposición a lo necesario, y así lo posible no es necesariamente aquello que se realiza (cfr. Tomás, *Suma contra los gentiles*, III, 86). La posición de Tomás es decididamente distinta de la de Lukács, que en cambio es próxima a la de Ockham, según el cual lo posible es «aquello que no es en acto y sin embargo puede serlo» (Ockham. *Summa Logicae*, II, 25). Es próxima también porque para Ockham el conocimiento filosófico es del individuo y no de Dios.

¹²¹ “Es posible lo que no contiene lo contradictorio” (*Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades*, trad. M. Beuchot y A. Herrera, México, UNAM, p. 29).

La concepción leibniziana de la posibilidad objetiva es desarrollada por Kant hasta el punto de sostener que la posibilidad no es cognoscible por el entendimiento, sino por la intuición, que se halla condicionada por la experiencia y concluye:

aquí vale siempre la máxima de que pensamos todos los objetos, cuando su conocimiento supera la facultad del entendimiento, según las condiciones subjetivas, necesariamente inherentes a nuestra (es decir, la humana) naturaleza, del ejercicio de sus facultades; y si bien los juicios que hayan recaído de esa manera [...] no pueden ser principios constitutivos que determinen cómo el objeto sea constituido, sin embargo, seguirán siendo principios regulativos, inmanentes y seguros en el ejercicio, y adecuados a la intención humana.¹²²

Son juicios de la acción humana; lo que el hombre puede hacer o no de un objeto, es una concepción más ligada al trabajo humano. En efecto, Lukács atribuye la conciencia de clase al proletario como posibilidad objetiva inconsciente al mismo sujeto sobre la base de su propia experiencia de militante revolucionario y de su propio conocimiento de la naturaleza humana y va más allá del discurso kantiano:

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 [...] La actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa conciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y solo puede reconocerse por esa conciencia".¹²³

Es esta la posibilidad objetiva de tener una conciencia de clase, si no existiera la hegemonía de la cultura burguesa fordista, que distrae y aleja al proletario del conocimiento correcto e intelectual de su propia condición de vida. Lukács está usando la posibilidad objetiva de una correcta conciencia de clase como un principio regulativo de su propia acción de militante revolucionario; en la realidad de los hechos esta conciencia de clase es una atribución, vuelta posible por el conocimiento de su correcta condición de ser, es decir que los proletarios, si razonaran como seres humanos, se darían cuenta de su propia condición de explotados y excluidos. Si Lukács no admitiera la posibilidad de esta conciencia de clase, entonces los proletarios se hallarían condenados a permanecer *in aeternum* en esta condición de inhumanidad y desesperación, pero esta persistencia en eterno en la condición de inhumanidad es impensable.

El pensamiento kantiano, así, no es totalmente extraño al de Lukács; sí lo es, en cambio, totalmente el de Kierkegaard, de quien Lukács fue un atento estudioso en el período premarxista. Lukács hace de la posibilidad objetiva el exacto opuesto de la posibilidad de Kierkegaard, la que es origen de angustia y desesperación en el individuo, de las

¹²² I. Kant, *Crítica del juicio*, § 76, trad. M. García Morente, Madrid, Escasa-Calpe, 1977, p. 363.

¹²³ G. Lukács, "Conciencia de clase", en *HCC*, pp. 149-150.

que escapa confiándose a Dios, aquel para quien todo es posible; por lo tanto pertenecer a Dios es el máximo de carácter genérico que Kierkegaard pudo concebir. La posibilidad objetiva de una conciencia de clase permite al proletario superar una condición de existencia angustiante y desesperada y sin esta posibilidad objetiva el camino de la emancipación es imposible.

No me parece, sin embargo, que Lukács retome la posibilidad real de Hegel por dos órdenes de motivos: el primero es el uso lexical, Lukács habla de *objektive Möglichkeit* (posibilidad objetiva), mientras Hegel habla de *reale Möglichkeit* (posibilidad real); el segundo es que la posibilidad real de Hegel se invierte en la necesidad, mientras que en Lukács hay una suerte de alternativa: si el proletario pudiera pensar fuera de las condiciones de la sociedad burguesa, entonces tendría un claro autoconocimiento de su propia condición humana.¹²⁴ Si el proletario se reconoce en la clase a la cual pertenece, entonces puede iniciar el proceso de emancipación:

esa determinación fija desde el primer momento la distancia que separa la conciencia de clase de las ideas de los hombres acerca de su posición en la vida, ideas empírico-factuales, descriptibles y explicables psicológicamente. [...] Hay que investigar aún: primero, si esa distancia es distinta para las diversas clases según sus varias relaciones con el todo económico-social al cual pertenecen, y si esa diferencia es tan grande que resulten de ella diferencias cualitativas.¹²⁵

No veo una estricta necesidad de pasaje de la conciencia del proletario individual a la conciencia de clase proletaria; es una posibilidad objetiva, que está en el proletario, pero se realiza solo a condición de reconocerse como miembro de una genericidad más amplia, la clase. Hegel, en cambio, habla de conceptos de posibilidad real y de necesidad, advirtiendo que “el concepto de necesidad es muy difícil y lo es precisamente porque la necesidad es el concepto mismo”.¹²⁶ Está tratando una cuestión lógica y no existencial, empírica, como la conciencia de clase, la posibilidad de un objeto preciso y determinado; para Hegel es la posibilidad de una cosa pensada, racional, su posibilidad real se halla más cercana a la posibilidad kantiana no empírica sino racional. En este caso es Kant

¹²⁴ Es sin embargo cierto que el mismo, solo que en 1967, reconoce que “parece como si la construcción lógico-metafísica de la Fenomenología del Espíritu hallara una realización ónticamente auténtica en el ser y en la conciencia del proletariado, cosa que a su vez parece dar fundamento a la misión histórica del proletariado de producir con su revolución la sociedad sin clases, de concluir la ‘prehistoria’ de la humanidad” (G. Lukács, *Prefacio del 1967*, en G. L., *Historia y conciencia de clase*, cit., p. 60). Creo que Lukács se refiere a la conciencia y no a la posibilidad objetiva y, de hecho, usará la estructura lógica de la conciencia hegeliana, que no tiene nada que ver con la posibilidad objetiva, como estructura de la praxis revolucionaria y del progreso histórico. Para la influencia de la *Fenomenología del Espíritu* en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Gerhardt Schmidt, “Zur Wiederaufnahme der *Phänomenologie des Geistes* in Georg Lukács *Geschichtsphilosophie*”, in *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, en *Hegel-Studien*, b. 11, hrsg. H. g. Gadamer, 1974, Bonn, pp. 635-641.

¹²⁵ G. Lukács, “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 150.

¹²⁶ G. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, p. 236).

quien fija un criterio de distinción y nos ilumina sobre el uso de la posibilidad objetiva de una conciencia de clase como principio regulativo de la acción política revolucionaria, como hace Lukács. Si bien Hegel indica que se ha reconocido una posibilidad objetiva, esta debe convertirse en posibilidad real, es decir, racional, y por ende se plantea la cuestión de su necesaria realizabilidad, es decir el pasaje de posible a real, pasaje que en nuestro caso es revolucionario.

Como prueba de que Lukács está tratando una cuestión empírica puede aducirse el léxico que usa, que se retoma del sociólogo Max Weber. Se trata del léxico de la estadística y del derecho penal. Weber sostiene que la posibilidad se capta mediante una intuición empírica, que exige un estudio de la psicología del sujeto en acción, incluso inconsciente, y concluye: “la categoría de ‘posibilidad’ no se emplea, en consecuencia, en su forma negativa, esto es, en el sentido de que exprese nuestro no saber o nuestro saber incompleto [...]; antes al contrario, ella implica aquí la referencia a un saber positivo acerca de ‘reglas del acaecer’, a nuestro saber ‘nomológico’, como suele decirse”.¹²⁷ De hecho Lukács no la considera un saber negativo, pero él sabe que el proletario es el portador inconsciente de una conciencia de clase; la experiencia revolucionaria, apenas transcurrida, si bien derrotada, confirma este juicio empírico de posibilidad, por lo cual se puede crear una expectativa de una posible revolución futura, más o menos inmediata, como devenir posible de un desarrollo en curso de la sociedad burguesa. Pero esta expectativa es usada como principio regulativo, y si no fuera tal, es decir, si no se pudiera esperar una revolución, entonces no tendría ningún sentido la militancia en el Partido Comunista revolucionario.

El devenir que indica Weber es un devenir histórico, que aparece integrado por Lukács en un análisis histórico que apunta a la previsión de la acción revolucionaria futura, pero hacer eso es tarea del análisis histórico más cuidadoso el precisar, con la ayuda de la categoría de la posibilidad real, en qué estado de cosas es posible una penetración real de la apariencia, una penetración hasta la conexión real con la totalidad. [...] Pues que una clase está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses.¹²⁸

¹²⁷ M. Weber, “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura”, trad. J. L. Etcheverry, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 160. Para la influencia de Weber sobre Lukács véase Nicola De Feo, *Weber e Lukács*, Bari, De Donato, 1971, pp. 136 y ss.; cfr. también Z. Tár, “Lukács und Weber. Utopia versus Realpolitik”, in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, cit., pp. 69-82; cfr. también Ranieri Carli, *György Lukács e as raízes históricas da sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2013, particularmente las pp. 175-212. Para Guido Oldrini, en cambio, entre Weber y el Lukács de *Historia y conciencia de clase* existen solo ciertas “analogías formales” (Cfr. G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La città del sole, 2009, p. 116).

¹²⁸ G. Lukács, “Conciencia de clase”, en *HCC*, pp. 150-151.

Ir más allá de la apariencia hacia la esencia es uno de los paradigmas epistemológicos marxistas que, por lo tanto, Lukács respeta a la letra, aun si se retoma de la tradición filosófica la categoría de la posibilidad objetiva. Su objetivo es la conexión de la conciencia de clase con la totalidad, según los intereses *verdaderos y auténticos* de esta clase. El proletariado corre el peligro de verse ocultado dos veces, primero como clase y segundo en cada uno de sus miembros particulares.

Un intelectual burgués, como lo es Lukács, contribuye a la formación de la conciencia de clase proletaria, ocupando la posición de exterioridad respecto a la totalidad social, de donde se puede develar la esencia de esa totalidad. He aquí cumplido el recorrido desde la apariencia a la esencia, de la falsedad de la conciencia burguesa a la verdad de la conciencia proletaria y esta verdad es inmediata en la conciencia de clase proletaria, porque el conocimiento de las leyes económicas permite al intelectual darse cuenta de que el proletariado es el elemento reproductivo del todo social. En este punto, sin embargo, el intelectual burgués no es ya burgués, sino que se ha convertido en un intelectual proletario –Gramsci diría “orgánico”–, es parte de la conciencia de clase proletaria.

También en su caso, como en el de cada proletario, se presenta la contradicción dialéctica entre el interés particular más inmediato y el objetivo final altamente emancipatorio, porque revolucionario. Esta toma de conciencia, sin embargo, reclama una comprensión del ser, que es una forma de autoconciencia que se funda sobre valores éticos, que a su vez pone un conflicto entre el interés moral individual, a menudo oportunista, y los valores éticos de la pertenencia de clase. Lukács traza una distinción precisa entre estos momentos, entre el oportunismo y la auténtica conciencia de clase:

la fuente de todo oportunismo se encuentra precisamente en la tendencia a partir de los efectos y no de las causas, de las partes y no del todo, de los síntomas y no de la cosa misma: ve en los intereses particulares y en la lucha por ellos no un expediente educativo para la lucha final, cuya decisión depende de la aproximación de la conciencia psicológica a la conciencia atribuida, sino algo valioso en sí mismo, o, por lo menos, algo que ya por sí mismo acerca a la meta; se basa, en una palabra, en *la confusión del estado efectivo o psicológico de conciencia de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado*.¹²⁹

El oportunismo –término que Lukács usa sobre todo respecto de los socialdemócratas– es la inversión de la dialéctica, el efecto en el lugar de la causa o el individuo en el lugar de la clase. Lukács indica también un proceso de crecimiento psicológico desde el individuo a la clase social, desde el particular al universal, a la genericidad humana existente en ese

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 178 [corregimos en este punto la traducción de Sacristán, que vierte *Opportunismus* como “optimismo”]. Tom Bottomore se detuvo sobre la relación entre conciencia psicológica y conciencia atribuida (Cfr. T. Bottomore, “Struttura sociale e coscienza di classe” in *Letteratura, Storia, Coscienza di classe*, cit., p. 101).

momento histórico, pero en este caso la auténtica conciencia de clase le hacía descubrir el carácter trágico-dialéctico del destino de su propia clase.

Por otra parte, el oportunismo revela que los valores burgueses han penetrado en la conciencia del proletario e impiden que esta cristalice en conciencia de clase, hacen que el proletario pierda el sentido de la relación de sí mismo con el todo social. Por otra parte, el oportunismo revela que los valores burgueses han penetrado en la conciencia del proletario y le impiden a esta elevarse a conciencia de clase, le hacen perder al proletario el sentido de la relación entre sí mismo y el conjunto social, bloquean la comprensión económica de su propia situación de clase, obstaculizan la conciencia de clase atribuida y la comprensión de la complejidad dentro de la cual vive. El oportunismo, sin embargo, tiene el límite de actuar sobre la conciencia del proletario individual, como había hecho el capitalismo fordista; en contra de esta conciencia singular, dirigida al oportunismo, puede actuar la conciencia colectiva del proletariado. La complejidad de la situación del individuo crece y la función del método dialéctico marxista de iluminar esta complejidad se vuelve cada vez más relevante. Lukács es consciente de que el problema del inicio de la emancipación consiste precisamente en captar la complejidad de la totalidad burguesa: “pues el pleno conocimiento del todo proporcionaría al sujeto de ese conocimiento una posición de monopolio tal que equivaldría a la supresión de la economía capitalista”.¹³⁰ La conciencia de clase del proletariado es la conciencia del proceso dialéctico mismo: es también ella un concepto dialéctico y su dialecticidad reside en la confrontación con los opuestos, esto es, la inmediatez de la situación de clase y el “objetivo final” de la emancipación. En el fondo es el proceso histórico el que le permite a ese “objetivo final” de convertirse en realidad.

Pero para Lukács en el momento de plantear el “objetivo final” de la emancipación se presenta “la cuestión de hasta qué punto la clase de que se trate realiza las acciones que le impone la historia ‘consciente’ o ‘inconscientemente’ con conciencia ‘verdadera’ o con conciencia ‘falsa’”.¹³¹ La pregunta, entonces, es por la verdad o no de la conciencia, más que del autoconocimiento de la conciencia. El crecimiento de tal toma de conciencia da la posibilidad de superar la “falsa conciencia” del proletariado, pero solo la posibilidad, la efectiva superación de la “falsa conciencia” se realiza con la acción revolucionaria del proletariado, del movimiento pleno de sentido de la emancipación de la explotación. La pregunta, para el Lukács de 1920, todavía ligado a la experiencia revolucionaria recientemente fallida de la República de los Consejos, es resuelta por el Partido Comunista, que

¹³⁰ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, I, en *HCC*, p. 211.

¹³¹ G. Lukács, “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 152.

es la entidad colectiva que puede indicar la verdad o no de la toma de conciencia por parte del ciudadano individual.

La conciencia de clase pasa de en sí a para sí, y así pasa a plantear la exigencia de liberación de la cosificación, de la explotación, hacia la emancipación y el reino de la libertad. Para llegar a este objetivo final es necesaria la revolución, la subversión del sistema capitalista y de la sociedad burguesa. Para realizar la revolución resulta necesaria la organización de un partido revolucionario, de un instrumento de lucha. Son todos momentos de un devenir histórico que es muy claro para Lukács, que se realizan por grados y sin aceleraciones peligrosas, pero que deben mantener un constante progreso, aun sufriendo parates y retrocesos.

Ante todo, “el autoconocimiento del proletariado es, pues, al mismo tiempo, conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. La persecución de los objetivos de clase del proletariado significa al mismo tiempo la realización consciente de los fines del desarrollo objetivo de la sociedad”.¹³² El proletariado es la fuerza reproductiva del sistema capitalista, y así es la esencia de la sociedad burguesa, pero de manera que entre proletariado y burguesía no subsistan sustanciales diferencias “culturales”, sino solo de función y de posición respecto a los instrumentos de producción, porque estas dos clases sociales son objetivamente diversas y tienen subjetividades distintas, y como tales deben permanecer. El fordismo tiende precisamente a hacer asumir al proletariado una subjetividad burguesa, al menos en los consumos y en los estilos de vida, jamás en la gestión de los medios de producción. Pero esta es la intención civilizatoria de la sociedad burguesa, porque el proletariado comienza su toma de conciencia precisamente a partir del autoconocimiento de su propia posición dentro de la sociedad burguesa; es decir, es más o menos consciente de que sufre la hegemonía cultural burguesa y no puede decidirla. Su conciencia de clase se vuelve la primera arma “espiritual” para contrastar tal hegemonía y para construir una ideología que lo sostenga en la lucha de clases.

La ideología del proletariado nace así de su conciencia atribuida, que es el momento originario de la toma de conciencia. Siguen las mediaciones que a partir del momento originario, el lugar de trabajo, permiten al proletariado construir una ideología clasista de lucha. La burguesía, en cambio, permanece ligada al momento inmediato de la cuantificación y del consumo coercitivo. El proletariado se encuentra así en la condición de usar la estructura dialéctica del proceso histórico, el ser constituido por momentos históricos di-

¹³² G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 271.

versos y sucesivos, contra la negación de tal dialecticidad del progreso social. La cuantificación es congénita al trabajador, porque él vende su propia fuerza de trabajo como mercancía, y así está acostumbrado a cuantificar su propio ser, aun si esta cuantificación del trabajador le reclama un proceso de abstracción, un salir fuera de sí como ser humano y un reconocerse como mercancía. También el capitalista vive una reduplicación entre su condición de miembro de una clase social y su humanidad, pero a él se le aparece como “natural” que ser verdaderamente humano signifique ser burgués. La contemplación para el capitalista consiste en observar el trabajo del otro, del obrero, en no salir jamás de la condición de esta “observación del mundo”, mientras el obrero es arrastrado en el proceso de producción hasta devenir en apéndice de la máquina, hasta devenir en cosa. La cosificación es un velo que esconde la verdadera esencia del proceso de producción. Detrás de este velo se esconde la esencia de la sociedad capitalista: el intercambio de mercancías, por un lado el capital y por el otro la fuerza de trabajo. El trabajador, en cuanto mercancía, se halla en la condición de develar el arcano de la sociedad capitalista, de invertir lo existente. Lukács puede comentar con razón que “en la determinación marxiana, antes aducida, del trabajo capitalista hemos encontrado la contraposición entre el individuo aislado y la generalidad abstracta en la cual se media para ese sujeto la relación de su trabajo con la sociedad”.¹³³

La superación de la totalidad social burguesa debe provenir de una praxis y no de un movimiento ideal; esta praxis debe subvertir las formas de vida burguesas a partir de un conocimiento de la propia condición existencial de clase productiva. Lukács explícitamente afirma: “el proletariado ‘no tiene ideales que realizar’. Lo único que puede hacer la conciencia del proletariado, transpuesta a la práctica, es dar vida a lo que la dialéctica histórica pone al orden del día, y no ponerse ‘prácticamente’ por encima del curso de la historia para imponerle meros deseos o conocimientos”.¹³⁴ El proletariado no es, así, una suerte de superhombre que impone al movimiento histórico una dirección distinta de la que le es propia. El proletariado lucha contra la burguesía por la propia vida y por la propia liberación. Es un producto del movimiento histórico y económico, es un producto del modo de producción capitalista. A lo sumo, el proletariado debe comprender su propio lugar en el mundo, o mejor en el movimiento histórico, y luchar por la propia vida, no como proletariado, sino como género humano. Una tal toma de conciencia deviene en un pasaje a la praxis que subvierta lo existente, que libere al proletariado de su condición existencial

¹³³ *Ibid.*, III, p. 297.

¹³⁴ *Ibid.*, III, p. 306.

y objetiva. En cuanto producto del modo de producción capitalista, el proletariado es objeto y, por ende, su toma de conciencia es la constitución de una autoconciencia del objeto, que tiende a subvertir, sin embargo, esta objetualidad; a imponerse a sí mismo, como objeto, una nueva forma de ser, la de ser sujeto consciente de la dialéctica de la historia y de su transformación.

Lukács retoma la concepción marxiana de que las cosas, como productos del proceso laboral, son relaciones entre hombres y tienden a reproducir estas relaciones. El proletariado, al tomar conciencia de su función productiva dentro del modo de producción capitalista, debe elevarse al nivel de subjetividad dominante del proceso de producción y convertirse en su protagonista consciente y libre. La tendencia a la liberación debe devenir un *hecho*, algo que ha sucedido, que se halla concretamente realizado. El proletariado a través de la revolución, es decir, la inversión de la situación existente, debe imponer un hecho sobre otro hecho, es decir, liberación respecto del dominio del capital sobre el trabajo, de la burguesía sobre el proletariado y, sobre todo, debe hacer que la situación existente no sea ya necesaria, sino demostrar con su praxis que una nueva realidad es posiblemente realizable. La praxis de liberación y emancipación debe sin embargo superar el fenómeno del extrañamiento que es el fundamento de la realidad capitalista, que impide captar el carácter procesual y dialéctico, de la realidad¹³⁵. La revolución es, por lo tanto, una inversión reveladora, porque hace emerger el devenir de la realidad capitalista, pero primero es necesaria una comprensión ideal de la realidad, que subyace a los hechos que la cubren. El momento del conocimiento ideal, anterior a la acción revolucionaria, atrajo hacia Lukács las críticas de los bolcheviques más refractarios, todavía influidos por el mecanicismo de la Segunda Internacional.

Para Lukács es siempre central el elemento humano:

De este modo se hace el hombre medida de todas las cosas (sociales). [...] La historia es más bien, por una parte, el producto -inconciente hasta ahora, por supuesto- de la actividad de los hombres mismos, y, por otra, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los demás hombres). [...] la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre.¹³⁶

¹³⁵ Entre los discípulos de Lukács se hallaba difundida la idea de que en *Historia y conciencia de clase* el fenómeno de la cosificación era insuperable en el proceso de progreso de las sociedades (cfr. I. Hermann, "Georg Lukács's Career from *The Theory of Novel* to the Theory of Realism", cit., pp. 131 e segg.). Una concepción similar es sostenida por György Markus, "Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács", in *Georg Lukács Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*, ed. R. Dannemann, Frankfurt a. Main, Sendler, 1986, p. 100.

¹³⁶ *Ibid.*, III, p. 316.

Este es un punto central de la obra, y también uno de los más fecundos para posteriores relecturas futuras. La historia es producida por el hombre mediante su actividad (*Tätigkeit*), que no es solo acción, sino capacidad continua y constante de actuar, de producir actos y hechos, que sustituyen continuamente los actos, los hechos, las relaciones anteriores con nuevos actos, hechos y relaciones en un constante devenir que invierta lo existente. El hombre, sin embargo, antes de la toma de conciencia revolucionaria no es consciente del continuo nacimiento de lo nuevo mediante su praxis.

Lukács, sin embargo, advierte sobre un peligro intrínseco en esta toma de conciencia:

pues si el hombre se entiende como medida de todas las cosas, si con ayuda de ese punto de partida se pretende superar toda trascendencia, pero sin medir al mismo tiempo el hombre con esa medida o -por decirlo más exactamente- sin dialectizar también al hombre. Entonces ese hombre absolutamente concebido se pone en el lugar de las fuerzas trascendentes que estaba llamado a explicar, disolver y sustituir metodológicamente.¹³⁷

La sobrevaloración del elemento humano puede sustituir a Dios por el hombre y divinizarlo, como hicieron en cualquier caso los stalinistas. El paso necesario para esta divinización es el no uso de la dialéctica. Pero cabe notar que Lukács está retomando una argumentación de Kierkegaard, un autor muy cercano a él en los años juveniles, pero ahora Lukács hace de la dialéctica el método para la comprensión concreta de la realidad concreta, superando en tal modo su propia herencia kierkegaardiana. La adhesión al marxismo ha ofrecido a Lukács los instrumentos teóricos para comprender los límites de la concepción de Kierkegaard. Dentro del bolchevismo, en tanto, el método dialéctico sería muy rápidamente olvidado en favor de un mecanicismo positivista, donde no existe ya la diferencia entre hombre y absoluto. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács no puede captar el peligro que dentro del marxismo puede hacer surgir esta divinización o absolutización del elemento humano, que cierta tendencia stalinista hará propia. Pero advierte: “lo absoluto no es más que la fijación conceptual, la formulación mitológica positiva de la incapacidad del pensamiento para entender concretamente la realidad como proceso histórico”.¹³⁸ Por lo tanto la dialéctica es también un medio para evitar la absolutización, la creencia en entidades trascendentes la realidad humana, para evitar las formas de decadencia intelectual e ideológica que cierta excesiva racionalidad científica puede implicar.

Poner al hombre como medida de todas las cosas sociales tiene también la función política, más que científica, de proponer un instrumento de medida a partir del cual sea posible juzgar a la sociedad burguesa, sus valores y su humanidad. Si se eligiera otro ins-

¹³⁷ *Ibid.*, III, p. 317.

¹³⁸ *Ibid.*, III, p. 318.

trumento de medida, entonces la humanidad estaría subordinada a este instrumento y estaría siempre puesta en segundo plano. La lucha de clases pasa también a través de la definición de una antropología, es decir, de una ciencia del instrumento de medida de la estructura social. La lucha de clases es, así, lucha por la cultura, o mejor dicho, por la hegemonía cultural. Por un lado el proletariado puede captar la esencia de la sociedad burguesa, porque entiende la totalidad a partir del proceso de producción y reproductivo, en su capacidad “de ver la sociedad como totalidad histórica concreta, la capacidad de entender las formas cosificadas como procesos entre los hombres, la capacidad de llevar positivamente a conciencia y de trasponer a la práctica el sentido inmanente del desarrollo, manifiesto solo negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia”.¹³⁹ Mientras que la lucha de clases para la burguesía es una lucha por la vida, la lucha de clases proletaria es la lucha por una vida humana. Por esta razón el proletariado debe luchar incesantemente contra la cosificación burguesa, en el caso de que esta no sea superada, ya sea tomando conciencia, ya sea contrastándola con una praxis revolucionaria, con una acción práctica continua y constante. No se trata de un solo acto de liberación, sino de un proceso de liberación, que no es solo el proceso revolucionario en sí mismo, es decir, la toma del poder y la edificación de un Estado socialista, sino un proceso de liberación más amplio, en todo caso controlado por el proletariado, que se inicia con la revolución y luego continua planteándose el objetivo de la superación de la cosificación y realizándolo con una política de liberación.

La Revolución

Hasta aquí se ha considerado el objeto a suprimir con una acción revolucionaria, es decir, la cosificación, y el momento inicial de una acción revolucionaria, es decir, la conciencia de clase. Ahora entramos ya en particular en un argumento típicamente político: la revolución. Algunos ensayos de *Historia y conciencia de clase* se hallan enfocados sobre este argumento y sobre el papel del Partido Comunista, del sujeto revolucionario.

Lukács sostuvo siempre que su acción revolucionaria durante la República de los Consejos había sido conducida a partir de un escaso conocimiento del pensamiento de

¹³⁹ *Ibid.*, III, p. 330. Sobre la totalidad concreta en *Historia y conciencia de clase*, cfr. James Schmidt, “The Concrete Totality and Lukács’ Concept of Proletarian Bildung”, in *Telos*, fasc. 24, summer 1975, St. Louis, pp. 2-40.

Lenin y no existen razones para poner en duda esta afirmación suya. Pero un cierto conocimiento de Lenin se revela a través de esta afirmación: “la vieja ley *no vale ya* y la nueva ley *no vale todavía*”.¹⁴⁰ Es una frase contenida en la conferencia “El cambio de función del materialismo histórico”, dictada en Budapest en junio de 1919, precisamente durante la vigencia de la República de los Consejos. Lukács habla de leyes, pero se nota la anticipación de la teoría leninista, y luego gramsciana, de lo viejo que no pasa y de lo nuevo que no llega. Las leyes a las cuales se refiere son las que regulan las formaciones del “espíritu objetivo”, para decirlo en terminología hegeliana, es decir, de las formaciones sociales que surgen del metabolismo con la naturaleza, evolucionan según las propias leyes de desarrollo y pueden continuar subsistiendo también en condiciones de producción económica mutadas, es decir, cuando su funcionalidad ha sido ya superada por nuevas formas de producción. Piénsese por ejemplo en el artesanado, mientras se difunde y propaga la producción industrial. La cuestión es que estas formas de producción superadas pueden volver “pero perduran entonces como obstáculos al desarrollo que es necesario eliminar violentamente, o bien se adaptan con cambios funcionales a la nueva situación económica (la historia del derecho muestra ejemplos de ambas cosas)”.¹⁴¹ Aquí Lukács habla de la violencia, un tema central del problema de la revolución. En esta cita, la violencia se refiere a la sustitución de una forma de producción con otra; sustancialmente es un tema interno al desarrollo económico, una forma de violencia evolucionista, donde una mejor forma de producción sustituye la forma más atrasada. Se trata de una forma de violencia que es típica de la sociedad burguesa, porque es el instrumento del desarrollo económico capitalista. Las formas de producción arcaicas tienden a subsistir inmodificadas, hasta que entran en contacto con el modo de producción capitalista.

El tema de la violencia, sin embargo, es para Lukács acorde a la naturaleza del modo de producción capitalista, porque el desarrollo de los hechos en el capitalismo es violento de por sí y tal violencia trastorna a toda subjetividad. La burguesía conduce la acumulación originaria del capital en forma violenta, revelando una conciencia de clase orientada hacia esta acción. Además, la función del Estado en la sociedad burguesa no es otra que la imposición del dominio de clase, ya sea en la esfera económica, ya sea fuera de ella. Es la “astucia de la razón” capitalista la que crea un equilibrio, dentro de la sociedad burguesa, entre dominantes y dominados. Este equilibrio no es, obviamente, la supe-

¹⁴⁰ G. Lukács, “El cambio de función del materialismo histórico”, en *HCC*, p. 368.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 358. Sobre este punto insistió Csaba Varga, *The Place of Law in Lukács' World Concept*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1998, p. 44 y ss.

ración de la violencia, porque el mismo proceso de producción capitalista se halla permeado de violencia: violenta es la apropiación del plusvalor absoluto y relativo, la misma fijación de la jornada de trabajo ocurre con el ejercicio de la violencia. Lukács concluye que “para la burguesía, el poder y la fuerza no son más que la continuación inmediata de su vida cotidiana: no significan ningún problema nuevo, pero precisamente por eso no es capaz la burguesía de resolver ni una sola de las contradicciones sociales que ella misma produce”.¹⁴²

El proletario debe responder de la misma forma, con la misma determinación, pero cae en una contradicción:

la escisión más llamativa, y más rica en consecuencias, de la conciencia proletaria se revela en la separación entre lucha económica y lucha política. [...] El motivo de esa deformación de la conciencia de clase, de ese apartamiento de sí misma, arraiga en la escisión dialéctica entre el objetivo singular y el objetivo final, o sea, en última instancia, en la escisión dialéctica de la revolución proletaria misma.¹⁴³

La burguesía permanece más determinada al conducir sus acciones, realizando al mismo tiempo fin particular y objetivo final; el proletariado, en cambio, tiene dificultades para mantener en relación dialéctica la acción particular y el objetivo final, a menudo pierde esta última detrás de la realización de una reivindicación particular. En esta impotencia estructural, el proletariado es heredero de la filosofía clásica burguesa, que es capaz de vislumbrar la superación de la sociedad burguesa, pero pierde el sentido de los hechos particulares que conducen a esta superación, es decir, no comprende el autoagotamiento del modo de producción capitalista y termina por violentar la historia, falsificándola.¹⁴⁴

También en el marxismo anterior a la Revolución de Octubre el problema de la violencia había sido tratado. Claro que el marxismo de la Segunda Internacional no consideraba la violencia como un medio necesario para abatir el modo de producción capitalista, porque este habría dado paso, lenta pero inevitablemente, al modo de producción socialista. Lukács sostiene que la falta de una reflexión sobre el problema de la violencia por parte de la Segunda Internacional era en realidad una táctica para no develar el carácter violento del sistema capitalista y para mantenerlo eterno.¹⁴⁵ La violencia es, como ya se

¹⁴² G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, III, en *HCC*, p. 307. Sobre la violencia en *Historia y conciencia de clase*, cfr. Gairo Daghini, “Per una riconsiderazione della ‘Teoria dell’offensiva’ in *Storia e coscienza di classe*”, in *Aut Aut*, fasc. 107, 1968, Milano, pp. 55-68.

¹⁴³ G. Lukács, “Conciencia de clase”, en *HCC*, p. 174.

¹⁴⁴ Cfr. G. Lukács “La cosificación y la conciencia del proletariado” II, en *HCC*, p. 195. Para Lee Congdon este es uno de los más importantes significados del pensamiento de Lukács (Cfr. L. Congdon, “From *Geschichte und Klassenbewußtsein* to the Blum Theses” in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, G. Flego e W. Schmied-Kowarzik hg., Bochum, Germinal, 1986, p. 133)

¹⁴⁵ G. Lukács, “El cambio de función del materialismo histórico”, en *HCC*, p. 305.

ha dicho en el capítulo anterior, uno de los temas centrales del pensamiento de Lukács en el momento de su adhesión al movimiento comunista.

Es oportuno detenerse en la reconstrucción del pensamiento lukácsiano para un análisis lingüístico y filológico del término “violencia”, porque en ambas lenguas habladas por Lukács hay una duplicidad semántica. En alemán el término “violencia” es *Gewalt* y en húngaro es *erőszak* y ninguno de los dos hace distinción entre “violencia” y “fuerza”. *Gewalt*, por otra parte, puede significar también “poder”, “potestad”, “autoridad”, “furia”, “ímpetu”, “dominio”, porque deriva de *walten*, que es “regir”, “dominar”, “gobernar”. La confusión viene del latín donde *vis* es ya sea “fuerza” como “violencia”. El húngaro, que no es una lengua romance ni indoeuropea, ha hecho un calco de la duplicidad semántica del alemán. En indoeuropeo la raíz *vi* indica “energía”, “fuerza”, “vitalidad”, “heroísmo” y en griego, en efecto, la raíz βi se halla presente tanto en $\beta i\acute{o}s$ “vida” como en $\beta i\acute{\alpha}$ “violencia”. La misma raíz indoeuropea *vi* la volvemos a encontrar en la latina *vis*. Así, la unidad semántica de “violencia” y “fuerza” en indoeuropeo enriquece el campo semántico de la “vida” y estas huellas permanecen hasta el griego y el latín, y parcialmente al italiano, donde también “vida” tiene la raíz indoeuropea *vi*. Para nosotros contemporáneos, la “fuerza” es un actuar regulado, la “violencia” es una fuerza usada excesivamente, pero la vida es “energía”, “fuerza”, pero no ciertamente violencia, aun si en efecto es a menudo violenta. Nuestra sensibilidad moral comienza a hacer distinciones que en las lenguas que usamos no encuentran correspondencia.

Volvamos a Lukács. Es precisamente la Revolución de Octubre la que plantea la cuestión de la violencia en el mantenimiento del poder en las manos del proletariado. Recuerdo que esta afirmación es de junio de 1919, cuando la guerra civil en Rusia no ha alcanzado su ápice, sino que se encuentra solo en sus albores. Con la Revolución bolchevique tenemos un acto revolucionario de la clase productiva contra el sistema de explotación económica, pero no existe un sistema económico que sea violento. La violencia se ejerce entre modos de producción y no siempre gana el más avanzado tecnológicamente. La violencia capitalista tiene un origen extraeconómico (el proceso de acumulación originaria) y prosigue también en el proceso de producción; cubre la propia existencia con un velo de naturalidad, como si se pudiera producir solo de ese modo y a partir de esta naturalidad surgen las formas legales de enmascaramiento de la violencia, es la fase de sellado de la toma del poder de la nueva clase dominante, que hace olvidar la violencia extraeconómica anterior. De todos modos la violencia se desencadena siempre en momentos de crisis de un sistema de producción, cuando se tiende a destruir su condición de exis-

tencia o a mantenerla. Lukács sostiene que el dominio de una clase sobre otra “depende de la actualidad y la misión histórico-universal de llevar adelante la marcha de la sociedad”.¹⁴⁶ La formulación lukácsiana debe explicitarse, porque parece un poco abstracta: por ejemplo, habría que preguntarse en qué consiste esta “vocación” (*Berufenheit*), término que evoca una lectura weberiana de la historia. No hay dudas de que pretende decir que una clase dominante debe saber hacer suyos, aunque de manera parcial, los intereses de la clase dominada. El uso de la violencia no puede ser eterno, sino solo provisorio y rápido.

La violencia proletaria es sustancialmente extraeconómica, se realiza en el ámbito de la política, para liberar el proceso de producción de la violencia, pero la clase obrera restituye la violencia sufrida en el curso del tiempo en una acción rápida y paradójicamente menos violenta, precisamente por su rapidez. Se trata de una nueva forma de violencia, jamás aparecida antes en la historia, que reclama un conocimiento de la estructura de la sociedad a abatir, el capitalismo, y, así, exige un método de conocimiento del mundo; en el caso del proletariado, el materialismo histórico. Lukács da una nueva interpretación al marxismo: de método de conocimiento de la estructura económica e histórica de la sociedad burguesa lo transforma en una teoría política. Esto es posible precisamente gracias a la dialéctica:

aquí se trata efectivamente de ir más allá de los resultados actuales del materialismo histórico, pero en el sentido del método dialéctico; se trata de aplicar el materialismo histórico a un campo al cual no podía ser aplicado aún de acuerdo con su esencia de método histórico; y la aplicación tendrá que contar con todas las modificaciones que un material por principio y cualitativamente nuevo significa necesariamente para todo método que no sea esquemático, y, por lo tanto, ante todo para la dialéctica.¹⁴⁷

Por lo tanto es necesario un marxismo abierto, dialéctico, capaz de vislumbrar el futuro en el presente existente. El primer paso, sin embargo, es impedir la autorreproducción de la relación económica y humana capitalista, de modo que se imprima a la sociedad otra dirección de desarrollo. El cambio de las relaciones de producción, sin embargo, puede no ser definitivo, puede volverse atrás, entonces es necesario imponer una mutación lenta, pero constante, hacia el reino de la libertad. Mantener esta orientación puede tener lugar solo con una toma de conciencia, con el conocimiento de las leyes de la economía y con su uso a favor de la emancipación humana, hacia la liberación del Estado burgués.

Lukács habla de una nueva relación entre economía y violencia. La violencia económica capitalista debe ser sustituida por una “violencia [que] está al servicio de prin-

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 367.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 373-374.

cipios que en sociedades anteriores no podían darse más que como ‘superestructura’, como momentos secundarios del proceso necesario y determinados por este. Ahora la violencia está al servicio del hombre y de su despliegue como hombre”.¹⁴⁸ Vuelve el tema de la ética que dirige la acción violenta, de valores éticos que son realizados con el uso de la violencia, justificada solo porque aniquila una situación inhumana para sustituirla con una vida ética y porque controla este proceso de desarrollo para preservar el objetivo de la realización del reino de la libertad. Lukács es, sin embargo, claro sobre un punto esencial:

el poder no es un principio autónomo ni puede serlo nunca. [...] no es sino la voluntad ya consciente del proletariado, su voluntad de suprimirse y superarse a sí mismo, con lo cual superará al mismo tiempo el envilecedor dominio de las relaciones cosificadas sobre el hombre, el dominio de la economía sobre la sociedad. Esa superación, ese salto, es un proceso. E importa tanto tener siempre en cuenta su carácter de salto como no olvidar nunca su naturaleza de proceso.¹⁴⁹

La violencia no es un fin en sí misma, sino que se halla subordinada a la supresión de las relaciones cosificadas y a la realización del reino de la libertad. Hay, así, una forma de control del uso de la violencia, aun si no son declarados cuáles sujetos desarrollan este control. Es una afirmación de tipo kantiano, aun si a Lukács no le hubiera gustado esta observación: la violencia es un medio y jamás un fin, el hombre es siempre un fin, aun si es usado como medio.

Lukács cree que la paradoja de la violencia que emancipa de una economía violenta es superada precisamente por el hecho de que la violencia se ha vuelto un instrumento de la ética. Con la Revolución bolchevique, la humanidad se encuentra en el último paso: economía y violencia están desapareciendo, se hace la revolución para que sea la última revolución, así como Wilson le había pedido a los estadounidenses que combatieran la Primera Guerra Mundial para que fuera la última guerra.

La comparación trazada con Wilson me sirve para recordar la fecha de esta conferencia, junio de 1919, es decir, dos años después del ingreso en guerra de los Estados Unidos y de la Revolución de Febrero, ocho meses después de la Revolución de Octubre, en el mismo momento en que en Rusia comienzan la guerra civil y el comunismo de guerra, del que Lukács hace una implícita referencia. Un año después, junio de 1920, Lukács vuelve sobre el tema de la legalidad o ilegalidad de la acción revolucionaria con tonos

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 313.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 378-379. Importante es la observación que antecede a esta frase: “una aplicación de la fuerza que no se preocupe por la resistencia del material es una pura insensatez; pero ha de tener en cuenta las resistencias precisamente para superarlas, no para dejarse frenar por ellas” (p. 378). Lukács predica una fuerza medida por la resistencia a superar, y no una fuerza desmesurada sin proporción alguna con la realidad en la cual es usada.

más leninistas. Tonos leninistas que resuenan en la definición de “infantil” dada al romanticismo revolucionario. Precisamente en abril de 1920, Lenin había publicado *El izquierdismo como enfermedad infantil del comunismo*, en el cual había calificado como infantil el antiparlamentarismo, del cual Lukács se había declarado partidario el año anterior.

El uso de la violencia lleva a la dicotomía entre *verdadero* y *falso*. Para Lukács la falsedad se relaciona con la realidad existente, mientras que la verdad se refiere a la realidad a edificar luego de la revolución. Solo la posesión de la verdad permite subvertir la falsedad existente y sustituirla por un mundo nuevo. Lukács pone como ejemplo la teorización del derecho natural por parte de la filosofía burguesa “como preludio de las revoluciones burguesas”. Del mismo modo podría valer como preludio de la revolución comunista la reivindicación de los derechos humanos, ante todo el derecho a una vida digna de ser vivida. En las revoluciones burguesas la ruptura con lo existente sucede, sin embargo, con la revolución ya acontecida, es decir, una vez que la acción violenta se cumplió; más aún, precisamente una vez sucedido el cambio, las clases sociales interesadas en la revolución pueden juzgar qué modelo de sociedad es conforme o no a sus intereses. A diferencia de tal estado de hecho, que es típico en las revoluciones burguesas, para Lukács la revolución comunista tiene un carácter radical y de cambio profundo de la vida cotidiana. “El marxismo es la doctrina de la revolución porque capta la esencia del proceso [...] porque muestra su tendencia decisiva, la que apunta al futuro”.¹⁵⁰ Tal radicalidad se debe a lo insostenible de la vida cotidiana en el sistema capitalista, mientras que la burguesía gozaba ya de una condición de vida más que aceptable en el sistema feudal, pero no usufructuaba del poder y se veía limitada en su capacidad de enriquecimiento y de ulterior mejoramiento de la condición de vida.

El proletariado debe, sin embargo, tener un conocimiento profundo del funcionamiento del sistema capitalista para subvertirlo, de otra manera su acción apuntará a formas fenoménicas inesenciales para el funcionamiento del sistema, como ha hecho el ludismo o el proudhonismo. “Estas luchas, naturalmente aisladas e incapaces de ser decisivas ni siquiera en caso de ‘éxito’, no pueden llegar a ser revolucionarias sino por la *conciencia* de la conexión entre todas ellas y de todas ellas con el proceso que lleva constantemente al final del capitalismo”.¹⁵¹ Es necesaria una “reforma de la conciencia”, como sostenía el joven Marx, para permitir al proletariado superar lo existente, comprender los nexos esenciales que se hallan más allá de la apariencia que presenta el sistema capita-

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 386.

¹⁵¹ *Ibid.*

lista a fin de derribarlo y sustituirlo por un sistema de producción socialista. El programa de Lukács es simple y complejo al mismo tiempo. Su simplicidad consiste en la negación de lo existente, la complejidad reside en el conocimiento del sistema a derribar y en la fijación de los objetivos a lograr. En efecto Lukács, como por otra parte Marx, no fija objetivos precisos, sino que pretende articular con la conciencia el rechazo a una vida indigna dentro del sistema de producción capitalista.

Esta conciencia del proletariado es una forma subjetiva de organización, el Partido Comunista; conciencia del proletariado y partido se hallan conectados hasta tal punto que según Lukács “son, ciertamente, un mismo proceso desde el punto de vista de la historia universal”.¹⁵² El Partido Comunista, en cuanto es la guía de la revolución, es un momento superior respecto a la conciencia de clase, en tanto fija los objetivos finales de la acción revolucionaria y decide sobre el uso de la táctica y, así, de la violencia. Esta guía se desarrolla autónomamente respecto de la conciencia de clase y a partir del problema de la legalidad: el Partido Comunista decide si respetar o no la legalidad burguesa en su acción política, es decir, usar o no la violencia contra las instituciones burguesas. El Estado, el derecho o la economía burgueses se le aparecen al proletariado como un ambiente natural, en el cual vivir. Pero Lukács observa: “la liberación del proletariado de la prisión ideológica en las formas de vida creadas por el capitalismo no es posible más que si el proletariado ha aprendido a actuar de tal modo que esas formas de vida sean ya incapaces de influirle íntimamente; solo si esas formas lo son ya, como motivos, del todo indiferentes”.¹⁵³ Se trata, así, de crear un hábito, una cultura proletaria alternativa a la burguesa, con sus propias instituciones, economía, formas jurídicas alternativas a las burguesas. Esta construcción es una auténtica educación para la democracia proletaria a proponer al proletariado. Solo durante esta obra de construcción de la democracia proletaria el proletariado puede darse cuenta de las complejidades de la cuestión política del Estado. En la acción política se halla la educación democrática, es decir, en la acción pedagógica del partido: “así organizado, el partido corresponde a una idea de la situación de la conciencia proletaria de darse dada la cual se trata solo de hacer consciente lo inconsciente y actual

¹⁵² G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, en *HCC*, p. 465. Joseph Bien explica esta función del partido usando el término “*teacher*”, recusando así “*lord*” y “*master*” (Cfr. J. Bien, “Is the Party a Philosophical Problem?” in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, G. Flego e W. Schmied-Kowarzik hg., Bochum, Germinal, 1986, p. 123), pero existe siempre el riesgo de que incluso el mejor “maestro” se transforme en el “amo” más autoritario si no logra controlar la situación a la que su obra de enseñanza se estaba dedicando. Para Andrew Feenberg la descripción lukácsiana del partido es pasiva (Cfr. A. Feenberg, “The Question of Organization in the Early Marxist Work of Lukács. Technique or Praxis?”, in *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, cit., p. 149).

¹⁵³ G. Lukács, “El cambio de función del materialismo histórico”, en *HCC*, p. 392.

lo latente”.¹⁵⁴ El partido tendría una suerte de función mayéutica consistente en permitir al proletariado volverse consciente de su función histórica. Pero esto sucede en un momento de crisis económica y social y Lukács está preocupado de que en estas condiciones de crisis la influencia de la burguesía pueda impedir la escalada de intensidad de la toma de conciencia y de la violencia necesaria para el abatimiento del sistema existente.

A la violencia, sin embargo, se le pone un límite: como violencia sirve a derrocar el orden existente y luego como fuerza sirve para mantener y defender estas nuevas formas institucionales y económicas. El uso de la violencia no debe ser un fin en sí y así no se debe hacer de la acción ilegal la única forma de actividad política, sino que debe explotar también las formas políticas de lucha pacífica ofrecidas por el ordenamiento burgués, como por ejemplo la representación parlamentaria. En relación con la cuestión del parlamentarismo, Lukács había escuchado el reclamo de Lenin, porque se había declarado en contra de la representación parlamentaria. Ahora Lukács sostiene que la representación parlamentaria debe ser puesta bajo control del Comité Central del partido, aun si este Comité Central se encuentra actuando en la clandestinidad. Por lo tanto se trata de usar contemporáneamente medios legales e ilegales no violentos, con el objetivo de mostrar el carácter ideológico de las instituciones democráticas burguesas. “Uno de los fines principales de la actividad de todo Partido Comunista es obligar al gobierno de su país a violar él mismo su orden jurídico”.¹⁵⁵ Lo que implica obligar al Estado burgués a usar la violencia, porque la fuerza del Partido Comunista habría resultado abrumadora. Sería como decir que no se usa la violencia, en todo caso se la sufre, y solo cuando se la sufre, es decir, cuando la fuerza es insuficiente, puede recurrirse a la violencia.

Sobre el problema de la representación parlamentaria Lukács toma distancia de las posiciones de Rosa Luxemburg, de la cual había estado cerca en el momento de su adhesión al movimiento comunista. Rosa Luxemburg se oponía a la disolución del parlamento ruso, electo en 1918;¹⁵⁶ Lukács, en cambio, sostiene que los Soviets pueden cumplir la función del parlamento y, más aún, la de controlar la economía, función que el parlamento

¹⁵⁴ G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, en *HCC*, pp. 437-438.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 393. T. Krausz e M. Mesterhazi no consideran a Lukács un izquierdista (“leftist”) (Cfr. T. Krausz-M. Mesterházi, “Lukács’ *History and Class Consciousness* in the Debate of the 1920s. (On the Bolshevik Reception of the Early Marxism of György Lukács)”, en *Hungarian Studies on György Lukács*, cit., p. 140 y ss.).

¹⁵⁶ Rosa Luxemburg veía en el parlamento de 1918 el representante de las masas trabajadoras y llegaba a hipotetizar que los Soviets llegarían a ser sustituidos por este, tal como recuerda Isabel Maria Loureiro, “Lukács e Rosa Luxemburg”, in *Lukács um Galileu do XX seculo*, cit., p. 56. Sobre la influencia de Rosa Luxemburg sobre Lukács, cfr. M. Löwy, “Lukács et Rosa Luxemburg”, in *L’Homme et la société*, nn°. 43-44, janvier-juin 1977, Paris, pp. 77-86.

burgués no ha desarrollado casi nunca. El control de la economía tenía como consecuencia la imposición de principios auténticos de socialismo, por lo cual el Soviet no era en absoluto una superestructura inútil, más aún, era el motor de la transformación de la sociedad burguesa en sentido socialista, explotando también algunos elementos de la economía burguesa que pueden ser considerados como presupuestos de una economía socialista, como la concentración en *trusts*. Lukács, por otra parte, sostiene que la revolución es indispensable para la transformación de la economía de capitalista en socialista, dado que una transformación espontánea es imposible.

La cuestión del parlamentarismo se halla, sin embargo, estrechamente vinculada con la de la violencia, es decir, de los medios idóneos para una lucha política eficaz. En la polémica con Rosa Luxemburg, Lukács revela una concepción de la violencia muy amplia, porque concierne a la modificación radical de la entera estructura social y no solo la remoción de los obstáculos políticos. Más aún, Lukács afirma que “las organizaciones revolucionarias de los elementos de la revolución que entonces empujaban del modo más resuelto hacia adelante [...] han eliminado siempre por la fuerza los elementos inhibitorios de las corporaciones parlamentarias transformando estas de acuerdo con el estadio de la revolución”.¹⁵⁷ La revolución política se encuentra subordinada a la transformación radical de la estructura social, y así las instituciones políticas, incluso el parlamento, deben adecuarse a esta modificación, que para Lukács será necesariamente violenta. Esta violencia es, a su vez, justificada por una situación que podría verificarse a continuación del derrumbe del capitalismo, el estado de barbarie, que sería el resultado de la evolución económica “natural” del capitalismo. La intervención de los Soviets para controlar la fase de transición del capitalismo al socialismo, por un lado evitaría esta evolución “natural” del capitalismo hacia la barbarie, y por el otro permitiría volver menos violenta la transformación radical del modo de producción económico.

La polémica con Luxemburg se extiende también sobre la función del partido. Para Rosa Luxemburg, el Partido Comunista podría absorber también esos estratos de la pequeña burguesía que luchan contra la mediana y grande burguesía. Para Lukács, en cambio, fiel a la idea bolchevique de partido, se pueden contraer alianzas con estos estratos sociales pequeño burgueses, pero no permitir que entren en el partido, dado que el partido debe ser una organización proletaria, incluso en una situación en la cual “una influyente capa de dirigentes de los partidos obreros se sitúe abiertamente al lado de la

¹⁵⁷ G. Lukács, “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la Revolución rusa* de Rosa Luxemburg”, en *HCC*, pp. 409-410.

burguesía, mientras que otra parte queda en una secreta alianza inconfesada con ella”.¹⁵⁸ Se trata de esos estratos del proletariado que son cooptados por la cultura burguesa, hasta el punto de combatir para defenderla. Lukács le reconoce a Rosa Luxemburg la capacidad de extender su concepción de proletariado también a aquellos estratos sociales, como los campesinos, que tradicionalmente no pertenecen a esta clase entendida frecuentemente como clase obrera industrial. La ampliación de la concepción del proletariado para abarcar a todos los trabajadores asalariados, sin embargo, puede tener el límite de integrar también a sectores sociales que se hallan permeados de espíritu pequeño burgués.

Esta grieta interna del proletariado plantea el problema de la relación entre libertad y democracia. Para Lenin la democratización puede obtenerse cuando la estructura social es modificada, incluso violentamente, pero permanece siempre fuerte el partido que dirige este proceso de transformación revolucionaria de la sociedad. Pero Lukács advierte que el poder debe permanecer firmemente en manos del proletariado:

se trata de mantener por todos los medios y en todas las circunstancias el poder del Estado en manos del proletariado, en interés del desarrollo de la revolución y basándose en la seguridad de que la situación de conjunto de la economía mundial llevará necesariamente al proletariado, antes o después, a una revolución a escala mundial, la cual posibilitará, por último, realizar verdaderamente las medidas económicas socialistas¹⁵⁹

Es decir: en manos del partido. En consecuencia, la libertad es limitada por la política de transformación y por la madurez política del proletariado; madurez de la cual Lukács duda, como hemos visto líneas más arriba. Y reconoce: “la libertad no puede tomarse como valor en sí (del mismo modo que tampoco puede entenderse como valor en sí la socialización). La libertad tiene que servir al dominio del proletariado, y no a la inversa”.¹⁶⁰ El Partido Bolchevique es la única organización capaz de mantener un grado de elasticidad que le permita conducir una política victoriosa, aun si a menudo contradictoria, como por ejemplo entre comunismo de guerra y Nueva Política Económica. Pero el Partido Bolchevique toma estas medidas políticas teniendo siempre como norte la emancipación del proletariado y la democratización de la sociedad civil.

El objetivo final de la acción revolucionaria aparece, por tanto, entrelazado con el de la organización del partido, que durante la revolución se vuelve de actualidad inmediata. “Pues la organización es la forma de mediación entre la teoría y la práctica. Y, al igual que en toda relación dialéctica, los miembros no cobran tampoco en este caso concreción

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 420.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 424.

¹⁶⁰ *Ibid.*

y realidad sino por su mediación”.¹⁶¹ Aquí la cuestión del método dialéctico se vuelve inmediatamente una cuestión de carácter político, porque si la teoría fuera separada de la praxis, entonces tendencias opuestas podrían fácilmente convivir dentro de la organización del partido, pero durante la acción revolucionaria esto es imposible. Entonces el partido debe estar en condiciones de mantener unidas la teoría y la praxis, pero también de hacer convivir tendencias opuestas, incluso de transformar tales tendencias en elementos organizativos. Lukács sostiene que la oposición se debe organizar, pero siempre manteniendo el objetivo final de la edificación del socialismo. Pero es también necesaria una aproximación dialéctica a la realización de la teoría. Ante todo, Lukács sostiene la necesidad del conocimiento de la situación que se pretende cambiar, siempre listos a ejercer “una autocrítica realmente fecunda, un descubrimiento realmente fecundo de los ‘errores’ cometidos”.¹⁶² La autocrítica se vuelve el instrumento de control de la acción política revolucionaria. Hay cierto aroma a subjetivismo, pero por otra parte quienes cumplen una acción política de cualquier tipo son seres humanos o grupos de seres humanos, y el subjetivismo aparece mitigado por el objetivismo de la acción, que dicta precisamente la autocrítica reparadora, de modo que se pueda también volver atrás sobre el camino emprendido. No hay dudas de que aquí se siente la influencia del Lenin de *Dos pasos adelante y uno atrás*.

El análisis de Lukács pone en el centro de atención del lector el problema de la gestión del poder. Su temor reside en que las clases revolucionarias pierdan el control del proceso revolucionario y comience un período de reflujo y se desvanezca, en definitiva, el consenso sobre la acción revolucionaria. Este es el momento en que la táctica socialdemócrata interviene para fijar ideológicamente la cosificación de la conciencia del proletariado y los sindicatos contribuyen a la atomización del movimiento revolucionario. Para decirlo en términos gramscianos, se trata de hacer frente a la fuerza hegemónica de la burguesía. Solo el conocimiento de la propia situación histórica del proletariado puede impedir que el proletariado sea rehén de esta hegemonía. Lukács trae el ejemplo de la Revolución Rusa, cuando el Partido Bolchevique supo volver presente para el proletariado que sus efectivos intereses estaban a favor de la paz, de la autodeterminación política dentro de los Soviets, de la solución de la cuestión agraria y de la autoproducción industrial. Se trata de objetivos de la acción revolucionaria no finales, sino intermedios, porque “el reino de la libertad [se sitúa] como el estadio [*Zustand*] propio de la época posterior a

¹⁶¹ G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, en *HCC*, p. 432.

¹⁶² *Ibid.*, p. 433.

la realización completa de la revolución social, con lo cual se negaría toda actualidad a este asunto”.¹⁶³ La realización del reino de la libertad se remite, así, al éxito de la revolución mundial y final, al definitivo abatimiento del sistema de producción capitalista.

El primer paso consciente hacia el reino de la libertad es el Partido Comunista, una “voluntad conciente”, y la adhesión al partido “significa la autosubordinación conciente a la voluntad colectiva que está destinada a dar vida real a la libertad real”.¹⁶⁴ En una futura acción revolucionaria

la sustantividad organizativa del Partido Comunista es necesaria para que el proletariado pueda ver su propia conciencia de clase de un modo directo, como figuración histórica concreta; para que ante todo acontecimiento de la vida cotidiana aparezca clara y comprensiblemente para cada trabajador la toma de posición que favorece los intereses de la clase entera; para que pueda llegar a la conciencia de la clase entera su propia existencia como clase. [...] En este punto se hace visible la función de la teoría correcta en el problema organizativo del Partido Comunista. El partido tiene que representar la más alta posibilidad objetiva de la acción proletaria.¹⁶⁵

El partido es lo universal que es síntesis y superación de las particularidades de sus miembros, es la ley que subsume el caso particular.¹⁶⁶ El partido debe estar en condiciones de mantener la tensión dialéctica entre el objetivo final de la revolución por la edificación de la sociedad socialista y los momentos concretos dentro de los cuales poner en acto su acción revolucionaria:

la unidad comunista de la táctica y la organización, la necesidad de que toda aplicación de la teoría, todo paso táctico, se oriente enseguida organizativamente, es el principio corrector, conscientemente empleado, de la cristalización dogmática que amenaza constantemente a toda teoría aplicada por hombres de conciencia cosificada, crecidos en el capitalismo.¹⁶⁷

Se percibe la atención de Lukács a la deriva dogmática, consecuencia de la cosificación capitalista. La táctica del partido debe ser flexible, capaz de transformarse continuamente, ni rígida ni mecánica, en una sola palabra: dialéctica.

Si la acción revolucionaria logra edificar una sociedad comunista, tal como estaba sucediendo en esos años en Rusia, será la primera sociedad comunista de la historia, un modelo a seguir, y anticipándose a ella el Partido Comunista deberá realizar en su interior los primeros núcleos de la libertad colectiva y solidaria hacia los otros que constituyen la

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 447.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 451. Sobre este punto, cfr. Luciano Amodio, “Il passaggio di Lukács al leninismo”, en L. A., *Commentario al primo Lukács*, Urbino, 4 Venti, 1980, pp. 185 y ss.

¹⁶⁵ G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, en *HCC*, p. 463.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 410. Con esta concepción “legalista” del partido Lukács está evocando sus entonces frescos estudios de jurisprudencia.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 471. Sobre la conciencia cosificada cfr. Nemitz Rolf, “Ideologie als ‘notwendig falsches Bewußtsein’ bei Lukács und der Kritischen Theorie”, in *Theorien über Ideologie*, Argument-Sonderband, n° 40, Berlin, 1919, pp. 39-60.

esencia del reino de la libertad. La verdadera acción del partido, la prueba de su organización, se tiene solo en la lucha, allí donde la espontaneidad es sustituida por la reglamentación consciente, como había experimentado Lukács durante la República de los Consejos de 1919.

Lukács se detiene en el análisis de las formas organizativas, detectando que la libertad hacia adentro es simplemente contemplativa, porque es la consecuencia de la división capitalista del trabajo, que quiere que el sujeto permanezca en una posición contemplativa. Pero en este análisis Lukács anticipa dos elementos que serán típicos de la organización del Partido Bolchevique durante el stalinismo: “la sobrestimación voluntarista de la importancia activa del individuo (el caudillo) y la subestimación fatalista de la importancia de la clase (la masa). El partido se divide en una parte activa y una parte pasiva, la última de las cuales no puede ponerse en movimiento más que ocasionalmente, y siempre mediante una orden de la otra”.¹⁶⁸ El culto del líder y la subestimación de la clase son elementos típicos también del fascismo, y por añadidura de todos los sistemas totalitarios. Aquí me limito a observar que también en los pasajes anteriores se vislumbran elementos típicos del stalinismo posterior, pero esto no me lleva a pensar que Lukács ha sido un stalinista *ante litteram*, más bien que el stalinismo no ha hecho más que cristalizar –*eternizar*, por decirlo con un término lukácsiano– la situación revolucionaria, como si se tratara de mantener la misma situación revolucionaria en los decenios sucesivos a la Revolución de Octubre.¹⁶⁹ Alguien puede reconocer en esta actitud una influencia de la concepción trotskista de la revolución permanente. No excluyo en absoluto que Stalin retomó de Trotski esta concepción, tal como hizo a propósito de los sindicatos; por otra parte, era un com-

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 454.

¹⁶⁹ Me encuentro así parcialmente de acuerdo con cfr. Isabel M. Loureiro, “Lukács e Rosa Luxemburg”, en *Lukács um Galileu do XX seculo*, cit., p. 61. Estoy totalmente de acuerdo, invece, con I. Hermann (Cfr. I. Hermann, “Georg Lukács’s Career from *The Theory of Novel* to the Theory of Realism”, cit., pp. 127 e segg.), el cual subraya que el mesianismo era antes bien paralelo al sectarismo-burocrático stalinista. Hermann acusa a Lukács de haber asumido hegelianamente al proletariado como un absoluto (cfr. p. 133). Lino Veljak, más brutalmente plantea la cuestión de si *Historia y conciencia de clase* es una anticipación del stalinismo (Cfr. L. Veljak, “Geschichte und Klassenbewußtsein. Geschichtliches Denken oder totalitarische Ideologie?”, in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, cit., pp. 103-112. Tamás Krausz e Miklós Mesterházi sostienen que Lukács, con *Historia y conciencia de clase*, se convirtió en el filósofo de la Revolución de Octubre (cfr. T. Krausz-M. Mesterházi, “Lukács’ *History and Class Consciousness* in the Debate of the 1920s. (On the Bolshevik Reception of the Early Marxism of Guörgy Lukács)”, in *Hungarian Studies on György Lukács*, cit., p. 157). László Sziklai sostiene que en los años treinta no había en la Urss del stalinismo condiciones ideológicas para un ostracismo con relación a *Historia y conciencia de clase* (Cfr. L. Sziklai, “Lukács and the Age of Fascismo (1930-1945)”, in *Hungarian Studies on György Lukács*, cit., p. 212). Totalmente contraria es la interpretación de Michael Löwy, según el cual en *Historia y conciencia de clase* existe una profunda crítica a la burocratización del partido (Cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L’evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, tr. it. R. Massari, Milano, La Salamandra, 1978, p. 221).

portamiento típico suyo tomar los mismos conceptos de sus adversarios, para apropiarse de sus concepciones sin jamás llevarlas a sus obvias conclusiones. Volveremos en capítulos sucesivos sobre estos argumentos; aquí resulta importante ponerlos brevemente de relieve para hacer comprender a los críticos que han acusado a Lukács de ser un stalinista y que habrían hecho mejor en tomar en consideración una obra como *Historia y conciencia de clase*, que en cambio a ellos se les aparece como la obra por definición “revolucionaria”, pero que, a su vez, carece de un conocimiento efectivamente leninista del partido y del proletariado.

El Partido Comunista auténtico, por su parte, exige la participación de la entera personalidad humana, no distingue derechos y deberes, sino que los derechos devienen en deberes y los deberes devienen en derechos. La síntesis de los opuestos, que Lukács realiza de manera inmediata lo conduce a sostener que libertad y disciplina, si se aceptan conscientemente los fines propuestos por el partido, se convierten en una unidad y la praxis revolucionaria es asumida en la personalidad. La disciplina se vuelve una cuestión espiritual, porque exige conciencia de clase y conocimiento de los fines revolucionarios, no menos que su aceptación consciente. El miembro del partido debe así poner en juego toda su personalidad en la actividad del partido y ponerse al servicio de la directiva partidaria: Aunque su política no esté siempre en armonía con la realidad empírica del momento, aunque sus consignas no sean seguidas en tales momentos, no solo le dará satisfacción la marcha necesaria de la historia, sino que, además, la fuerza moral de la verdadera conciencia de clase, de la correcta acción de clase, tendrá también sus frutos desde el punto de vista del realismo político.¹⁷⁰

Lukács se siente seguro acerca de la corrección de la conciencia de clase y de las elecciones políticas del partido, que van más allá de la realidad empírica porque se hallan dotadas de una entidad colectiva superior a la del individuo. Se trata más de una toma de posición ética que de una elección política calculada.

Entre los miembros individuales del partido y la dirección del mismo se debe crear una interacción continua, de modo que los impulsos, o hasta las críticas, de la base del partido sean recibidas en lo alto. El partido debe saber mantener esta dialéctica, de otro modo degenera en una organización política de tipo burgués. Esa totalidad burguesa que es cosificadora es superada en una nueva totalidad que tenga en cuenta todo el complejo de la personalidad; personalidad que debe ser entendida en sentido individual, es decir, de un individuo que se halla en interacción dialéctica con el conjunto colectivo (partido) y social (clase) al que pertenece. Por esta interacción dialéctica, la conciencia de clase del individuo cumple una función de control de la acción del partido, que, a su vez, pide al individuo mantener una unidad de la conciencia de clase, unidad entre las exigencias individuales y las tendencias colectivas. Lukács sostiene también que las estratificaciones del

¹⁷⁰ G. Lukács, “Rosa Luxemburg como marxista”, en *HCC*, p. 139. Estas posiciones no eran evidentemente compatibles con las de Rosa Luxemburg, como ha evidenciado Lucien Goldmann (Cfr. L. Goldmann, “Riflessioni su *Storia e coscienza di classe*, in *Letteratura, Storia, Coscienza di classe*, pp. 120 y ss.)

proletariado pueden causar la formación de diversos partidos socialistas, pero el Partido Comunista representa el momento superior de su unidad. Evidentemente se está refiriendo a la experiencia de la República de los Consejos, donde el Partido Socialdemócrata húngaro se fusionó con el Partido Socialista y con el Partido de los Pequeños Propietarios para formar el Partido Comunista Húngaro.

El curso entero de la experiencia de la República de los Consejos es tomado por Lukács como modelo para la explicación de un proceso revolucionario.¹⁷¹ En efecto, uno de los problemas que el Partido Comunista Húngaro debió afrontar fue precisamente la formación de la conciencia de clase y Lukács se dedicó especialmente a esta tarea. Pero se mantuvo igualmente la distancia del partido con relación a las grandes masas de campesinos húngaros, sobre todo respecto de la cuestión de la distribución de la tierra. El partido cumplió la función de “máxima posibilidad objetiva del accionar proletario”, pero la conciencia de clase permaneció por detrás con respecto a esta “máxima posibilidad objetiva”.

Al Partido Comunista le queda el monopolio autónomo de las decisiones sobre la táctica y sobre la organización durante la acción revolucionaria. Este es una figura autónoma de la conciencia de clase proletaria que se halla en lucha con las formas cosificadas de la conciencia, y así se pone siempre más allá de lo existente para abrir una perspectiva nueva para la acción proletaria. Es una vanguardia consciente del proletariado.¹⁷² La directiva del partido puede encontrar obstáculos en la conciencia íntima de los seres humanos, también porque podría tratarse de una intimidad cosificada. Se exige al partido, en particular a sus dirigentes, capacidad dialéctica de interacción con esta realidad humana, que es la realidad que deben transformar en primer lugar, es decir, estimular el nacimiento de una conciencia de clase proletaria, antes de pasar a la transformación de la sociedad burguesa en sociedad proletaria, de edificar una nueva forma de legalidad, es decir, a la reglamentación de las fuerzas productivas, que para Lukács es el “reino de la libertad”.¹⁷³ El partido debe estar listo también para “depuraciones”,¹⁷⁴ que es un tema típico de la época stalinista. En el centro, sin embargo, de la reflexión política de Lukács aparece el

¹⁷¹ Sobre la relación entre *Historia y conciencia de clase* y la República de los Consejos, cfr. Gábor Gángó, “História e Consciência de Classe de György Lukács no contexto da ditadura proletária del 1919”, en *Verinotio. Revista on line*, n° 16, a. VIII, outubro del 2012.

¹⁷² Cfr. G. Lukács, “Observaciones de método acerca del problema de la organización”, cit., en HCC, p. 406.

¹⁷³ Cfr. *Ibid.* p. 387.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 417.

tema de la personalidad, tanto la eventualmente cosificada de los miembros, como la dotada de capacidad de análisis dialéctico de la realidad de los dirigentes del partido.

Capítulo III

Después de *Historia y conciencia de clase*

El descubrimiento de Lenin

Puede parecer paradójico el hecho de que Lukács se haya convertido primero en marxista y luego, recién en 1924, leninista, a pesar de que su adhesión al Partido Comunista Húngaro ocurrió en diciembre de 1918, es decir, poco más de un año después de la Revolución de Octubre. Si comparamos esta adhesión al leninismo de Lukács con la del otro grande y significativo pensador marxista, es decir Gramsci, podemos notar que el italiano reconoció en la acción política de Lenin, desde un comienzo, es decir, luego de las Tesis de Abril, una novedad absoluta con respecto a la reflexión política marxista de la época. Lukács, en cambio, primero participa en la experiencia revolucionaria de la República de los Consejos y luego, “solo en Viena [en 1920, es decir, luego de la derrota de la República de los Consejos] se presentó para mí la posibilidad de conocer realmente a Lenin, de interpretar con claridad creciente el significado de su fisonomía espiritual-práctica-moral para mí”.¹ El mismo Lukács sostiene que con “claridad creciente” se adueñó de la “fisonomía espiritual-práctica-moral” de Lenin, hasta convertirlo en un modelo del “gran tipo humano del revolucionario socialista”,² ni jacobino ni místico: “Los revolucionarios auténticos, y Lenin primero que todos, se distinguen de este utopismo pequeñoburgués por la ausencia de ilusiones”.³ Según Lukács, ningún dirigente comunista húngaro había comprendido esta fisonomía, ni aun viviendo en Rusia en los meses de la Revolución ni habiendo frecuentado personalmente a Lenin.⁴

¹ G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, ed. it. a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 213.

² G. Lukács, “Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione”, tr. it. L. Menato, en G. L., *L'uomo e la rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 51.

³ G. Lukács, “La missione morale del partito comunista» (24 aprile 1920), en G. L., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, tr. it. P. Manganaro e N. Merker, Bari, Laterza, 1972, p. 95 [Tómese en cuenta que en la nota del traductor a las pp. XLIII-XLIV no hay rastro bibliográfico alguno de este artículo, aun estando incluido en la selección].

⁴ “A mi juicio para Béla Kun el verdadero teórico de la dictadura era en aquel tiempo Bujarin, y así nosotros extrajimos bastante poco de la elaboración teórica de Lenin. Los textos traducidos eran poco numerosos, y, si en el partido húngaro se pudo hablar en lo sucesivo de tradiciones leninistas, se lo debimos a la emigración. Naturalmente, todos miraban a Lenin como al gran jefe de la revolución, pero respecto de sus escritos, por ejemplo, yo había leído solo algunos artículos de *El Estado y la revolución*. En las cuestiones teóricas nos encontrábamos así solo en posesión de nosotros mismos” (G. Lukács, “Cultura e Repubblica dei consigli” en G. L., *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 107. Lo mismo repite en “Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione” en G. L., *L'uomo e la rivoluzione*, cit., p. 50). Debe tenerse presente que también Gramsci en los primeros meses después de la Revolución de Octubre pensaba que el líder revolucionario más eminente era Cernov y no Lenin (cfr. A. Gramsci, “I

La obra de Lenin que en primer lugar tuvo influencia sobre él fue *El Estado y la revolución*.⁵ El producto de ese estudio más profundo de las obras del activista ruso fue el opúsculo *Lenin. La coherencia de su pensamiento*, que solo por este hecho representó una auténtica superación de la obra marxista más célebre de Lukács, es decir *Historia y conciencia de clase*.⁶ Cuanto más profundizaba el conocimiento del pensamiento leniniano, tanto más emergía una singular identificación entre Lukács y Lenin: “en toda su vida no cabe encontrar una sola decisión suya que no haya sido tomada obedeciendo de manera concreta y objetiva a una toma de posición teórica previa”.⁷ Esta definición de Lenin se podría extender al mismo Lukács sin modificarla: también Lukács ha vivido su propio pensamiento, dado que toda decisión práctica suya ha sido siempre la consecuencia de reflexiones teóricas. Lukács veía así en Lenin a un pensador práctico, un ejemplo viviente de intelectual marxista, un modelo a seguir.

En este libro, escrito en ocasión de la muerte de Lenin, en 1924, para Lukács no se trataba

de reproducir el sistema objetivo, teórico de Lenin, sino de representar las fuerzas motrices, de carácter objetivo y subjetivo, que han hecho posible esa sistematización, la encarnación de tales fuerzas en la persona y en las acciones de Lenin. Tampoco se pensó en modo alguno en realizar la tentativa de descomponer esta unidad dinámica de manera extensivamente plena en su vida, en su obra.⁸

El gran mérito de Lenin es haber vislumbrado la actualidad de la revolución mejor de lo que habían sabido hacerlo los otros líderes bolcheviques y, con ello, haber realizado la teoría marxista. En esta previsión suya Lenin se apoyaba en su teoría de la astucia de la revolución; el hombre político debe ser capaz de utilizar esta astucia de la revolución y luego pensar que la actualidad de la revolución “significa, por lo tanto, tratar cada cuestión del día individual en el contexto concreto de la totalidad sociohistórica, considerarlos como factores de la emancipación del proletariado”.⁹ Aquí se vuelve a presentar el tema de la

massimalisti russi” e “Kerensky-Cernof” en Id. *La città futura*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984, respectivamente pp. 265-267 e 358-360).

⁵ “Confieso que también yo entendí solo más tarde el potente significado teórico de esta obra [*El Estado y la revolución*]. Los verdaderos años de aprendizaje obligado comenzaron con la dictadura [del proletariado en Hungría] y luego de su derrumbe”. (G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 69)

⁶ “[E]l retrato intelectual de Lenin [...] indica un progreso respecto de *Historia y conciencia de clase* en la medida en que la atención concentrada al gran modelo me ayudó a entender el concepto de la práctica más claramente, en conjunción más auténtica, más óptica y más dialéctica con la teoría”. (G. Lukács, “Prólogo de 1967” a *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 71).

⁷ G. Lukács, *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*, G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*. Estudio preliminar y notas de Miguel Vedda. Tr. de Karen Saban, Miguel Vedda y Laura Cecilia Nicolás. Buenos Aires, Gorla, 2012, pp. 123-124

⁸ G. Lukács, “Postilla all’edizione italiana”, en G. Lukács, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, tr. it. G. D. Neri, Torino, Einaudi, 1970, p. 113.

⁹ G. Lukács, *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento*, p. 53.

totalidad, uno de los temas centrales de *Historia y conciencia de clase*, y Lukács ve en Lenin el modelo de político que es capaz de captar el sentido de la totalidad social y, de tal manera, de plantear sus propias teorías en la vanguardia de la acción revolucionaria, superando todas las otras teorías, que no llegan a captar la totalidad. Consecuencia de esta capacidad de previsión de la actualidad de la revolución es la organización del partido, que debe concentrar sus propias energías precisamente en la realización de la acción revolucionaria. El partido debe mantener también una centralidad en la acción revolucionaria, evitando deslizarse hacia objetivos que le son relativamente ajenos, como los de sus aliados en la lucha de clases, que podrían causar confusión. Lukács se adhiere a la organización bolchevique, incluso al sectarismo revolucionario, precisamente por la inminencia de la revolución.

En su obra, Lukács reconoce en Lenin la capacidad de interpretar dialécticamente el factor humano dentro de la organización revolucionaria del Partido Comunista. A los miembros del partido se les exige un alto grado de conciencia de clase, aun si esto se halla siempre determinado por el ser social.¹⁰ Los miembros del partido deben ser capaces de participar juntos en los objetivos de lucha de sus aliados de clase, y así de sostener la lucha de todos los oprimidos y explotados. Esta conciencia de clase madura permite acelerar el proceso de maduración del proletariado entero, dado que la conciencia de clase no es una consecuencia mecánica de las relaciones económicas de producción, sino que nace de la confrontación dialéctica con estas relaciones. Antes de esta maduración se puede hablar en todo caso de “instinto revolucionario”, según el lenguaje psicológico de Lukács¹¹. El partido debe tener también capacidad de previsión del desarrollo de las fuerzas productivas para prepararse a la lucha revolucionaria.

Aquí se plantea una cuestión central también para el desarrollo futuro del partido bolchevique en la dirección de su estalinización: la coacción entre partido y proletariado. Lukács afirma: “El partido dirigente del proletariado puede cumplir con aquello para lo que está determinado, solo si se coloca en esta lucha *siempre un paso adelante* de las masas combatientes, para poder señalarles el camino.”¹² y luego más adelante: “El partido que

¹⁰En La madurez volverá aún sobre este tema de la madurez de la conciencia de clase, explicitando que Lenin, “perfectamente en línea con Marx, identifica una verdadera lucha de clases, una genuina conciencia de clase proletaria, solo allí donde se manifiesta la prioridad de lo político. Por esto reclama que junto a la organización de los obreros haya una organización de los revolucionarios” (G. Lukacs, *Ontologia dell'essere sociale*, parte II, cap. III: “Il momento ideale e l'ideologia”, § 3, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 502).

¹¹ Cfr. G. Lukács, *Lenin*, cit., p. 67.

¹² *Ibíd.*, p. 73.

está llamado a dirigir la revolución proletaria, por eso, no asume ya listo su misión como líder: *tampoco él es, sino que deviene*. Y el proceso de interacción fructífera entre partido y clase se repite, sin duda que con cambios, en la relación del partido con sus miembros.”.¹³ Esta relación recíproca, esta continua coacción, se convertirá en el estalinismo un instrumento de dominio, dado que una acción sobre el partido es una acción sobre el proletariado y, a su vez, una acción sobre el partido es una acción sobre sus miembros, sobre ciudadanos, sobre el conjunto de la sociedad civil y sobre individuos particulares. El control social se logrará eficazmente actuando sobre el partido, heredando, así, una estructura de relaciones partido/proletariado que habían sido planteadas por Lenin para la lucha de clases inmediata, para la revolución en acto, y no como una estructura permanente en la sociedad socialista.

La superioridad de la teoría del imperialismo de Lenin con respecto a la de Rosa Luxemburg consiste, según Lukács, en el hecho de que él logra conectar la teoría con el análisis concreto de la situación histórica a él contemporánea y la complejidad del proceso de realización del imperialismo. “La superioridad de Lenin –y esta es una hazaña teórica sin igual– consiste en que fue capaz de *enlazar completa y concretamente la teoría económica del imperialismo con todas las cuestiones políticas del presente*, y hacer de la estructura económica de la nueva fase un parámetro para todas las acciones concretas en un entorno tan decisivo”.¹⁴

Lenin supo vincular su propia teoría del imperialismo con la guerra mundial y con las contradicciones internas al movimiento obrero, donde la clase obrera de los países más desarrollados se convertía en instrumento de explotación para las masas proletarias de los países colonizados, las cuales a su vez contribuían a impedir el progreso de la clase obrera de los países desarrollados, ya sea por el costo del trabajo, ya sea por su misma producción. El dominio sobre estas contradicciones era un instrumento de lo más eficaz en manos de la burguesía imperialista. Una parte del movimiento obrero, en el curso del tiempo, se convenció de que la burguesía tenía una “función progresiva”. Al mismo tiempo, sin embargo, Lenin vislumbró la posibilidad concreta y práctica de un movimiento de emancipación de los pueblos sometidos al dominio imperialista y, en tal sentido, su teoría fue inmediatamente práctica y representó un momento de superación de la teoría del mismo Marx.

¹³ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 79.

Naturalmente más de cuarenta años después, y luego de la Segunda Guerra Mundial, Lukács reconocerá que la teoría del imperialismo de Lenin no era eterna y que, si bien después del conflicto mundial el imperialismo crecía, ello no implicaba peligro alguno de conflicto con la URSS.

También en su teoría del Estado Lenin supo proseguir la obra teórica de Marx y Engels. Además de analizar la estructura del Estado burgués, Lenin hizo del Estado un arma en las manos del proletariado para combatir a la burguesía, que si bien derrotada por la Revolución de Octubre, permanecía como la clase más poderosa. “el propio Estado revela su carácter en cuanto *arma de la lucha de clases*, como uno de los instrumentos más importantes para la preservar la dominación clasista”.¹⁵ Lenin, sin embargo, manteniéndose fiel al espíritu del marxismo auténtico, buscó vaciar al Estado como instrumento de dominio de clase, contraponiéndolo a los Soviets. En la concepción leniniana los Soviets, y también los sindicatos, habrían debido crear una relación dialéctica con el Estado para hacer avanzar las exigencias de los ciudadanos y de los trabajadores. Pero Lukács pone en juego un pronóstico que se realizó dramáticamente con el estalinismo: “o bien los consejos proletarios desorganizan el aparato de Estado burgués, o bien este consigue corromper a los consejos hasta convertirlos en mera apariencia y, de esa manera, hace que se extingan”.¹⁶ Stalin edificó un Estado comunista que logró reducir a los Soviets a una existencia aparente, del mismo modo que hubiera hecho el Estado burgués, dado que con Stalin prevaleció la convicción de que “que *todos los problemas* del dominio por parte del proletariado se pueden solucionar, bajo todas las circunstancias, *con la violencia*”.¹⁷ Convicción que Lukács define ya en 1924 como “peligrosísima”. Luego pone el acento sobre la continua movilización de las masas, en la medida en que la revolución se halla en continuo devenir. El estalinismo se apoderó también de esta idea de movilización continua para mantener un estado de emergencia infinito. El único elemento siempre en devenir es el partido, porque debe adaptarse a las modificaciones continuas de la realidad social. No debe adaptar la realidad social a sus propias exigencias y directivas, como aconteció en el estalinismo.

En Lenin se revela una *Realpolitik*, es decir, un análisis conducido con el método del materialismo dialéctico de Marx y la intuición, que elimina todo utopismo, de todas las tendencias presentes en la sociedad. Así el comunismo de guerra, medida provisoria pero

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 96-97.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 99.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 105.

inevitable, una auténtica medida a tomar en *estado de emergencia*, no era considerada por Lenin como una forma de socialismo,¹⁸ aun si esta medida económico-política, como de hecho sucedió, fuera tomada a los fines de edificar el socialismo. Él consideraba como socialista toda medida económica que permitiera al proletariado dominar el instrumento de producción más avanzado, la industria pesada. Naturalmente, privilegiar la industria pesada no significaba abandonar la producción agrícola, que fue incrementada por la NEP, la cual a su vez no era la continuación del comunismo de guerra, sino exactamente lo contrario.

Lenin no fue un político realista en el sentido de astuto, sino realista en el sentido en que supo captar y comprender las tendencias sociales que podían encaminar y sostener la lucha del proletariado. Así, las condiciones en las que Lenin se encontró operando le eran bien conocidas: Rusia no tenía las características de industrialización y progreso social que Marx había indicado como condiciones óptimas para una revolución socialista. En Rusia prevalecía la producción agrícola y la presencia de enormes masas de campesinos. El desarrollo cultural tenía picos elevadísimos de alta producción en literatura, en música, en matemática, pero por lo demás la condición cultural rusa se hallaba muy subdesarrollada. Lenin, entonces, tuvo que renovar el materialismo histórico, adaptándolo a la situación concreta de una Rusia en la que el proletariado se hallara en condiciones de tomar el poder.¹⁹ Lukács sintetiza en este juicio la capacidad de Lenin: “Lenin no fue el primero que libró esta lucha. Pero fue el único que pensó radicalmente, hasta el final, todos los problemas, el único que traspuso radicalmente a la práctica sus conocimientos teóricos.”²⁰ La capacidad de captar la totalidad del desarrollo social es también la legitimación de la reflexión lukácsiana expuesta en *Historia y conciencia de clase*, que se refleja también en la afirmación de que “El materialismo histórico es la teoría de la revolución proletaria”,²¹ sin referencia al materialismo dialéctico.

La situación en Rusia era tal que, siendo un país agrícola, la lucha de clases encontraba un campo de confrontación en las ciudades, donde se ubicaban los centros del aparato del Estado y de las finanzas, es decir la clase dominante. También el proletariado

¹⁸ Cfr. G. Lukács, “Nuovi modelli umani” en G. L., *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos e A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 22-23.

¹⁹ Rudi Dutschke critica algunas conclusiones de Lukács, sosteniendo que él no conocía a fondo la realidad rusa (cfr. R. Dutschke, *Lenin rimesso in piedi. Lenin, Lukács e la Terza Internazionale*, tr. it. L. Berti, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 27-28). En efecto, Lukács conocía la alta cultura rusa, no la popular, ni mucho menos la situación de las enormes masas de campesinos rusos (y no rusos) que vivían dentro de la naciente Unión Soviética.

²⁰ G. Lukács, *Lenin*, cit., p. 57.

²¹ *Ibíd.*, p. 15. En este pasaje inicial del opúsculo, Lukács habla explícitamente de “ser social”.

industrial vivía en la ciudad y, así, podía emprender la lucha, autodesignándose, aun siendo minoría, como representante de todos los trabajadores, incluso agrícolas; y no solo de los trabajadores, sino también de la burguesía progresista, en la práctica de la entera nación. No se trata, sin embargo, del pueblo ruso, sino que el proletariado era portador de uno nuevo

El concepto confuso y abstracto de “pueblo” tenía que ser descartado, aunque más no sea para que, a partir de la comprensión concreta de las condiciones de una revolución proletaria, *surgiera* el concepto revolucionariamente diferenciado de pueblo, *la alianza revolucionaria de todos los oprimidos*. [...] Pero como la conciencia, y con ella la capacidad de dirigir esta lucha –en términos de clase objetivos– solo existen en la *conciencia de clase del proletariado*, este puede y debe convertirse, en la revolución que se aproxima, en la clase dirigente de la transformación social.²²

Lukács postula una vez más la conciencia de clase como elemento que permite al proletariado situarse como guía de la revolución. Crear un frente común con otras clases o estratos sociales exige la capacidad de encontrar un compromiso, una transacción, es decir, encontrar alianzas con otras clases sociales en la lucha contra la aristocracia y la burguesía dominantes, porque si el proletariado no podía elegir las condiciones en las cuales iniciar la lucha contra la burguesía, podía elegirse los aliados en esta lucha.

Para Lenin, en cambio, *el compromiso se deriva directa y lógicamente de la actualidad de la revolución*. Si el carácter fundamental de toda la época es la actualidad de la revolución, si esta revolución –tanto en cada país individual como a escala mundial– puede estallar a cada instante, sin que este instante pueda determinarse previamente con exactitud, si el carácter revolucionario de toda la época se manifiesta en la fragmentación siempre creciente de la sociedad burguesa, esto tiene como consecuencia necesaria que las tendencias más disímiles se cruzan y alternan sin interrupción.²³

“Compromiso” significa para Lenin también anclar el análisis concreto de las situaciones concretas en el proceso histórico actual: “La unión dialécticamente correcta de lo universal y de lo particular, el reconocimiento de lo universal (la tendencia fundamental universal de la historia) *en* lo particular (la situación concreta), la concretización de la teoría que de allí se deriva, es por tanto la idea fundamental de esta teoría de los compromisos”.²⁴ Condición indispensable, sin embargo, era que el proletariado alcanzara la propia específica conciencia de clase, es decir se diera cuenta de que se hallaba en el punto central de la reproducción de la riqueza del sistema capitalista, y de que solo alcanzada esta condición se hallaba en condiciones de situarse en la guía de la lucha de emancipación de oprimidos y explotados.

²² *Ibíd.*, p. 63.

²³ *Ibíd.*, pp 115-116.

²⁴ *Ibíd.*, p. 118.

El problema que se plantea es la participación de todos los oprimidos y explotados primero en la lucha de clases, y luego en la edificación del socialismo. En este punto el instrumento más eficaz es la democracia. Lukács nos ofrece una aguda definición de democracia:

La forma de dominación más desarrollada de la burguesía, la democracia, aparece en esta concepción al menos como la forma previa de una democracia proletaria, y la mayoría de las veces como esa democracia, en la cual solo hay que ocuparse de que se gane a la mayoría de la población, mediante una agitación pacífica, a favor de los “ideales” de la socialdemocracia. El pasaje de la democracia burguesa a la democracia proletaria no es, pues, necesariamente revolucionario. Revolucionario es solo el pasaje de formas de Estado retrógradas a la democracia; bajo ciertas circunstancias, es preciso defender en forma revolucionaria a la democracia contra la reacción social.²⁵

La democracia burguesa podía ser defendida por la reacción pero también podía ser usada para permitir la participación de todos los oprimidos y explotados, en condiciones de total igualdad; esta participación en la cosa pública da vida a una forma de Estado avanzada y progresista, el Estado socialista. En las palabras de Lukács se deduce explícitamente la idea de que la democracia es considerada como la condición fundamental para el desarrollo de la sociedad civil; su defensa era necesaria, como lo era en aquellos años, 1924-25, contra la agresión fascista. La democracia burguesa garantiza solo los derechos de los individuos, creándoles la ilusión de haber alcanzado el grado máximo de desarrollo político. “la democracia pura tiene la función social, clasista de asegurar a la burguesía la dirección de estas capas intermedias. (Aquí se incluye también, sin lugar a dudas, la desorganización ideológica del proletariado [...]).”²⁶ Respecto de esta situación, que aun así debe siempre defenderse como condición de un pasaje más avanzado, hay que contraponer la nueva forma de Estado socialista:

Su forma estatal también debe servir para superar el letargo y la atomización de esas capas sociales mediante la educación, para educarlas *para la actividad, para la participación autónoma en la vida del Estado*. Una de las funciones más eminentes del sistema de los consejos consiste en unir esos factores de la vida social que el capitalismo desgarrar. En el caso de que solo este desgarramiento se encuentre presente en la conciencia de las clases oprimidas, debe hacerseles consciente el vínculo entre estos factores.²⁷

En suma, hay que habituar a los individuos a participar en política, a volverse cada uno autónomamente miembro del Estado, así como ya es miembro autónomo de la sociedad civil.

Así, para Lukács, Lenin no ha definido jamás leyes generales del proceso revolucionario, sino que solo ha indicado condiciones esenciales, y, anticipando la crítica a Sta-

²⁵ *Ibíd.*, p. 101.

²⁶ *Ibíd.*, p. 102.

²⁷ *Ibíd.*, p. 104.

lin de treinta años después,²⁸ Lukács define como “leninismo vulgar” toda pretensión de encontrar en el pensamiento del revolucionario ruso esas reglas generales, como por ejemplo la economía planificada, jamás considerada por Lenin como una medida típica de la economía socialista.²⁹ Lenin, en cambio, era más propenso a una economía fundada sobre la pequeña industria, porque permitía una plena colaboración entre todos los trabajadores. El estalinismo liquidó no solo la NEP sino también la pequeña industria, fundando industrias enormes, donde el nivel de colaboración entre los trabajadores era bajísimo.

Todo problema en la construcción del socialismo debía afrontarse en el interior del partido, que representaba no solo el sujeto revolucionario práctico, sino también teórico. Por este motivo las discusiones, los enfrentamientos, los disensos eran extremadamente útiles y fecundos para el análisis y la búsqueda de soluciones a los problemas planteados por la construcción del socialismo. Así, en definitiva, Lukács reencontraba en Lenin el mejor uso, más aún, el nuevo uso, del método materialista y dialéctico del marxismo, por lo cual extrae del estudio de la coherencia de su pensamiento una enseñanza: “Y si la tarea de los comunistas consiste ahora en retomar el hilo del leninismo, esta continuación solo puede ser fructífera en el caso de que se comporten frente a Lenin como el propio Lenin se comportó frente a Marx”.³⁰ El modelo leniniano es el del tradicional procedimiento del marxismo: descubrir lo particular en lo universal, vislumbrar lo nuevo en lo viejo, comprender la unidad dialéctica de los contrarios.

Esta actitud frente a una realidad en continua mutación exigía una capacidad de cambiar continuamente de posición frente a ella. El pensamiento dialéctico permitía captar las contradicciones de la realidad, los contrastes entre clases, y también su mutación, su síntesis, la reedición de nuevos contrastes. Lukács lo dice explícitamente a propósito de la dialéctica:

²⁸ Lukács lo dice abiertamente en la “Apostilla a la edición italiana” del libro, en 1970: “Lo que sí me parece importante es subrayar en qué punto mi posición –inspirada en la obra de Lenin– arribó a resultados que, en cuanto factores de oposición al stalinismo, también hoy siguen conservando una cierta justificación metodológica; se trata de resultados en los que, pues, la fidelidad del autor a la persona y la obra de Lenin no condujeron, en aquel entonces, en una dirección errada. En algunas constataciones sobre la conducta de Lenin a menudo se encuentra, en efecto, tácitamente una crítica acertada al posterior desarrollo staliniano; crítica que entonces solo comenzaba a expresarse de manera velada, episódica, en la conducción de la Internacional Comunista por parte de Sinoviev. Pensemos en el creciente anquilosamiento de todos los problemas organizativos bajo Stalin; independientemente de la situación histórica, independientemente de las exigencias de la política, la organización partidaria –¡incluso invocando a Lenin!– fue convertida en un fetiche inmodificable” (Cfr. *ibíd.*, p. 125).

²⁹ Cfr. G. Lukács, *La democrazia della vita quotidiana*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Manifestolibri, 2013, p. 62. Se trata de la segunda edición italiana del famoso ensayo sobre la *Demokratisierung*.

³⁰ G. Lukács, *Lenin, op. cit.*, p. 122.

Porque la dialéctica no es más que la expresión conceptual de que el desarrollo de la sociedad se mueve, en la realidad, a través de antítesis, de que estas antítesis (las antítesis entre clases, la esencia antagónica del ser económico de estas, etc.) son el fundamento y el núcleo de todo acontecer; y una “unidad” de la sociedad, mientras esté basada en la estratificación de clases, siempre puede ser tan solo un concepto abstracto, un resultado – siempre transitorio– de la interacción entre estas antítesis.³¹

Lenin debía concebir su propio rol como el de un estudioso que aprende continuamente en el acto mismo de enseñar.³² En la práctica Lenin era un intelectual, e incluso de gran nivel, dedicado a la política, un auténtico revolucionario, en la medida en que era capaz de concebir la relación entre un evento pequeño y el gran desarrollo de los acontecimientos dentro del proceso revolucionario.

La defensa de *Historia y conciencia de clase*

Hasta 1996 se creía que Lukács no había respondido a las pesadas y vulgares acusaciones lanzadas por Zinóviev, en el discurso de apertura al V Congreso de la Internacional Comunista³³ y a las críticas por parte de dos exponentes del ala más ortodoxa del marxismo del Komintern, es decir el ruso Abraham Deborin³⁴ y el húngaro Ladislao Rudas³⁵. El silencio de Lukács fue tomado como condescendencia; sin embargo, su réplica

³¹ *Ibíd.*, p. 92.

³² Aspecto típico también de otro importante pensador forjado en el pensar dialéctico, es decir Gentile, de quien Lenin, no casualmente tenía un juicio extremadamente positivo.

³³ Las argumentaciones de Zinóviev contra Lukács consistían en que él era “profesor”: “cuando en Italia el compañero Graziadei sale con un libro en el cual publica los viejos artículos escritos cuando todavía era socialdemócrata y revisionista y en el cual se vuelca contra el marxismo, este revisionismo no puede manifestarse impunemente entre nosotros. Cuando el compañero húngaro G. Lukács hace lo mismo en el campo filosófico y sociológico no lo podemos tolerar. He recibido una carta del compañero Rudas, uno de los jefes de la fracción a la que pertenece Lukács, donde él explica que tenía la intención de tomar posición contra el revisionista Lukács. Dado que la fracción se lo ha prohibido, él se fue para no dejar que se diluya el marxismo. ¡Bravo Rudas! Tenemos una corriente similar en el partido alemán. El compañero Graziadei es profesor, Korsch es profesor (interrupción en la sala: “¡también Lukács es profesor!”). Cuando venga aún otro profesor a despachar su teoría marxista, le irá mal. No podemos tolerar impunemente tal revisionismo teórico en nuestra Internacional comunista” *Protokoll des fünften Kongresses der Kommunistischen Internationale. Moskau 17 Juni-8 Juli 1924*, [Protocolo del Vº Congreso de la Internacional Comunista. Moscú 17 de junio-8 de julio de 1924] en *A “Törtenelem és osztálytudat” a 20–as évek vitáiban* [“Historia y conciencia de clase” y el debate de los años veinte], ed. por M. Mésterhazi e K. Krausz, Budapest, Lukács Archivum, vol. I, 1981, p. 234 [ed. it. en *Intelletuali e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 15]. En *Pensiero vissuto*, Lukács comenta así el papel de Zinóviev en la Tercera Internacional: “En Moscú, en el Komintern, comenzó en cambio a formarse con Zinóviev el sectarismo burocrático. Y fue este sectarismo el que en general era representado por la fracción de Kun” (Cfr. G. Lukacs, *Pensiero vissuto, Autobiografia in forma di dialogo*, entrevista de I. Eörsi, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 98).

³⁴ Deborin, filósofo discípulo de Plejánov, se volvió luego un exponente del ala menchevique del partido y al estallar la Revolución pasó al ala bolchevique. En la polémica con Lukács ganó en credibilidad entre los líderes del bolchevismo, al que adhirió en 1928, manteniendo sin embargo un bajo perfil que le permitió sobrevivir a las varias purgas estalinianas, hasta ver republicadas sus obras durante el periodo de Krushev. Murió en 1963.

³⁵ Ladislao Rudas, miembro de la corriente minoritaria del Partido Comunista Húngaro del que formaba parte también Lukács, que tomaba su nombre del de su líder, Ernő Landler, luego de la derrota de la

fue confiada a un escrito enviado a la Internacional Comunista que permaneció sepultado en sus archivos hasta 1996, cuando fue reencontrado y publicado en Hungría en su lengua original, el alemán.³⁶ El texto fue reencontrado incompleto –se interrumpe en la mitad de una frase-, consta de 92 páginas y ha sido probablemente redactado entre 1925 y 1926.³⁷

La publicación de *Historia y conciencia de clase* fue positivamente acogida casi en todos lados. Entre los más entusiastas aficionados a la obra se distinguió Ernst Bloch, que había previsto la negativa reacción de los ambientes filosóficos rusos: “verdaderamente no será fácil encontrar buenos lectores para este libro. Los rusos, que actúan filosóficamente pero piensan como perros incultos, olfatearán en él la herejía”.³⁸ Entre los grandes méritos de *Historia y conciencia de clase*, Bloch reconocía la remisión de Marx a Hegel y, en consecuencia, el volver a proponer en la tradición filosófica marxista la unidad de sujeto y objeto, no menos que de teoría y praxis. Retomar a Hegel, según Bloch, le permitió a Lukács concebir la sociedad como una totalidad que se transforma históricamente. Además, la toma de conciencia del proletariado es el instrumento para obstaculizar el camino hacia el capitalismo y la barbarie. Hay, sin embargo, un pasaje de la reseña de Bloch, que sirvió indudablemente a los críticos de Lukács para atacarlo: “la lógica dialéctica no es ya el pensamiento que acontece separado del ser, rígido en esta separación, antes bien, el pensamiento aparece aquí como forma de la realidad, como momento del mismo proceso de conjunto, puede vinculárselo también al momento de los momentos, al

Revolución de los Consejos de 1919, emigró hacia Austria y pasó a formar parte de la fracción mayoritaria de Béla Kun. Fue acusado por Lukács de apropiación indebida de fondos del partido. De 1922 a 1945, trabajó en el Marx-Engels-Lenin Institut de Moscú, en 1938 y en 1941 fue arrestado por la policía estalinista. Fue un decisivo enemigo filosófico de Lukács por toda su vida, participó también en el *Lukács-vita* (debate Lukács) en 1949-50, que forzó a Lukács a retirarse de la enseñanza universitaria como consecuencia de la acusación de “cosmopolitismo”. Rudas fue naturalmente uno de los críticos más feroces de Lukács. En el caso de Rudas, a los contrastes políticos se unen, así, también motivos personales. Rudas murió en 1950.

³⁶ G. Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, Budapest, Aron Verlag, 1996, pp. 81. Hay una traducción italiana - G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, tr. it. M. Maurizi, Roma, Edizioni Alegre, 2007, pp. 166-, pero es pésima, claramente vertida de la traducción inglesa y no del original alemán, por ejemplo *gesellschaftliche* es traducido con “histórico” y no “social”. La traducción española de la que nos servimos es *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, trad. F. García Chicote y M. I. Koval, Buenos Aires, Herramienta, 2015.

³⁷ Según T. Krausz y M. Meszterházi Lukács intentó una defensa “oblicua” de *Historia y conciencia de clase* (Cfr. T. Krausz y M. Meszterházi, “Lukács’*History and Class Consciousness* in the Debates of the 1920s. (On the Bolshevik Reception of the Early Marxism of György Lukács)”, en *Hungarian Studies on Georg Lukács*, ed. L. Illes, F. József, M. Szabolcsi, I. Szerdahelyi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, p. 163).

³⁸ E. Bloch, “Attualità e utopia. *Storia e coscienza di classe* di Lukács”, en *Neue Merkur*, octubre 1923-marzo 1924, ahora en E. Bloch, A. Debordin, J. Révai, L. Rudas, *Intellettuali e coscienza di classe*, a cura di L. Boella, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 150. Sobre la reseña de Bloch, cfr. G. D. Neri, *Aporie della realizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 31 e segg.

momento actual de la mediación activa".³⁹ Seguramente los críticos de Lukács han leído en este pasaje la superioridad del pensamiento sobre la realidad, y así el reconocimiento del idealismo de Lukács, mientras que Bloch pretendía poner en valor el carácter dialéctico de la filosofía lukácsiana.

La impresión de que el pensamiento domina la realidad se ve reforzada por este otro fragmento de la reseña de Bloch:

un objeto no es de este modo cognoscible en cuanto ha sido producto del pensamiento, sino en cuanto su ser pensado implica al mismo tiempo el conocimiento del objeto. En este nivel, pensamiento y ser se identifican, dado que el primero no capta ya los meros hechos de la empiria, de la empiria falsa, cosificada, parcial, antes bien, la realidad superior de las tendencias de desarrollo, comprendiéndose como el devenir consciente, el devenir actual, como el más importante elemento constitutivo en el proceso de manifestación de la realidad.⁴⁰

Bloch capta el carácter de devenir del complejo real material-ideal, mientras que los lectores marxistas-positivistas de la época deben de haber visto allí la supremacía del momento gnoseológico sobre el momento material. Consolidando la impresión de que en la tradición científicista-positivista del marxismo de la época fue insertado un elemento foráneo se presenta esta otra afirmación de Bloch: "Calvino eliminó de la conciencia el mundo mediante la teoría de la predestinación; Lukács, teórico de la praxis constitutiva, obtiene el mismo resultado por medio de una vinculación del todo peculiar entre la ascesis intramundana y la pura dialéctica hegeliana de la concreción".⁴¹ Aquí se nota la evidente herencia weberiana, del Weber de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que fue maestro tanto de Bloch como de Lukács. La alusión a la ascesis confirma la impresión de una tendencia mística en el interior del marxismo, que es una característica del marxismo de Bloch, pero no del de Lukács, al menos no ya del Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Bloch continúa sosteniendo que en el libro de Lukács hay un "tema metafísico de conjunto de la historia" y "sobre el proletariado aparece la oscuridad del instante vivido".⁴² Son términos en total contradicción con el cientificismo de la época, con la misma iconografía comunista del sol naciente que ilumina al proletariado y a los pueblos.

También la reseña de Révai empeora la situación, dado que a la positiva evaluación de la vuelta a la dialéctica hegeliana en el interior del marxismo, Révai agrega: "ni los marxistas más ancianos, en particular Plejánov y el mismo Engels, han tratado dialécticamente el problema del vínculo entre ser y pensamiento, interpretándolo en cambio en el

³⁹ E. Bloch, "Attualità e utopia. *Storia e coscienza di classe* di Lukács", p. 161.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 162.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 163.

⁴² *Ibíd.*, p. 166.

sentido de una metafísica naturalista”.⁴³ Parece que el grupo lukácsiano (Revai fue considerado un discípulo de Lukács) le declaró la guerra al marxismo de impronta positivista, que tenía en Engels y en Plejánov sus dos puntos de referencia más importantes.

Deborin fue el primero en desencadenar el ataque.⁴⁴ Los dos ensayos escritos fueron publicados luego de la muerte de Lenin, cuando en la URSS comenzaba la liquidación de la movilización obrera y la lenta afirmación del poder de Stalin y de sus aliados. La crítica parte de las “tendencias idealistas que salieron a la superficie desde un mar de frases confusas. No se puede decir que el método usado por el camarada Lukács, contraponiendo Marx a Engels, es particularmente logrado u original”.⁴⁵ Debe notarse la alusión al estilo confuso de Lukács, que no era precisamente un escritor cristalino, y la contraposición entre Marx y Engels, que era un argumento, en ese período, muy sostenido por los adversarios del marxismo:

El camarada Lukács se ubica en el terreno de quienes reconocen con estas u otras motivaciones el *materialismo histórico*, mientras que rechazan el *materialismo filosófico*. Y aun en pleno acuerdo con los críticos burgueses del marxismo, el camarada Lukács y sus afionados hablan con desprecio de la “metafísica naturalista” de Engels y de Plejánov. “Metafísica naturalista’ está aquí en lugar de “*materialismo*”.⁴⁶

Deborin acusa también a Lukács de hallarse sobre las mismas posiciones de otros famosos intelectuales burgueses, como Werner Sombart, quien había publicado un ensayo en la primera mitad de 1924 en el que se detenía extensamente sobre *Historia y conciencia de clase*.⁴⁷ Deborin retoma, naturalmente dándole un valor invertido, algunos temas del

⁴³ József Révai, *Rezension von G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein*, en "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung," XI, Wien 1925, pp. 227-236, ahora en *Intellettuale e coscienza di classe*, cit., pp. 168-178. El viejo Lukács no consideraba del todo positiva la reseña de Révai: «*Historia y conciencia de clase* es criticada por una única reseña porque según el reseñador no es lo suficientemente radical, y esta reseña proviene de Révai y se encuentra en el Grunberg-Archiv» (Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 102). Révai mantuvo una actitud siempre ambigua con relación a Lukács, amigo personal hasta el punto de intervenir personalmente para obtener su liberación en 1941, en campo político tomó a menudo una posición hostil a Lukács tanto en los tiempos de las *Tesis de Blum* como en 1949 durante el debate Lukács, para tratar de mantenerse siempre cercano a las posiciones dominantes en el partido.

⁴⁴ El artículo de Deborin apareció primero en la revista rusa *Pos Znamenem Marksizma* (Bajo las banderas del marxismo), en el n° 6-7, de julio de 1924, esto es, poco después del ataque de Zinóviev. En el número del 25 de julio de 1924 de la edición alemana de *Pravda*, Ivan Luppól reseñaba el artículo de Deborin. El ensayo se halla en *A "Törtenelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, p. 304. Posteriormente el ensayo de Deborin apareció en alemán, en *Arbeiterliteratur*, en el n° 10, por lo tanto en octubre, junto al segundo ensayo de Rudas, y pudo ser leído por Lukács

⁴⁵ A. Deborin, "Lukács e la sua critica del marxismo" en *Intellettuale e coscienza di classe*, cit., p. 125. Para el texto original en ruso, cfr. *A "Törtenelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, pp. 158-189. Rudas hablará de una jerga filosófica de especialistas. László Rudas, "Marxismo ortodosso?", en *Intellettuale e coscienza di classe*, cit., p. 54. Para el texto original en alemán, cfr. en *A "Törtenelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, en el texto alemán, pp. 191-192.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁴⁷ Cfr. W. Sombart, "Der Begriff der Gesetzmässigkeit bei Marx", en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, n° 47, 1924, pp. 11-31. El ensayo se vuelve a

ensayo de Sombart, sobre todo con relación al “sentido metafísico” de la ley natural en Marx y Engels⁴⁸. La apelación a Plejánov revela la mentalidad positivista de Deborin⁴⁹. Este ataca a Lukács aproximándolo a los enemigos tradicionales del marxismo:

“Lukács, incluso en relación con la realidad histórico-social, se encuentra absolutamente en terreno idealista, precisamente porque vislumbra, por decirlo así, la sustancia o la verdad de la realidad en la categoría del *conocimiento*. Bajo este aspecto, Lukács nos hace acordar a Bruno Bauer y su ‘autoconocimiento filosófico’ tan severamente puesto en discusión por Marx. En general, las opiniones de Lukács son una colorida mezcla de ideas del hegelianismo ortodoxo, vuelto agradable con el añadido de las ideas de Lask, Bergson, Weber, Rickert, Marx y Lenin.⁵⁰

Este argumento será retomado también por Rudas en su crítica de *Historia y conciencia de clase*.⁵¹

Deborin, precisamente sobre la base de esta presunta confusión teórica, pone en duda la ortodoxia hegeliana de Lukács, con el objetivo de desacreditar radicalmente al adversario, y lo ataca a propósito del uso de la dialéctica.⁵² Deborin acusa a Lukács de poner el método dialéctico en contra de los resultados de la investigación marxista; el hecho de que el método dialéctico no se haya aplicado a la naturaleza implica que tampoco se ve aplicado a la historia ni a la sociedad ni, por tanto, a la crítica de la economía política. Emerge claramente el carácter conservador de la mentalidad de Deborin, que teme tener que aceptar una nueva crítica marxista de la sociedad, mientras que para él lo nuevo es la negación de lo antiguo, no puede ser su superación dialéctica.

El punto más revelador del evolucionismo filosófico de Deborin se puede captar en las siguientes afirmaciones: “según Lukács, la ‘praxis’ es *superada* solo por la teoría, solo por el conocimiento, y no por el autodesarrollo de la realidad, de la que el conocimiento es

publicar en *A “Törtenelem és osztálytudat” a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, pp. 132-157. Cfr. sobre Lukács las pp. 155-157

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 140-141.

⁴⁹ En defensa de Plejánov, unas páginas más adelante, Deborin interviene, pero contra Révai, definido como discípulo de Lukács, aumentando así la peligrosidad de estos, dado que fue fundador de una escuela: «en lo que concierne a Plejánov, escribe Révai, él hasta se inclinó en considerar posible la fuente de la psicología en la fisiología del sistema nervioso. Engels, Plejánov y sus acólitos –dice aún Révai, este fiel discípulo de Lukács – representan el punto de vista de una ‘inconcebible exaltación’ del conocimiento científico-natural» (Deborin, *op. cit.*, p. 135). Deborin no reproduce ningún dato bibliográfico, por lo que no se puede saber dónde criticó Révai a Plejánov. No es seguramente la reseña positiva de Révai a *Historia y conciencia de clase* (“Rezension von G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstesein”, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, n° XI, Wien, 1925, pp. 227-236), porque fue publicada un año después de la reseña de Deborin.

⁵⁰ Deborin, *op. cit.*, p. 127.

⁵¹ László Rudas, “Marxismo ortodosso?”, en *Intelletuali e coscienza di classe*, cit., pp. 53-54. Para el texto original en alemán, cfr. en *A “Törtenelem és osztálytudat” a 20-as évek vitáiban*, cit., vol. I, p. 190-191.

⁵² La dialéctica fue uno de los argumentos más atacados por sus críticos (Cfr. T. Krausz e M. Meszterházi, “Lukács’ *History and Class Consciousness* in the Debates of the 1920s., *cit.*, p. 154)

una parte”.⁵³ Inaceptable es que la teoría supere la praxis y no tenga en cuenta el auto-desarrollo de la realidad, a propósito de lo cual, sin embargo, Deborin no explica la causa de tal desarrollo. Al concluir su crítica Deborin hace emerger una carencia que el mismo Lukács reconocerá en la célebre “autocrítica de 1967”, la falta de una ontología del trabajo y, en consecuencia, de un mayor énfasis en la dialéctica de la naturaleza de Engels. Deborin parte de la interacción entre teoría y praxis, restringiéndola a la actividad gnoseológica del sujeto que conoce el objeto.⁵⁴ El Lukács de la *Ontología del ser social* volverá a ubicar el trabajo como principio de la relación del hombre y de la naturaleza y también del hombre consigo mismo, pero no aceptará que la producción es superior al trabajo, porque la producción se halla implícita en el trabajo mismo y no es un momento superior al trabajo, a menos que se utilice una concepción evolucionista del trabajo,⁵⁵ como hace Deborin y como hará sucesivamente el estalinismo.

La crítica de Rudas hace emerger un aspecto implícito en la de Deborin: es preferible un intelectual comunista que se haya formado en los textos de Marx, Engels y Lenin y en nada más, porque la formación intelectual debería ser más sectaria y cerrada en sí misma. En el fondo, a Rudas no le gusta que el marxismo pueda atraer a intelectuales burgueses, que pongan a prueba la superioridad de sus propios fundamentos con la confrontación con otras corrientes filosóficas. Luego Rudas se despacha contra el desprecio lukácsiano hacia la dialéctica engelsiana de la naturaleza, lo que implica para él “*una inversión puramente idealista de la dialéctica de Marx, una teoría idealista del conocimiento, una restricción de la dialéctica*”.⁵⁶ Nos hallamos sustancialmente frente a los mismos argumentos sostenidos por Deborin, pero Rudas señala como problema que el método dialéctico limitado a las ciencias histórico-sociales sea retomado por Lukács más de Weber que de Hegel, de Marx o de Engels, de manera que se confirma la sustancial extranjería de Lukács con respecto al marxismo⁵⁷ y su “eclecticismo”:

Marx y Engels sostuvieron que la dialéctica es una ley natural, y dado que la sociedad es naturaleza, se *originó dialécticamente* de la naturaleza (tiene leyes distintas, pero *no heterogéneas* respecto de la naturaleza), la normatividad dialéctica se extiende de igual modo a *toda* realidad, a la sociedad tanto como a la naturaleza, solo asumiendo en la primera formas particulares. Marx y Hegel son entonces *consecuentes*, uno como idealista, el otro

⁵³ *Ibíd.*, p. 144.

⁵⁴ *Cfr. Ibíd.*, pp. 145-146.

⁵⁵ Para ulteriores profundizaciones sobre el trabajo y la producción remito a mi ensayo *Trabajo, Individuo, Historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta, 2005, en particular el capítulo 1, en el que rechazo la que Agnés Heller realiza a propósito de la concepción lukácsiana del trabajo, cuando vuelve proponer muy significativamente las mismas tesis que Deborin.

⁵⁶ Lászlo Rudas, “Marxismo ortodosso?”, en *Intelletuali e coscienza di classe*, cit., pp. 58.

⁵⁷ *Cfr. Ibíd.*

como materialista. Lukács, en cambio, es inconsecuente, ya como idealista, ya como materialista. Por ende es un *ecléctico*.⁵⁸

A la acusación de eclecticismo, entonces, se pueden sumar la de misticismo y la de agnosticismo,⁵⁹ que es un modo sutil de decir que Lukács, devenido en marxista, ha mantenido la misma posición filosófica que tenía antes de adherirse al marxismo y, más aún, trata de deformar el marxismo, insertando en él elementos místicos y agnósticos, en la práctica, religiosos, de la misma manera que Ernst Bloch, o siguiendo a los marxistas renegados, como el austromarxista Max Adler.⁶⁰ La condena de Rudas llega al final de un razonamiento silogístico, una de las mejores formas para oscurecer la complejidad de la realidad y hacer aparecer como reales razonamientos que pueden ser irreales y falsos. Y luego, Rudas ubica a Lukács en compañía de enemigos ya certificados del marxismo, en “una noche en la que todos los gatos son pardos”.

Rudas concluye con la crítica de la cosificación:

con el nombre de “cosificación” el camarada Lukács opera una deformación, *negadora de toda verdad objetiva*, de la teoría del “fetichismo” de la mercancía. Toda la ciencia actual, incluso la matemática, las ciencias de la naturaleza, más aún, bien visto, también el marxismo son un producto de la “cosificación”, de manera que nos hallamos privados de todo instrumento para constatar la *objetividad* de una verdad, etc. etc.⁶¹

Rudas no profundiza su crítica a uno de los argumentos más originales de *Historia y conciencia de clase*.⁶² El carácter genérico de las acusaciones y su transformación en eslóganes estereotipados es uno de los instrumentos típicos del estalinismo.

En el segundo artículo, “La teoría de la conciencia de clase de Lukács”, aparecido en dos partes en octubre y diciembre de 1924, Rudas vuelve a partir de la acusación de eclecticismo y aclara su significado para la lucha política: “no es un buen signo, *en sí y para sí*, que un escritor o un pensador sea ecléctico. En efecto, ello deriva siempre de ser el *exponente de una clase todavía inmadura, o de estratos intermedios parcialmente maduros, de clases sociales decididamente intelectuales*”.⁶³ Rudas ya puede decir en letras claras qué es lo que piensa de Lukács: es un intelectual burgués, por ende inmaduro desde el punto de vista de la conciencia política comunista y, sustancialmente, alguien en quien

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 63; cfr. en el texto alemán p. 203.

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 65; cfr. en el texto alemán, pp. 206-207.

⁶⁰ L. Rudas, “La teoria della coscienza di classe di Lukács”, en *Intellettualli e coscienza di classe*, cit., p. 75; original alemán “Die Klassenbewusstsein von Lukács” en “Arbeiterliteratur”, nnº. 10 e 12, 1924, Wien.

⁶¹ Lászlo Rudas, “Marxismo ortodosso?”, p. 74, cit.; cfr. en el texto alemán, p. 217.

⁶² Por otra parte, también Lukács en su defensa de la obra no retorna sobre este concepto (Cfr. M. Löwy, “La dialéctica revolucionaria contra el ‘derrotismo’. La respuesta de Lukács a los críticos de *Historia e conciencia de clase*”, en G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de “Historia e conciencia de clase*”, ed. F. García Chicote e M. I. Koval, Buenos Aires, Herramienta, 2015, p. 168.

⁶³ L. Rudas, “La teoria della coscienza di classe di Lukács”, cit., p. 42. El eclecticismo se transmuta en el Debate Lukács de los años cincuenta en la acusación de cosmopolitismo.

no se puede confiar, listo para dejar la lucha de clases, porque sus intereses son contrarios a los del proletariado y, potencialmente, un traidor. Cuando se habla de conciencia de clase, el discurso tiende a deslizarse hacia el plano psicológico y personal, esencialmente subjetivo.⁶⁴ Rudas hábilmente parte del juicio de Lukács sobre la subjetividad, y lo considera un pensador foráneo porque su formación filosófica no es la tradicional del marxismo, es decir, Marx y Engels con el agregado de Lenin, mientras que Lukács y su teoría de la conciencia de clase tienen raíces en la tradición filosófica clásica y burguesa y en sectores del marxismo renegados por los exponentes del marxismo-leninismo.

El ataque enfrenta el problema de la conciencia de clase *atribuida*:

¿en qué consiste el así llamado problema de la atribución? Como se entiende por el nombre, se trata de “atribuir” algo desconocido a otra cosa que es conocida. El nombre deriva de la matemática⁶⁵ [...] los filósofos y sociólogos como Rickert y Weber no solo han transferido el concepto de la “atribución” desde la matemática a la filosofía, sino que lo han adoptado en todas sus implicaciones matemáticas y precisamente con la intención de eliminar completamente la *causalidad* del mundo de los fenómenos sociales o al menos de relegarla a un segundo plano. [...] El “problema de la atribución” es por ello utilizado a efectos de negar la exacta legalidad causal del acontecer social, de hacer de la historia una filosofía de la historia, o sea una *metafísica* de la historia.⁶⁶

Rudas usa una estructura lógica mecanicista: la estructura económica determina el mundo espiritual de los hombres y no hay lugar para otras mediaciones. La causalidad es unidireccional, no admite forma de complejidad alguna, ni modificación alguna. Rudas rechaza la idea de que la totalidad se pueda expresar en la conciencia de clase, esto es, que el proletariado tenga la mejor posición para juzgar la totalidad social, por ser el productor de esta totalidad. La conciencia de clase atribuida es uno de los puntos más controvertidos de *Historia y conciencia de clase*, pero también uno de los más fecundos y revolucionarios, porque no exige la aceptación de programas políticos por parte del proletariado para ser una clase revolucionaria, sino que este lo es por naturaleza, mientras que solo al Partido Comunista le corresponde la tarea de facilitar la acción revolucionaria del proletariado. La concepción sectaria y estalinista quería, en cambio, que el partido fuera la única instancia capaz de actuar en forma revolucionaria y de llevar la conciencia de clase al proletariado.

Sobre la cuestión del sentido, la crítica de Rudas muestra un conocimiento profundo del pensamiento de Lukács:

una situación histórica tiene para los idealistas “sentido” en la medida en que es *valorada*. Marx y Engels se opusieron siempre de la manera más decidida a la laceración del

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 121.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 76.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 77.

marxismo por medio de “juicios de valor” [...]. También los juicios de valor, en efecto, pronunciados por un individuo o por una clase entera, y en los cuales algo es éticamente aprobado o condenado, *deben ser explicados causalmente*. Pueden ser síntomas de transformaciones operadas en el proceso social, que son proclamados de esta forma [...], *pero quien afirmase que la conciencia de clase del proletariado se halla constituida por tales juicios de valor podría ser de todo menos marxista*.⁶⁷

Rudas insiste sobre el “andamiaje normativo” y sobre el carácter evolutivo de la conciencia de clase; el suyo es un marxismo a mitad de camino entre el positivista de la Segunda Internacional y el socialismo romántico, pedagógico, que será característico del estalinismo, pero demuestra conocer momentos importantes de la formación filosófica de Lukács. En 1910 Lukács había publicado el ensayo “Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” (Observaciones sobre la teoría de la historia literaria), donde había desarrollado precisamente los mismos argumentos sostenidos por Rudas, esto es, que los juicios de valor surgen de una situación social e histórica. Es la primerísima manifestación de la conciencia de clase atribuida.⁶⁸

Rudas no admite moralidad en la acción política; aún menos, valoraciones que conduzcan a una filosofía de la historia: el proletariado y la revolución proletaria están más allá de cualquier valor moral. Son posiciones mucho más cercanas a las de Nietzsche que a las de Lenin o de Marx, y serán en lo sucesivo concepciones estalinistas. La sustancia de la cuestión es que Rudas no acepta que la conciencia de clase sea un hecho individual, para él es un hecho de masas; Rudas no acepta la dialéctica y no entiende que pueda tener lugar el devenir consciente, que pueda surgir repentinamente la conciencia de su propia condición de clase sin la intervención de una instancia externa que es el partido. Es una dificultad que se remonta a su concepción mecanicista del marxismo, según el cual el devenir es una evolución y no un proceso de maduración. Su concepción mecanicista del marxismo emerge con claridad en el siguiente pasaje:

¡todo materialismo, cualquiera sea su formulación, tiene en común la idea de que entre la conciencia de los hombres y el mundo (sociedad) que la circunda subsiste una conexión causal! La conciencia de los hombres es el producto del mundo que los rodea. Se trata de una verdad elemental, pero toda nuestra polémica contra el camarada Lukács vierte sobre verdades elementales del materialismo marxista. Esta verdad elemental es sin embargo incompatible con cualquier “atribución”.⁶⁹

La conciencia de clase es, así, una consecuencia directa y mecánica del mundo real, no es admisible un reflejo dialéctico de este mundo real en la conciencia de los hombres. El

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 84-85.

⁶⁸ Esta es la interpretación que ofrece János Kelemen, en su *The Rationalism of Georg Lukács*, New York, Palgrave Mcmillan, 2014, pp. 89-90.

⁶⁹ L. Rudas, “La teoría della coscienza di classe di Lukács”, *cit.*, p. 90.

factor subjetivo del reflejo no es admisible, por ende una mediación subjetiva es un error o una distorsión que a su vez debe corregirse.

Prácticamente, los ataques de Deborin y Rudas anticiparon los ataques que los estalinistas reservaron siempre para Lukács,⁷⁰ aun si los dos escribieron una decena de años antes que el estalinismo se delineara acabadamente con todos sus caracteres típicos. Lo cual me permite afirmar que el estalinismo fue una enfermedad infantil del socialismo real. Las condiciones de lucha de clases y de guerra civil facilitaron este nacimiento y el régimen se esforzó siempre por mantener un clima de movilización continua contra los enemigos de clase, principalmente contra aquellos infiltrados entre las filas del movimiento obrero. Por origen social y por tendencias teóricas, Lukács era una suerte de prototipo del enemigo de clase y Deborin y Rudas lo trataron como tal, mostrando, sin embargo, al mismo tiempo tanto las argumentaciones típicas de los estalinistas como su incapacidad de comprensión. Actitudes de este tipo impedían al movimiento de los trabajadores convertirse en un movimiento universal de liberación y emancipación del género humano, precisamente lo que constituía el objetivo de la lucha política de Marx, de Engels y del mismo Lenin. Seguir razonando en términos de amigo/enemigo es una de las formas más fáciles, pero es también una de las más difíciles para abrirse al mundo, a la comprensión y a la superación de sus contradicciones.

En el fondo, lo que Rudas y Deborin no aceptan en Lukács es ese aliento ético que lo empujó a la adhesión al marxismo y al comunismo. Una inspiración ética que en ese momento histórico asume en Lukács incluso tonos místicos, pero que será la cifra común a todo el desarrollo de su pensamiento, tanto antes de la adhesión al marxismo como después. Rudas y Deborin, auténticos dogmáticos, son vulgares, están lejos de la posibilidad misma de comprender que se pueda adherir a las posiciones políticas de una clase social distinta de la propia por una actitud ética, que era por cierto la esencia en común entre Lukács y tantos líderes del movimiento comunista, por ejemplo Lenin, Trotski, Fidel Castro, Ernesto Che Guevara y los mismos Marx y Engels, por no hablar de otros intelectuales que adhirieron al marxismo en el curso del siglo XX. Las argumentaciones de Deborin y de Rudas son también ejemplos del peor “marxismo vulgar”, un marxismo determinista, donde cualquier alusión a un gesto de liberación y de emancipación humana.

⁷⁰ Este es también un argumento de la interpretación de Žižek de la defensa de Lukács. Žižek agrega que *Chvostismus und Dialektik* es una defensa anticipada también del mito que fue construido en torno a la obra en los ambientes del marxismo occidental (Cfr. Slavoj Žižek, “Georg Lukács, filósofo del leninismo” en G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, a cura di M. Maurizi, Roma, Edizioni Alegre, 2007, p. 151. Sobre el mismo argumento se detiene Miklos Mészáros, “Sobre la ‘naturaleza de los malentendidos’”, en György Lukács, *Derrotismo y dialéctica*, cit., p. 149 y ss.

Los dos representantes de la ortodoxia revelan una típica metodología de argumentación que se despliega a través de la calumnia del adversario ideológico. Otra característica, sin embargo, emerge de la argumentación de los dos polemistas y también ella es típica de un modo de pensar dogmático: la demanda de soluciones rápidas a las cuestiones ideológicas; soluciones buenas para todos los problemas, incluso de naturaleza no estrictamente ideológica. A esta simplicidad, que desemboca en la simplificación, se suma la atribución a los demás de cualquier responsabilidad en la falta de respeto a la ortodoxia ideológica. Las soluciones rápidas son también fáciles y carentes de dudas, y entonces por definición no son aptas para la investigación de problemas complejos, de modo que toda solución rápida, fácil e indudable es en realidad una solución violenta. En efecto, ejerce violencia sobre la complejidad de los hechos. Allí donde existe un conjunto de factores, la solución fácil de los marxistas “dogmáticos” ve en acto un solo factor, el cual muy probablemente no es ni siquiera el *übergreifendes Moment*, el “factor preponderante”, como decía Marx. Quien encuentra soluciones fáciles, en realidad, manifiesta la deliberada intención de esconder la complejidad de los factores de una situación para imponer el propio modo de pensar simplista, consecuencia de la propia incapacidad de comprender la complejidad de la realidad. El resultado es la reproducción en palabras de un discurso de izquierda vacío y carente de incisividad sobre el tejido social, de manera que deja el problema irresuelto, acusando, al mismo tiempo, a los otros de no saber actuar.

Lukács señala esta actitud determinista, sustancialmente reaccionaria, cuando devuelve la acusación a sus dos acusadores: “[Mis críticos] utilizan esta polémica para meter de contrabando elementos mencheviques en el marxismo y en el leninismo. A ello debo resistirme. No defiendo, pues, mi libro. Ataco el abierto menchevismo de Deborin y el derrotismo [*Chvostismus*] de Rudas”⁷¹. Dirigiéndose a Rudas, más adelante agrega:

Él [Rudas] sabe muy bien que he roto completamente con mi pasado, no solo social sino también filosóficamente; que considero que mis escritos anteriores a mi ingreso al PCH son, en todo sentido, inadecuados y falsos. [...] Si, sin embargo, afirma todo esto, lo hace con el fin de *opacar* el verdadero punto de conflicto: la concepción del Partido Bolchevique contra el derrotismo. Es por ello que, en sus largas críticas, ha abordado todos los temas posibles, pero no el ensayo decisivo de mi libro (“Observaciones de método acerca del problema de la organización”).⁷²

La acusación de Lukács a Rudas es de mala fe política.

⁷¹ G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, p. 17. La palabra *Chvostismus* significa literalmente “caminar arrastrando los pies”, aquí se traduce como “derrotismo”. El término es usado por Lenin en *¿Qué hacer?*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 124.

⁷² *Ibíd.*, p. 63.

El punto de partida de la defensa que hace Lukács de *Historia y conciencia de clase* consiste en que, desde la publicación del libro, no ha habido ningún progreso en la “organización y táctica del bolchevismo”,⁷³ de modo que el tiempo habría pasado inútilmente y todo estaría quieto como desde hacía tres o cuatro años, a pesar de la muerte de Lenin y la apertura del debate interno al Partido Bolchevique por su sucesión. El punto central de la defensa de Lukács es la apelación explícita a Lenin y la clarificación de la dialéctica en el interior de la estructura de toda la obra. La dialéctica está hecha de instantes y Lukács da una definición de “instante”:

¿Qué es un “instante”? Una situación, cuya duración temporal puede ser más corta o más larga, pero que se destaca del proceso que conduce hacia ella por el hecho de que en ella se concentran las tendencias esenciales del proceso, de modo que en tal instante ha de tomarse una *decisión* respecto de la *dirección futura del proceso*. Esto quiere decir: las tendencias alcanzan una suerte de punto culminante y según como se actúe en la situación dada, el proceso asume una nueva dirección, después del “instante”. Así que el desarrollo no ocurre en un aumento rectilíneo, de forma tal que, por ejemplo, en un desarrollo propicio para el proletariado, pasado mañana la situación debería ser más apropiada que mañana, etc., sino que en un determinado punto la situación requiere que se tome una decisión, y pasado mañana sea ya tal vez *demasiado tarde* para hacerlo.⁷⁴

Lukács acusa también a sus adversarios de romper la unidad dialéctica entre sujeto y objetos y, así, de no entender en absoluto la dialéctica, porque no comprenden la relevancia del momento subjetivo sobre el objetivo, dando vuelta crípticamente la acusación que Rudas le había dirigido en clave de idealismo subjetivo.⁷⁵

Lukács cita el famoso “instante” de la decisión de Lenin, en los días de la Revolución de Octubre, de ocupar el Palacio de Invierno, a pesar de la total oposición de los miembros del Comité Central del Partido Bolchevique. La decisión de Lenin es la manifestación evidente de la madurez del momento, y entonces la decisión subjetiva de actuar no hace más que imponer la propia autonomía sobre la objetividad de lo real. Y luego concluye de manera lapidaria:

el “instante” no puede en absoluto ser separado, así pues, del “proceso”; el sujeto no se opone en absoluto rígida y tajantemente al objeto. El método dialéctico no significa ni una unidad indiferenciada ni una tajante separación de los factores. Más bien, lo contrario: la interrumpida autonomización de los factores del proceso bajo la renovada superación de esta autonomía”.⁷⁶

La respuesta de Lukács nos pone frente a la concepción dialéctica de la historia con una fuerte impronta fáustica,⁷⁷ que es una herencia de su concepción estética del mundo, típi-

⁷³ *Ibíd.*, p. 17.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 25.

⁷⁵ Lukács sostiene que lo que Rudas cree que es “idealismo” no es otra cosa que “la forma de organización bolchevique del proletariado con conciencia de clase” (*Ibíd.*, p. 36).

⁷⁶ G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, p. 26.

⁷⁷ Los elementos faustianos del pensamiento de Lukács han sido analizados por mí en el ensayo “Il giudizio

ca del período juvenil. Me refiero al final del *Fausto* de Goethe, cuando precisamente Fausto invita al instante a detenerse. En alemán, instante o momento es *Augenblick*⁷⁸ que es justamente el término que usa Lukács y que significa literalmente “golpe de ojo”, esa rapidísima fracción de segundo en que se lanza una mirada o se puede tomar una decisión. “Momento” puede decirse también “instante”, término que permite una reflexión: el *instante* indica que se “está adentro” (in-stante), adentro del estar. La *sub-stantia*, la sustancia, se halla dentro de sí misma, pasa de abajo a adentro, pasa en una acción, en un acto que se vuelve inicio, principio, principio de un proceso. “El ‘instante’ no puede en absoluto ser separado, así pues, del ‘proceso’”.⁷⁹ Entonces Lenin, en su acto volitivo de tomar el poder, ha dado inicio a una nueva historia y “el proletariado, así, combatiendo para crear el nuevo sistema mundial, desarrolla una lucha de clases que no implica todavía el nuevo sistema mundial”.⁸⁰ Lo nuevo no se halla todavía plenamente realizado, pero lo viejo deja de existir, de estar en el mundo, de ser real. Este es el principio de toda revolución. La Revolución Rusa no es así un experimento,⁸¹ sino el comienzo de un cambio radical en la historia de la humanidad.

Desde este punto de vista, Rudas tenía razón en reprochar a Lukács su herencia de filósofo premarxista, pero el ejemplo de Lenin traído por el mismo Lukács debería eliminar la sospecha de cualquier auténtico leninista, también porque Lukács reprocha a Rudas no considerar la historia desde el punto de vista del partido y del proletariado, porque separa los momentos individuales, no concibiendo la unidad de los momentos en un proceso dialéctico. Pero el hecho más relevante de *Chvostismus und Dialektik* reside en que ha sido escrito luego del opúsculo sobre Lenin, es decir, después de que Lukács había intensificado y profundizando su conocimiento de Lenin. De hecho la apelación a Lenin es precisamente el signo más evidente de su profundización del conocimiento del pensamiento leniniano, que le permite reconocer la superioridad de la reflexión de Lenin sobre el partido con relación a la de Rosa Luxemburg.⁸²

su *Faust* in Lukács e Bloch”, en *Nuovo Romanticismo*, n° 6, dicembre 1987, Palermo, pp. 53-66.

⁷⁸ Žižek ve en el *Augenblick* una contradicción inexorable con la dialéctica de la naturaleza, dado que esta no deja espacio a la contingencia del momento (Cfr. S. Žižek, *op. cit.*, p. 152). Löwy llama la atención sobre la influencia de la teoría del *Augenblick* sobre Benjamin (Cfr. M. Löwy, *op. cit.*, p. 173).

⁷⁹ G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, p. 26.

⁸⁰ G. Lukács, “Il bolscevismo come problema morale”, en Cerutti, Claussen, Krahl, Negt, Schmidt, *Storia e coscienza di classe oggi con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, Milano, Aut Aut, 1977, p. 113.

⁸¹ Lukács polemiza con la burocracia sindical que considera la Revolución Rusa un experimento (cfr. G. Lukács, *Chvostismus und Dialektik*, cit., p. 70).

⁸² Cfr. p. 32.

Precisamente al acusar a su adversario de escaso leninismo, Lukács invierte los términos de la polémica. Rudas es acusado de ser un kantiano y un bernsteiniano que se cubre de ropajes leninistas.⁸³ Aquí el discurso de Lukács cae en la polémica ideológica, que a su vez nos deja entender que la auténtica naturaleza de la polémica Rudas-Lukács es en realidad política. Los dos se están disputando el liderazgo ideológico del Partido Comunista Húngaro y las recíprocas acusaciones de no leninismo, si no incluso de anti-leninismo, podrían ser persuasivas ante los ojos del resto de los miembros del partido, pero no pueden ser recíprocamente convincentes. La polémica es sin duda estéril,⁸⁴ pero creo que ello es la consecuencia del bajo nivel teórico de los adversarios y de la polémica política ordinaria. Pero Lukács sigue sosteniendo que el Partido Comunista Húngaro, en general, y sobre todo bajo la guía de Béla Kun y de Rudas, no es un auténtico Partido Comunista.

El nivel teórico vuelve a ser alto cuando Lukács reafirma algunos puntos esenciales de *Historia y conciencia de clase*. Es el caso de la conciencia de clase “atribuida” del proletariado. Según lo que afirma en la obra de 1923, el proletariado tiene conciencia del entero proceso de desarrollo social, porque se encuentra ocupando el lugar del productor de las mercancías, que sería el metabolismo de la sociedad capitalista con la naturaleza. En *Chvostismus und Dialektik* Lukács lo explicita más claramente:

he utilizado la expresión ‘atribución’ a fin de ilustrar con toda claridad esta distancia; y repito que así como estoy dispuesto a abandonar la expresión si genera malentendidos, de ningún modo lo estoy a dar un solo paso atrás en lo que respecta al *asunto mismo*, en la concepción *bolchevique* de la lucha de clases, a favor de reparos derrotistas y mecanicistas.⁸⁵

Y antes de haber recusado la interpretación matemática del término, reafirma su procedencia jurídica.⁸⁶ Más adelante Lukács hablará de una conciencia “atribuida” al “trabajador medio”,⁸⁷ es decir que bajo la dependencia de un determinado nivel de desarrollo econó-

⁸³ *Ibíd.*, p. 20.

⁸⁴ En un ensayo suyo dedicado a la defensa de Lukács de *Historia y conciencia de clase*, Tertulian juzga como débiles las argumentaciones de Lukács, que confirmarían el prefacio escrito en 1967, cfr. N. Tertulian, “Gli *avatars* della filosofia marxista (a proposito di un testo inedito di Lukács)” en *Marxismo oggi*, n° 3, settembre-dicembre 1999, Milano, Teti, p. 128.

⁸⁵ G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, p. 36.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 33.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 42. Lukács cita a Stalin para reforzar la verdad de su teoría. Y sin embargo estamos en 1925 o 1926, por ende en plena lucha por la herencia de Lenin, pero aún lejanos del culto de la personalidad de Stalin. Naturalmente el curador de la traducción italiana deja de lado este pequeño detalle cronológico, es decir, la fecha de redacción del ensayo, y se lanza en la usual requisitoria del Lukács estalinista, escribiendo “que el mismo Lukács fue forzado a avalar en tiempos en que abjuró y se rindió al estalinismo. Estas páginas son preciosas porque nos restituyen un Lukács que no se parece al pasivo burócrata de la cultura de Estado” (M. Maurizi, “Introduzione” a G. Lukács, *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, a cura di M. Maurizi, Roma, Edizioni Alegre, 2007, p. 13). Como todos los sostenedores del estalinismo de Lukács, Maurizi no

mico objetivo puede esperarse que una cierta cantidad de trabajadores en promedio hayan llegado a un determinado nivel de conciencia de clase.

Frente al problema tan delicado de la conciencia de clase, que Lukács debe “atribuir” como presente en el proletariado revolucionario, de manera tal que permita crear expectativas revolucionarias en la vanguardia del proletariado, es decir, el Partido Comunista, que puede esperarse que sea comprendido por el proletariado mismo y que este ponga en acto una praxis revolucionaria. El Partido Comunista cumple el papel de quien posee ya teóricamente la perspectiva del comunismo y a partir de esta perspectiva, a su vez, posiblemente realizable incita al proletariado conscientemente maduro a la revolución, por lo cual el partido es la subjetividad que llena el espacio que existe entre la conciencia que tienen los proletarios de su situación y la que *podrían* tener.⁸⁸ El partido desde el exterior contribuye a la maduración de la conciencia proletaria y dicta la línea justa para la acción. Lukács plantea también alguna tarea a cumplir a los marxistas: “cuando esta distancia se constata como *hecho*, es una obligación de todo marxista reflexionar sinceramente acerca de sus causas”.⁸⁹

No hay dudas de que la conciencia de clase “atribuida” estuvo en el origen de tantas tragedias en la historia del movimiento obrero y de los trabajadores, porque no siempre la “atribución” se correspondía con la realidad histórica de la situación proletaria, así como no siempre un móvil es suficiente para demostrar la culpabilidad del imputado de un delito. Los límites de la conciencia de clase atribuida se deducen también de la superioridad atribuida de la conciencia de clase obrera sobre la campesina. Para Lukács, como para casi todos los pensadores marxistas, los campesinos son una clase con una conciencia más cercana a la de la pequeña burguesía, a causa de la voluntad de tener una pequeña propiedad, que a la de la clase obrera. Para Lukács probablemente vale pensar que la clase obrera tiene un papel más relevante en la reproducción de la totalidad social, como afirma en *Historia y conciencia de clase*. En *Chvostismus und Dialektik*, de todos modos, Lukács reafirma que

en la medida en que el proletariado llega a una conciencia sobre sí, la relación en sí-para nosotros adquiere –mediada por aquellas categorías que amplían la conciencia del proleta-

especifica ni cuándo ni dónde Lukács abjuró –¿quizás se refiere al Prefacio de 1967, es decir, a la época en la que Lukács no había sido reintegrado al Partido Socialista Obrero Húngaro?- o se transformó en un “pasivo burócrata de la cultura de Estado”.

⁸⁸ G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, p. 36. Con mayor claridad algunos renglones más abajo así lo explica: “la *tarea* del Partido proletario es superar la distancia entre ser y conciencia, o, más precisamente, entre la conciencia que *se corresponde objetivamente* con el ser económico del proletariado, y una conciencia cuyo *carácter de clase* queda por detrás de este ser” (*Ibidem*).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

riado a una conciencia dialéctica abarcadora de la totalidad de la sociedad en su relación con su fundamento natural— su lugar metódico correcto.⁹⁰

Entonces, la conciencia de clase se vuelve madura solo cuando es capaz de abarcar la totalidad social, por ende de superar los propios límites de clase y devenir conciencia universal y genérica.

Pero en 1925 o 1926, cuando fue redactado *Chvostismus und Dialektik*, se hallaba en curso un intensísimo debate en el interior del partido bolchevique sobre la validez o no de la NEP, que daba a la clase de los campesinos el papel preponderante de realizar la acumulación originaria del capital en la Unión Soviética. Bujarin sostuvo el mantenimiento de la NEP, pero Stalin la liquidó brutalmente en 1929 y en 1938 hizo condenar a muerte al mismo Bujarin. Lukács fue siempre un firme adversario ideológico de Bujarin, tanto como para recusar también con él una relación personal amigable, reconociendo un mal conocimiento del marxismo, naturalmente no hasta el punto de justificar “una ejecución capital”.⁹¹ Solo al pasar menciono el papel preponderante de las revoluciones comunistas y campesinas extraeuropeas, en China, Vietnam y Cuba, que nos pone frente a un sustancial eurocentrismo de Lukács, al menos hasta el comienzo de su vejez.

Lukács enfrenta la acusación principal de sus dos adversarios, su rechazo de la dialéctica de la naturaleza y el consecuente envilecimiento del pensamiento de Engels:

Es obvio que la sociedad surgió *a partir de* la naturaleza. Es obvio que la naturaleza y su legalidad existieron *antes* de la sociedad (es decir, de los hombres). Es obvio que la dialéctica *no podía* ser eficaz como *principio de desarrollo objetivo* de la sociedad, si ya, antes de la sociedad, no estuviese *presente de manera objetiva*, eficaz como principio de desarrollo de la naturaleza. Pero de ello no se sigue ni que el desarrollo social no pudiese producir formas nuevas igualmente objetivas, es decir factores dialécticos, ni que los factores dialécticos fuesen *cognoscibles* en el desarrollo de la naturaleza sin mediación de estas nuevas formas socialmente dialécticas.⁹²

Con su argumentación, Lukács quiere mostrar ante todo la dialecticidad de su propia concepción de la naturaleza y de la sociedad, entendidas en un *continuum* inescindible y, luego, que el mismo Engels no utilizó una concepción de la naturaleza determinista, a la manera de los marxistas positivistas de la II Internacional como, por ejemplo, Bernstein, antes bien la concepción engelsiana de la naturaleza era de clara impronta hegeliana. Más aún, fue este uno de los efectivos límites de la concepción de Engels que acepta la

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 96.

⁹¹ Cfr. G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., pp. 127 e 141.

⁹² G. Lukács, *Derrotismo y dialéctica... op. cit.*, pp. 72-73.

identidad hegeliana de ontología y lógica⁹³ y pierde el sentido de la inversión marxiana de la dialéctica hegeliana. Lukács insiste sobre el hecho de que

no solamente debido al material aun insuficiente que hoy se encuentra a nuestra disposición, o debido al subdesarrollo provisorio de nuestros métodos de investigación [...], sino porque la capacidad de descubrir los fundamentos materiales del conocimiento mismo, de derivar dialécticamente el conocimiento a partir de estos fundamentos materiales del conocimiento mismo, de derivar dialécticamente el conocimiento a partir de estos fundamentos materiales, aún no ha sido producida por el desarrollo objetivamente concreto precedente.⁹⁴

Lukács reafirma la historicidad de los conocimientos naturales y también retoma la concepción leniniana de la inagotabilidad del conocimiento científico, si no actual, al menos en perspectiva. Será en la *Ontología del ser social*, la obra de vejez, donde Lukács retomará los temas de la relación dialéctica entre naturaleza y sociedad, proponiendo también algunas observaciones críticas sobre Engels. Pero antes de la publicación de *Chvostismus und Dialektik*, se creía que Lukács estaba totalmente en contra de una dialéctica de la naturaleza,⁹⁵ en todo caso Lukács insiste en sostener que no hay conocimientos suficientes para sostener el carácter dialéctico de la naturaleza, aunque seguramente dialéctico es el conocimiento humano de la naturaleza.⁹⁶ Desde este punto de vista, *Chvostismus und Dialektik*, si bien no es una obra de las más logradas de la producción lukácsiana, tiene su importancia histórica, que permite interpretar el pensamiento de Lukács como un desarrollo sin fracturas.

Uno de los puntos más débiles del ensayo es el final, en el que Lukács se defiende de la otra acusación lanzada por sus adversarios, la de ser un idealista. Lukács demuestra la acostumbrada habilidad de encontrar argumentaciones a favor de una línea de continuidad Hegel-Marx/Engels, de la que él sería una etapa ulterior, pero es apresurado al trazar una contraposición tajante entre Hegel y Kant. Su intento consiste en demostrar

⁹³ Lukács advierte un peligro en hacer caer las determinaciones decisivas de la lógica hegeliana, retomadas por Marx, y el peligro es que “eternizará las categorías ‘simples’ primero en la forma de inmediatez burguesa, y estas perderán paulatinamente de esta manera toda función dialéctica” (Cfr. *Ibíd.*, p. 83). Palabras proféticas ante todo en la filosofía contemporánea, en absoluto ya dialéctica, y ocupada en las problemáticas del posmodernismo.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 89.

⁹⁵ Como ha relevado en su ensayo Tertulian, en la polémica Lukács aclaró un punto esencial de su desarrollo filosófico: «el interés de la polémica reside en la energía con que Lukács hace valer la irreductible especificidad del *ser social* con relación al *ser de la naturaleza*, con una alusión al carácter esencialmente mediado del trabajo de la subjetividad” (N. Tertulian, *op. cit.*, pp. 127-128). Aparece reforzada aún más la idea de que la batalla política, aun cuando lo arrastró hacia “una cierta exaltación e impaciencia revolucionaria” (*Ibíd.*, pp. 130-131), no lo distrajo en realidad de su especulación filosófica, más bien le permitió aclarar y profundizar los temas filosóficos.

⁹⁶ Sobre este punto insiste Fred Jameson, “Review of a Defense of *History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*”, en *Lukács 2002. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Hgg. F. Benseler-W. Jung, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2002, p. 132.

que sus dos adversarios son en realidad dos kantianos, uno, Rudas, ligado a la línea de desarrollo Kant-Bernstein, el otro, Deborin, a la línea de desarrollo Kant-Plejánov. Prácticamente intenta operar una devolución hacia Rudas y Deborin de las acusaciones que estos le habían dirigido de ser un neo-kantiano más cercano a Simmel y Rickert que a Marx. A Deborin, en particular, le lanza la acusación de no saber distinguir entre Hegel y Marx, de haber perdido el carácter histórico de las categorías dialécticas. La lucha política determina su juicio; es un momento particular de la historia del marxismo, por lo demás plagada de estas incomprensiones en torno del papel de Kant y Hegel en su seno. Los dos filósofos alemanes fueron duramente recusados por formar parte de la *prehistoria* filosófica del marxismo, dado que se los acusó de ser filósofos “burgueses”, en realidad porque su pensamiento tan complejo no había sido comprendido hasta sus más sutiles implicancias, tal como sí hizo Lenin.

Las críticas de Rudas y Deborin revelan algo más profundo; en realidad han puesto a Lukács frente a su experiencia filosófica pasada, que él cree superada en *Historia y conciencia de clase*. Si esta superación no está clara, entonces su propia obra ha fracasado y este razonamiento lukácsiano será casi siempre el argumento que usará contra la obra juvenil de 1923. El juicio emitido en 1967 sobre *Historia y conciencia de clase*, esto es, en el período en que tenía prácticamente terminada la *Ontología del ser social*, más que una autocrítica habría sido, entonces, la conciencia de que esa obra no había logrado en el fondo liquidar un pasado que le parecía incómodo y del que habría preferido deshacerse. Por este motivo la polémica con Rudas y Deborin asume tonos enojadizos porque fueron tocados puntos profundos de su temperamento, más que de su pensamiento.⁹⁷

El distanciamiento neto con su pasado filosófico volverá con acentos todavía más nítidos en *El asalto a la razón*, que desde un cierto punto de vista, representa su verdadera autocrítica, dado que en esa obra hará las cuentas con autores que fueron fundamentales en su desarrollo filosófico. En *Chvostimus und Dialektik* aparecen ya algunos temas que serán retomados en esa obra, sobre todo en la parte final del ensayo, en la que Lukács polemiza con las posiciones más típicas del irracionalismo filosófico del Ochocientos y casi todos los filósofos citados en *Chvostismus und Dialektik* reaparecerán sistemáticamente en *El asalto a la razón*, como confirmación del hecho de que el escrito de 1925-26 representa un eslabón orgánico dentro del entero desarrollo filosófico de Lukács.

⁹⁷ Lukács ha usado la terminología de sus críticos al criticar la recepción de su propia obra en los años treinta (Cfr. T. Krausz e M. Meszterházi, “Lukács’ *History and Class Consciousness* in the Debates of the 1920s., cit., p. 150).

El desarrollo ideológico entre 1925 y 1930

Luego de la publicación del libro sobre Lenin y de la redacción de la defensa de *Historia y conciencia de clase*, Lukács se dedica al trabajo dentro del partido húngaro y a la publicación de algunas reseñas o ensayos de política cultural. Son años intensos y también difíciles, tanto en el plano de la militancia como en el de la existencia, protegido a distancia por los amigos del padre en el gobierno austríaco. Al morir su padre (noviembre de 1928), perdida su protección,⁹⁸ comenzaron las maniobras del gobierno húngaro para obtener la extradición de Lukács a Hungría, donde lo esperaba una condena de muerte. Lukács mismo ofrece una versión ligeramente distinta de ese intento de expulsión: “cuando en 1928 Kun fue arrestado en Viena, me quisieron expulsar, y allí estuvieron mis amigos que le escribieron a Thomas Mann y Thomas Mann escribió una carta contra mi expulsión”.⁹⁹ Thomas Mann reunió muchas firmas de personajes autorizados, el gobierno austríaco permitió a Lukács refugiarse en Alemania. El punto final teórico y político de este período se halla representado por las *Tesis de Blum*.

De cierto relieve es el artículo dedicado a Kautsky (“El triunfo de Bernstein”, publicado en *Die Internationale* el 1º de noviembre de 1924) y a la polémica contra el determinismo positivista dentro del movimiento obrero, que era aún dominante en el movimiento comunista y se hallaba personificado por Deborin. Lukács pone a Kautsky como continuador de la obra de Bernstein: en esto consiste su triunfo, dado que Kautsky ha elegido la unidad del Partido Socialdemócrata alemán, abandonando la opción revolucionaria. La elección de Kautsky se realiza sobre la base de su concepción evolutivista y positivista del socialismo, que se realizará por vía pacífica luego del derrumbe del capitalismo. Lukács mantiene las críticas leninistas, que habían puesto de manifiesto la táctica de los banalizadores del marxismo, es decir, de quienes se atenían rígidamente a la letra del pensamiento marxista, sin jamás intentar una profundización o una actualización de tal pensamiento o, mejor todavía, una problematización, sobre todo con relación a la transformación del problema de la organización del movimiento obrero, que para los deterministas era un problema de orden exclusivamente técnico-práctico.

Lukács critica el método de Kautsky, que parece querer superar las concepciones evolucionistas de Bernstein, pero en realidad las radicaliza de manera que la democracia

⁹⁸ Cfr. A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Blackwell, Cambridge-Oxford, 1991, pp. 265 y ss.

⁹⁹ G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, ed. it. a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 90.

burguesa se vuelva un valor en sí misma, superior al de la revolución. Lukács, sin embargo, señala que dentro del partido socialdemócrata existe una escisión entre los jóvenes obreros revolucionarios, a menudo inexpertos con relación a una auténtica acción revolucionaria, y aquellos dispuestos a seguir la vía pacífica. Kautsky, “*en este intento suyo de impedir una escisión real* entre elementos revolucionarios y reformistas en el seno del partido obrero”,¹⁰⁰ termina por crear una contraposición tajante entre los “rusos”, que quieren seguir el ejemplo de la Revolución de Octubre, y los “ingleses”, que siguen el ejemplo del Partido Laborista. Lukács observa que detrás de este respeto de la democracia, esta consideración de la organización del partido como un hecho técnico-mecánico, se esconde el abandono de la dialéctica, de la consideración de la complejidad de la realidad que se presenta a los ojos del actor político. Así, el triunfo de Bernstein consiste en la inacción de Kautsky, en el bloqueo de toda acción emancipadora y en el reenvío del momento de la liberación a la futura transformación del capitalismo.

Más articuladas y más amplias son las concepciones volcadas en la reseña a “N. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico*”, publicada en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, en el n° 11, de 1925. La reseña al libro de Bujarin retoma algunos de los temas de *Chvostismus und Dialektik*, también por el hecho de ser muy probablemente contemporáneos.

Aun reconociendo algunos méritos al manual de Bujarin, en particular los de la divulgación, Lukács ataca radicalmente la concepción materialista de Bujarin, acusándolo de ser un mal ejemplificador de las cuestiones teóricas del materialismo histórico. La primera observación crítica se vincula con la ejemplificación de los problemas, la pérdida de su complejidad, sobre todo en el tratamiento de la relación entre el Estado y las clases sociales. El materialismo de Bujarin es esencialmente un materialismo burgués más que un materialismo histórico, y por cierto falta un tratamiento del vínculo entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista.¹⁰¹ Se le escapan a Bujarin la dialéctica entre cantidad y cualidad y el hecho de que los procesos sociales no son causa, sino también resultado del

¹⁰⁰ G. Lukács, “Il trionfo di Bernstein”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, tr. it. N. Merker e P. Manganaro, Bari, Laterza, 1972, p. 183.

¹⁰¹ Sobre esta escasa familiaridad con la dialéctica el juicio de Lukács coincide casi totalmente con el “Testamento” de Lenin, donde el líder ruso a punto de morir escribió lo siguiente a Bujarin: “sus concepciones teóricas solo con grandísima perplejidad pueden ser consideradas plenamente marxistas, dado que en él hay allí algo de escolar (él no ha aprendido jamás, y, pienso, jamás comprendió plenamente la dialéctica)” (Lenin, *Le tesi di aprile e il testamento*, Roma, Edizioni Alegre, 2006, pp. 34-35). El Testamento de Lenin permaneció sin publicar hasta 1956.

progreso económico. La dialéctica de la cualidad es particularmente importante porque revela también la especificidad y, al mismo tiempo, la totalidad de las relaciones humanas:

La dialéctica puede en efecto renunciar a un cumplimiento de contenido *especial*, hallándose esta dirigida al proceso histórico de conjunto en los que los momentos concretos individuales, que jamás se repiten, revelan sus trazos dialécticos precisamente en la recíproca diferencia cualitativa, precisamente en el ininterrumpido cambio de su estructura objetual, convirtiéndose de este modo, en cuanto *totalidad*, en el auténtico campo para el cumplimiento de la dialéctica.¹⁰²

Al escapársele a Bujarin el sentido de esta dialéctica, se le escapa la comprensión de la estructura social.

La acusación de simplificación se halla ligada al ocultamiento que Bujarin pone en acto, según Lukács, a propósito de las relaciones sociales. Bujarin considera la economía como una *science* y termina por entender el marxismo como una ideología determinista y positivista, es decir, “de borrar el elemento decisivo del método marxista: el de *reconducir todos los fenómenos de la economía* y de la ‘sociología’ a las relaciones sociales entre los hombres. La teoría adquiere el acento de una falsa ‘objetividad’: se vuelve fetichista”.¹⁰³ Aspecto este último que comparte con el incipiente estalinismo; de nuevo el acento está puesto sobre el método, cuya falta de uso no haría emerger las relaciones humanas, además de trocar la incognoscibilidad objetiva de la realidad social en su incognoscibilidad subjetiva, tanto como para hipotetizar un momento futuro en el cual la realidad social sea totalmente cognoscible, lo que implicaría un exceso de subjetivismo.

La concepción bujariniana de la técnica cae en el fetichismo, dado que la técnica se ve escindida del desarrollo social y sobre todo de las relaciones de clase, y le parece a Lukács típica de una concepción materialista de cuño burgués, como una “naturaleza” contrapuesta a los seres humanos. De esta manera Bujarin pierde el sentido de la totalidad social y entiende la realidad como un complejo heterogéneo y antidialéctico. La subjetividad termina por ser dominante sobre el desarrollo histórico y no aparece la objetividad de las relaciones humanas. Serían los errores ya denunciados en el ensayo anterior acerca de Kautsky, solo que aparecen a los ojos de Lukács como incomprensibles por parte de quien había estado junto a Lenin en el curso del exilio y de la revolución. Incomprensible es también el desconocimiento de los escritos económicos de Rosa Luxemburg, que Lukács considera como una óptima guía en la descripción de los vínculos entre economía y sociedad.

¹⁰² G. Lukács, “N. Bucharin: *Teoría del materialismo histórico*”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 198. De la crítica lukácsiana a Bujarin trata T. Szabó, *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, La città del sole, 2005, pp. 92-95.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 192.

La crítica demoledora del manual de Bujarin volvió a Lukács particularmente conocido en el interior del movimiento comunista por su intransigencia y su rigor teórico. Gramsci supo de ello y anotó algunas conclusiones también en los *Cuadernos de la cárcel*. Refiriéndose a la acusación de idealismo dirigida a Lukács, cuyo nombre Gramsci distorsiona, escribe: “quizás Lukacz, en reacción a las teorías barrocas del *Ensayo popular*, cayó en el error opuesto, en una forma de idealismo. Es cierto que en Engels (*Anti-dühring*) se encuentran muchos trazos que pueden llevar a las desviaciones del *Ensayo*”.¹⁰⁴ Gramsci acentúa las críticas remontando la responsabilidad del exceso de cientificismo a Engels. La cita gramsciana nos deja comprender que según el pensador italiano había una relación entre la acusación de idealismo lanzada contra Lukács, la crítica a Bujarin y a Engels. Probablemente Gramsci había leído tanto *Historia y conciencia de clase* como la reseña del manual de Bujarin, y conociendo la acusación de idealismo a Lukács, había comprendido fácilmente que Lukács en la reseña volvía a defender sus mismas posiciones y a mantener las distancias con las posiciones de los líderes rusos.

El esfuerzo de Lukács por definir la ortodoxia del método marxista vuelve en la reseña a “La nueva edición de las cartas de Lassalle”, publicada en el mismo número 11 de la revista *Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, donde había aparecido la reseña de Bujarin. En esta reseña Lukács destaca el hecho de que Lassalle permaneció como un hegeliano ortodoxo. De tal manera podemos deducir de aquí el hecho de que Lassalle representa el punto más alto del desarrollo político de la izquierda hegeliana. El análisis de Lukács se revela particularmente agudo, porque capta en el pensamiento de Lassalle el intento de llevar a cumplimiento la dialéctica hegeliana con el aporte de la dialéctica fichtiana, subjetiva e idealista. De tal modo Lassalle cumple un notable paso atrás con relación al punto de desarrollo alcanzado por Hegel en el análisis de las tendencias del desarrollo social, cayendo en el error de hipostasiar algunos momentos esenciales. En sustancia Lassalle permanece en un nivel utópico en su análisis de la sociedad alemana de su tiempo, terminando por aplicar las categorías hegelianas a la realidad histórica y no, como había hecho Marx, haciendo surgir las categorías del desarrollo histórico. Así Lukács puede concluir que

Lassalle no piensa entonces para nada en una reforma interna de la filosofía hegeliana. A él le interesa solo eliminar tácitamente de las categorías de Hegel ese significado sobre el cual se basa la filosofía de la historia enunciada por el mismo maestro, la reconciliación

¹⁰⁴ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 179. Del vínculo entre la crítica lukácsiana y la gramsciana a Bujarin se detiene István Hermann, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, p. 162.

con la sociedad burguesa, el hecho de que el sistema culmina en la sociedad burguesa idealizada.¹⁰⁵

Lassalle, en cambio, permanecía en un nivel de total autonomía de las ideas con relación a la realidad, como se ha dicho, en un nivel utópico, donde solo una “personificación” de las ideas podía permitirles a estas volver sobre el plano real.

A la personificación, que es una forma de hipóstasis o abstracción de lo real, Lukács contrapone la concreción:

pero si la totalidad no es concebida en tal nivel de concreción económica, también la economía termina por aparecer como una de las múltiples formas fenoménicas de la ‘idea’, que es al mismo tiempo núcleo y verdad de todo el proceso; y por un lado la persona y el destino individual adquieren en este proceso una importancia excesiva, permaneciendo ambos como las únicas personificaciones realmente ‘concretas’ de la ‘idea’, mientras que por otro lado surge el grave problema aludido más arriba, de conectarlos a la ‘idea’ de modo necesario y evidente.¹⁰⁶

La concreción es el signo más evidente de la influencia del pensamiento marxiano y leniniano sobre Lukács, que refuerza su distancia respecto de las posiciones de Lassalle, las cuales siguen siendo esencialmente burguesas, dado que la superación del derecho en la moral no se halla jamás hipostasiada, sino que, más aún, existe allí una continua presentación de la esfera del derecho. El derecho se funda sobre el formalismo, sobre la abstracción de lo real. El principio regulador de la política, en cambio, para Lukács se halla claramente expresado por Marx y Engels: “la condición de clase del proletariado y su conciencia de clase que derivaba de tal condición”,¹⁰⁷ como confirmación de la concepción política expresada en *Historia y conciencia de clase*.

Lukács cierra su reseña planteando la hipótesis de la constitución de un marxismo neo-hegeliano, refiriéndose en tal sentido a su concepción del marxismo, que se ubicaba en neto contraste con la concepción determinista-positiva dominante en los ambientes dirigentes de la Tercera Internacional.

Todavía comprometido en la defensa de la ortodoxia del método marxista encontramos a Lukács en el ensayo “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”, publicado en el *Archiv* n° 12, de 1926. En este ensayo Lukács clarifica muchos puntos de la posición de Marx y Engels. Ante todo rechaza la idea de que la crítica expresada en *El Manifiesto* con relación al exponente de la izquierda hegeliana haya sido demasiado ruda; por el contrario, Lukács se alinea a favor del carácter correcto de las posiciones de Marx y de Engels. Hess no concibe en la dialéctica hegeliana como la posibilidad de ulteriores

¹⁰⁵ G. Lukács, “La nuova edizione delle lettere di Lassalle” en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 208. En los mismos años, en Italia, Gentile sostenía una reforma de la dialéctica hegeliana.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 232.

desarrollos en sentido materialista, algo que a su vez lograron hacer tanto Marx como Engels. Estos concibieron la dialéctica hegeliana como un proceso de continuas mediaciones, mientras que el mismo Hegel tenía una concepción de la realidad pura inmediatez. En Hess la concepción de la inmediatez real era orgánica respecto de la posición de utopismo ético que había asumido con relación a las contradicciones históricas de su tiempo. Hegel supera este utopismo ético, dado que cuenta con una concepción correcta de las relaciones económicas, aun si por causa de la posición burguesa no logra vislumbrar alguna posible superación real.

Lukács acusa a Hess de haber absolutizado la dialéctica hegeliana privándola de esa capacidad de observar los movimientos objetivos de lo real, aun cuando la reconciliación con la realidad, que es el punto culminante de la dialéctica hegeliana, es interpretado por Lukács como un residuo kantiano y, así, como un momento reaccionario, de evidente reconciliación con el presente y con el *statu quo*. En la reconciliación hegeliana con la realidad Lukács ve la rehabilitación de las antinomias kantianas, la absolutización de lo existente y la incapacidad de poder ver en la realidad en acto las tendencias de desarrollo hacia el futuro. Sin embargo la superioridad de la dialéctica hegeliana con relación a la de cualquier otro pensador idealista es su carácter práctico:

si la dialéctica, en lugar de permanecer firme en el producto de manera rígida, quiere volver sobre el proceso de formación de este y proceder más allá hacia el proceso de su resolución, entonces sus actos especulativos, considerados también desde el punto de vista puramente fenomenológico, deben tener en sí un carácter activista práctico. Bajo este aspecto existe entre Fichte y Hegel casi solo una diferencia terminológica. Es más, al considerar la cuestión en su esencia, la lógica de Hegel, a pesar de su terminología más contemplativa, aparece como “más práctica” que la de Fichte.¹⁰⁸

¹⁰⁸ G. Lukács, “Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica”, en Id., *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 253. Este ataque a Fichte indujo a Löwy a sostener que Lukács negó la raíz joven-hegeliana del pensamiento de Marx y se alineó en posiciones del viejo Hegel de una “reconciliación con la realidad”. La reconciliación con la realidad Lukács la habría encontrado en la Rusia del estalinismo incipiente (Cfr. M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács 1909-1929*, tr. it. R. Massari, Milano, La salamandra, 1978, pp. 234-235). Löwy continua sosteniendo que la elección estalinista de Lukács habría asumido “una forma directamente política en 1928, con las *Tesis de Blum*” (Cfr. *Ibid.*, p. 236). Me parece que Löwy no tiene en cuenta el hecho de que la crítica lukácsiana a Hess de acuerdo con Hegel es la misma posición que asumió Marx en *La Ideología alemana* y en *La sagrada familia*; luego Löwy no tiene en cuenta que en 1926 Lukács no había leído los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx de 1844*; luego Löwy no tiene en cuenta que Lukács en 1926 se hallaba alineado con Stalin por la construcción del socialismo “en un solo país” en posición netamente anti-trotskista; y luego Löwy no tiene en cuenta que las *Tesis de Blum* fueron duramente criticadas por los estalinistas que forzaron a Lukács a una radical autocrítica, y así su alineamiento con los estalinistas no había caído bien a los mismos estalinistas. Sobre posiciones decididamente distintas es I. Hermann, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, cit., p. 165 y ss. Y también Id., *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, Budapest, Corvina, 1985, pp. 115 y ss. Estos temas se ven retomados en Id., “L'itinerario intellettuale di Lukács dopo *Storia e coscienza di classe*” en *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di G. Oldrini, Napoli, Prismi, 1983, pp. 23-63. Próximo a las posiciones de Hermann se encuentra G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La città del sole, 2009, pp. 121 y ss.

El uso de las comillas en el término “práctico” pretende evitar los malos entendidos que había sufrido *Historia y conciencia de clase*. El carácter idealista de la dialéctica hegeliana se ve disminuido por el hecho de que la dialéctica tiene una función práctica; si no se dirige a la realidad, entonces tiene razón Kant al considerarla capaz solo de producir antinomias y paralogismos.

Hess no es un verdadero pensador dialéctico, dado que es incapaz de prever dialécticamente el futuro en el presente, él parte de una división de teoría y praxis y, así, retrocede desde las posiciones de Fichte, el primer filósofo en haber puesto la unidad indisoluble de teoría y praxis, hacia las de Kant. En Hess Lukács vislumbra el ejemplo del intelectual kantiano en términos de *Weltverseher*, el observador del mundo, esto es, la de un intelectual por encima de las clases, que no se ensucia con el barro de la contradicción de lo real, para decirlo con Lenin. Lukács vuelve a ver en esta posición esa posición típica de los intelectuales alemanes, ya sea que ellos fueran también presuntamente “revolucionarios”, como Hess. En el fondo estos intelectuales “revolucionarios” permanecen ligados a una actitud burguesa de egoísmo, limitado a su propio mundo, que si es puesto en discusión, están dispuestos a defender, abandonando la máscara que se han puesto. Lukács se declara abiertamente en favor de una ética no egoísta, sino comunitaria: “la condición comunitaria representa la realización práctica de la ética filosófica que reconoce en la libre actividad el verdadero y único placer, el así llamado *sumo bien*”.¹⁰⁹ Esta declaración de Lukács es extremadamente importante, porque nos da una clara indicación de sus elecciones éticas, que son colectivas, de clase, emancipadoras y liberadoras, pero también de un hedonismo compartido en una comunidad, en una relación recíproca con los otros. Esta relación con los otros no es solo social, sino también con el ambiente natural, y entonces es ontológica en sentido pleno.

Dicho esto, Lukács lanza un ataque al utopismo, típico modo de pensar de los intelectuales “revolucionarios”, de quien no acepta la concepción de la praxis, por no incidir en las relaciones de clase:

una praxis que por principio deja intacta la estructura de la realidad objetiva, confirmando entonces, y no superando (“deber ser” de Kant) el comportamiento contemplativo con relación a esta, o, de otra manera, de una praxis que no está en condiciones de plantearse como problema concreto el pasaje de la realidad ‘cambiada’ (utopismo). La realidad ‘mutada’ es tratada en tal caso como *situación*, por ende de manera contemplativa, y puesta en-

¹⁰⁹ G. Lukács, “Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica”, cit., p. 274.

tonces en antítesis con la realidad objetiva inmediatamente dada sin que el *camino* que lleva de una a la otra se haya esclarecido de algún modo.¹¹⁰

No excluyo que el objetivo polémico de Lukács pueda haber sido el amigo de juventud Bloch, respecto del cual, después de su adhesión al Partido Comunista, Lukács tomaba cada vez más distancia; y junto con Bloch todo el utopismo revolucionario típico de los ambientes de izquierda alemanes y húngaros.

Este período de reflexión política y de formación ideológica se interrumpe con la redacción de las *Tesis de Blum*. Blum era el nombre de guerra de Lukács dentro del Partido Comunista Húngaro. A causa del arresto de Kun, Lukács se hizo cargo de la alocución programática para el II Congreso del Partido. Lukács pertenecía a la facción de Landler, quien sin embargo murió poco antes del II Congreso del Partido húngaro: “Landler se distinguía de Kun por el hecho de que no proponía un programa con el cual poderse presentar de cara al mundo como jefe de los comunistas, pero veía exclusivamente a las posibilidades prácticas de hacer resurgir el movimiento en Hungría”.¹¹¹ A partir de esta concepción política, Lukács plantea algunas condiciones programáticas fundamentales para la acción del Partido Comunista en Hungría:

[...] en la cuestión de la democracia burguesa hay que neutralizar entre los trabajadores el nihilismo derivado de las desilusiones por la política del partido socialdemócrata. La concepción del marxismo según el cual la sociedad burguesa es el campo de batalla más útil para el proletariado debe ser ampliamente difundida entre los miembros del partido.¹¹²

Los socialdemócratas húngaros sostenían posiciones nihilistas hacia la democracia burguesa, muy cercanas a las posiciones más extremistas del movimiento obrero y que Lukács había sostenido en el comienzo de su exilio vienés, por ejemplo en el caso de la participación en el Parlamento burgués, posiciones posteriormente abandonadas luego de la crítica de Lenin. Importante es la toma de posición a favor de la democracia burguesa como antecámara de la democracia socialista, porque “a fuerza de combatir hemos de obtener la dictadura democrática, y solo cuando hayamos edificado y realizado esta última

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 288. José Paulo Netto se detuvo sobre esta superación de la dialéctica utopista en su ensayo “O ‘Moses Hess...’ de Lukács” en *György Lukács e a emancipação humana*, M. Del Roio org., São Paulo, Boitempo, 2013, pp. 27-44.

¹¹¹ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 96.

¹¹² G. Lukács, “Tesi di Blum. La dittatura democratica”, en *Id.*, *Scritti politici giovanili (1919-1928)*, cit., p. 314. Peter Ludz traza una suerte de historia de la presencia de la concepción de la “dictadura democrática” en el pensamiento de Lukács en el ensayo “Il concetto di ‘dittatura democratica’ nella filosofia politica di Georg Lukács”, en *Lukács*, a cura di G. Oldrini, Milano, Iseidi, 1979, pp. 111-131. Retoma la concepción lukácsiana de la “dictadura democrática” pero desde una perspectiva del marxismo ortodoxo Karl-Heinz Schöneburg, “Georg Lukács und die Theorie der revolutionären Demokratie”, en *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Rechtsphilosophie*, K.-H. Schöneburg hrgs., Berlin, Akademie Verlag, 1987, pp. 151-161. Mientras que Lee Congdon vincula las *Tesis de Blum* con el período literario premarxista de Lukács (Cfr. L. Congdon, “Lukács’ Realism. From *Geschichte und Klassenbewußtsein* to the *Blum Theses*”, en *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, G. Flego und W. Schmied-Kowarzik Hg., Bochum, Gernimal, 1986, p. 136).

será el alba de la época de la dictadura del proletariado. Las formas de una dictadura democrática pueden ser muy variadas”.¹¹³

La dictadura democrática se fundará sobre la alianza entre comunistas y socialdemócratas, entre proletariado y burguesía progresista. Pero ante todo hay que “superar el nihilismo con relación a la cuestión de la democracia burguesa, que surgió entre los trabajadores a causa de la desilusión por la política del partido socialdemócrata”.¹¹⁴ Esta dictadura democrática permitirá el pasaje desde la democracia burguesa, no ya considerada de manera negativa a la manera de los socialdemócratas, a la dictadura del proletariado, a la abolición del Estado y a la instauración de la democracia socialista. La dictadura democrática no actúa en el vacío de principios, sino que tiene ciertas finalidades precisas, aun pudiendo instaurarse en formas diferentes. Ante todo, la realización completa de los principios de la revolución burguesa, es decir, igualdad, libertad y fraternidad,¹¹⁵ y entonces abolición de las diferencias de clase, libertad total en los límites del respeto recíproco entre ciudadanos, superación de las diferencias nacionales, étnicas, sexuales. Con la dictadura democrática la revolución burguesa se vuelve revolución proletaria. Naturalmente este programa es un desafío lanzado a la burguesía, que de manera hipócrita no ha realizado jamás plenamente los propios valores fundantes, es también la superación dialéctica de la revolución burguesa. Para llegar a la realización plena de los valores burgueses, es necesaria la movilización de grandes masas, de esas masas que la burguesía había fraccionado, alienado, excluido de la democracia, a menudo también formal, a través de las propias instituciones, principalmente la del Estado. El Estado burgués debe ser abatido y, con él, las instituciones que permiten su funcionamiento y su consecución del objetivo de clase, y así instituciones económicas, jurídicas, culturales. Lukács es consciente de que estas instituciones, sobre todo las de la interacción cultural, son ins-

¹¹³ *Ibíd.*, p. 315.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 314. He modificado la traducción italiana, porque evidentemente desvía el sentido del texto original húngaro (cfr. G. Lukács, *Tezistervezet a magyar politikai helyzetről és a MKP feladatyról (Blum-tezisek)*, en *Parttörténeti Közlemények*, n° 21, Budapest, 1975, p. 185). Esta incongruencia me fue señalada por Matteo Gargani, a quien agradezco, se debe probablemente hecho de que casi todos los escritos políticos de Lukács fueron traducidos del alemán y no del original húngaro.

¹¹⁵ Lukács es explícito con relación a los derechos civiles burgueses: “debe combatirse contra todo nihilismo que se manifiesta contra los derechos civiles burgueses, así como debe volverse a poner en primer plano el valor relativo de la democracia desde el punto de vista de los trabajadores, tanto en la sociedad burguesa como en la dictadura democrática” (Cfr. *Ibíd.*, p. 194). Una verdadera realización de los derechos civiles burgueses puede lograrse solo en la dictadura democrática. Incluso Yvon Bourdet, en su libro *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, (tr. it. L. Guidi-Bufferini, Milano, Sugarco, 1979). El título original del libro es *Figures de Lukács*, bien distinto del título en italiano, atribuido probablemente por Luciano Pellicani que lo publicó en su colección y que ha forzado voluntariamente la temática del libro en la pretensión de denigrar a Lukács) recuerda que Lukács reasume la democracia burguesa (pp. 66-67).

trumentos más que eficaces en manos de la burguesía en estado de normal actividad civil, mientras las instituciones jurídicas funcionan en los casos extremos, en estado de emergencia. Prácticamente Lukács plantea una alternativa radical entre capitalismo, con todas sus instituciones, y democracia.¹¹⁶

Las armas del proletariado son los derechos civiles democráticos más fundamentales: libertad de reunión y de expresión. Derechos que la democracia no ha concedido jamás fácilmente al proletariado, más aún, la burguesía ha actuado de manera tal que la democracia burguesa no permitiera la emancipación de los trabajadores. Lukács entiende como “trabajadores” todos aquellos que viven de su propio trabajo, por ende también los campesinos, que en la Hungría de los años veinte se encontraban todavía en un nivel de explotación casi feudal. Para ganarse la confianza de los campesinos, Lukács auspicia la superación de la política de la República de los Consejos de 1919, que no distribuyó la tierra a los campesinos, antes bien la colectivizó. En las *Tesis de Blum* Lukács promueve una política afín a la NEP soviética, que precisamente en aquellos años se hallaba desmantelada brutalmente por Stalin.

Las *Tesis de Blum* fueron duramente criticadas desde el centro del partido, esto es, de Béla Kun, que había permanecido en la Unión Soviética, el cual apoyándose en la teoría del social-fascismo, elaborada en aquellos años por Stalin, excluía totalmente una política de alianza con los socialdemócratas y con la burguesía progresista. Lukács fue obligado a la autocrítica en dos fases, en mayo y en diciembre de 1929, que permaneció interna al partido. Las autocríticas de Lukács son contemporáneas de la campaña de apoyo de Thomas Mann para impedirle al gobierno austríaco de extraditar a Lukács a Hungría, donde lo esperaba una condena de muerte. Si Lukács hubiera perdido el apoyo del partido húngaro y de la Internacional comunista, su condición se habría complicado notablemente. En una “Declaración” al partido, Lukács escribió:

en mi actual opinión [diciembre de 1929] no critiqué [en mayo de 1929] con suficiente consistencia la actitud de las *Tesis* con relación a la lucha por las reformas democráticas. [...] no critiqué la parte de las *Tesis* que afirma que hoy –hoy en el momento de la transformación de la democracia en fascismo bajo el imperialismo- la democracia es ‘el mejor campo de batalla para los trabajadores’ y fallaba en ver esta línea errónea como un grave oportunismo, que conduciría a la liquidación de la línea del partido que apunta hacia la revolución socialista. No obstante lo cual siento la necesidad de enfatizar que he renegado de las *Tesis* hace un año y medio.¹¹⁷

¹¹⁶ Cfr. Miklós Laczkó, “The ‘Blum Theses’ and Georg Lukács’s Conception of Culture and Literature”, en *The Hungarian Studies on Georg Lukács*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, p. 177.

¹¹⁷ G. Lukács, “Nylatkozat”, en Id., *Curriculum vitae*, Budapest, Magvető, 1982, p. 97. El más amplio análisis de las *Tesis de Blum* y del debate interno al Partido Comunista Húngaro se halla contenida en el óptimo

Lukács fue forzado a dar marcha atrás, a reconocer como necesaria la lucha abierta contra la burguesía, y así pudo retirarse a los estudios estéticos y filosóficos,¹¹⁸ a pesar de que las *Tesis de Blum* fueran una apelación explícita a la política leniniana del período de paz, posterior a la política del comunismo de guerra, es decir, de un período de crecimiento de la sociedad civil.

Kun estaba a favor de la confrontación directa contra la burguesía como un todo, sin tratar de abrir brechas en las filas del adversario, atrayendo la simpatía y la confianza de algunos estratos de la burguesía más progresista, principalmente urbana. Era la vuelta al posicionamiento más rígido del que en la Unión Soviética fundamentaba la elección estalinista del “socialismo en un solo país”, que naturalmente era un país grande como un continente, no un pequeño país en el centro de Europa, como Hungría. Por parte de Kun se daba la adopción rígida de un modelo, una suerte de acto de obediencia, sin tener en cuenta del tacticismo de Stalin, que podía mutar frente a las derrotas sufridas, de un día para el otro, traccionando trágicamente a quien lo había seguido a las más brutales consecuencias: Kun desapareció en las purgas estalinianas de la segunda mitad de los años treinta y ni siquiera su fecha de muerte es segura, por lo cual podría haber sido fusilado entre 1937 y 1939. La condena de muerte de Kun maduró en la derrota staliniana de la constitución de los frentes populares, temiendo la cada vez más amenazante reacción fascista. Prácticamente Stalin retomó las *Tesis de Blum*, probablemente sin conocerlas, pero considerándolas ventajosas en ese momento histórico, eliminando a todos aquellos que se habían opuesto a esa propuesta política.

Lukács, en cambio, pretendía volver a proponer una fase de transición de la sociedad burguesa a la sociedad sin clases, una forma de intermediación que pudiera fundarse sobre el consenso más amplio posible. Dando por seguro el consenso proletario, Lukács pensaba atraer también el consenso de la burguesía progresista, que deseaba la completa realización de los propios valores democráticos, prácticamente la edificación del “Reino de la libertad”, auspiciado también por Marx. Naturalmente era esencial la superación de la alienación respecto del trabajo, analizada en *Historia y conciencia de clase*, de las que las *Tesis de Blum* son una suerte de superación política, pero a partir de ese análisis, que sigue siendo fundamental en su teorización. Las *Tesis de Blum* constituyen también la

libro de Bela Kirschner, *A Blum Tezisek. A KMP stratégiai vonalának alakulása 1928-1930*, Budapest, Kossuth, 1988, pp. 213.

¹¹⁸ Según L. Sziklai (*After the Proletarian Revolution. Georg Lukács Marxist Development. 1930-1945*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, pp. 51-65), Lukács continuó en sus escritos estéticos sobre el realismo la batalla política iniciada con las *Tesis de Blum*.

continuidad con la propuesta política de la República de los Consejos de 1919, es decir, la búsqueda de la unidad de todos los partidos y segmentos sociales progresistas. Se trataba también de la continuidad con la política del Comisario del Pueblo Lukács, que aspiraba a recuperar la mejor tradición cultural burguesa en la nueva cultura proletaria, en el respeto de la letra de los escritos de Marx y Engels.

Capítulo IV

El realismo y la política en la Hungría socialista

El Lukács que regresó a Hungría después del exilio moscovita era un intelectual lleno de esperanzas y expectativas en el futuro.¹ A su llegada encontró un país y una ciudad, Budapest, destruidos por la guerra, con la presencia del Ejército Rojo para garantizar el futuro socialista de Hungría. La presencia de otras fuerzas políticas no socialistas tenía que ser tomada en cuenta, aun si al Partido Comunista y a su aliado, el Partido Socialista, había que reconocerles un obvio papel central. Dentro del Partido Comunista se alojaban dos almas bien distintas: una que estaba representada por todos aquellos que habían emigrado a Moscú, entre ellos el secretario del partido Mátyás Rákosi, de estricta observancia stalinista; la otra, de tendencia más abierta y democrática, estaba representada por todos aquellos que habían emigrado a Occidente. Esta dicotomía mostraba los contrastes existentes en los primeros años del siglo XX, cuando la cultura húngara se dividía entre los “populares” (*nepiek*), más vinculados a las tradiciones nacionales, y los que observaban al Occidente más progresista y liberal, los llamados “urbanos” (*urbanok*). Lukács se encontraba, entre estas dos tendencias, en una posición intermedia, tanto por cuestiones objetivas como prácticas. Es verdad que había emigrado a Rusia, pero era un comunista abierto y democrático. En las elecciones de noviembre de 1945 obtuvo la mayoría el partido agrario, pero el comando soviético impuso un gobierno de coalición, y a la cabeza estaba Rákosi.

Lukács volvió a Budapest el 28 de agosto 1945, luego de la liberación de su hijastro Ferenc Jánossy del gulag staliniano. Había estado privado de su libertad por casi 25 años, con algunos períodos vividos en clandestinidad durante los años veinte. Durante esos años la vida intelectual húngara había estado profundamente marcada por el régimen fascista; de hecho, el fascismo había obtenido una forma de consenso también entre las masas de campesinos. Naturalmente el consenso fascista tenía como objetivo la alienación

¹ La mejor reconstrucción de este período de la vida de Lukács es la de Dénes Zoltai, *Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról* [Un intelectual retorna. Sobre la obra de György Lukács después de 1945], Budapest, Kossuth, 1985, pág. 249. Zoltai fue alumno de Lukács entre 1946-49 y luego se convirtió en su estrecho colaborador hasta 1956. Otras referencias se pueden encontrar en István Toth, “Lukács György művelődéspolitikai nézetei a koalíciós korszakban (1945-1948)” [Los conceptos de política cultural di György Lukács en el tiempo de la coalición (1945-1948)] in *Lukács elő*, a cura di L. Sziklai, Budapest, Kossuth, 1986, págs. 295-305; y más breve en György Poszler, *Az évszázad csapdái* (Los peligros del siglo), Budapest, Magvető, 1986, pág. 113 y ss. En general sobre este período la literatura secundaria está en húngaro, los estudiosos que no eran húngaros se interesaron muy poco en este período o hicieron solo propaganda ideológica anti-lukácsiana.

de las masas mediante el fetichismo de la psicología social y de la pedagogía nacionalista. Cualquier forma de tendencia liberal o progresista había sido eliminada. Para Lukács se debía restaurar “la separación general de liberalismo y democracia, por la cual esta última, fuera del movimiento obrero socialista, se vuelve cada vez más débil y con menos capacidad de influencia”.² Era el proyecto político y social que el Partido Comunista tenía que proponer a la sociedad civil húngara.

Lukács tenía que enfrentar esta sorda hostilidad, siendo un renombrado pensador comunista, que había sido Comisario de Cultura en la República de los Consejos, y habiendo abandonado Moscú, donde había tenido un período muy prolífico de estudios y de publicaciones. En el fondo, la soledad de los estudios le era conveniente, mientras que en Budapest lo aguardaba una intensa actividad de docente y de político. Lukács es consciente de este clima de sorda hostilidad, sabe que encontrará a pocos amigos. Sin embargo, lo atrae la idea de volver a la patria y de esta manera decidirá hacerle frente a esta nueva aventura en su vida. En Budapest encontrará a sus primeros y muy pocos alumnos, no más de seis o siete, que él considera “prometedores”. En particular se siente orgulloso de que su marxismo sea reconocido como “subjetivamente auténtico, no simplemente aprendido o aceptado”.³ Entabla amistad con algunos intelectuales de importancia como Tibor Déry y Gyula Illyés. En lo relativo a la política cultural stalinista, asume una posición prudente, participa en manifestaciones aisladas, aprovechando también la sustancial indiferencia de los jefes del Partido Comunista hacia las cuestiones teóricas. Por otra parte, la independencia teórica de Lukács servía para acercar al Partido Socialista, aún independiente durante los dos primeros años después de la guerra, para dar la impresión de que estaba en acto una democratización dentro del Partido Comunista. Cuando los dos partidos finalmente se unieron, Lukács fue liquidado como un intelectual anti-partidario.

Durante este tiempo, la producción de Lukács en lengua húngara se hace mucho más amplia que aquella en alemán. Todo el foco de atención de Lukács está puesto en los temas acerca de la política, social y sobre todo cultural, de Hungría. El esfuerzo de Lukács está dirigido a indicar cuáles deberían ser las tareas del Partido Comunista para poder atraer a las masas de trabajadores húngaros hacia él, reemplazando la movilización fascista y antisemita de los años del régimen de Horthy. Por lo tanto es necesaria una

² G. Lukács, “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946), en *Testamento político*, ed. A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, p. 34.

³ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, a cura di I. Eörsi e E. Vezer, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 223.

cierta claridad para evitar malentendidos y tergiversaciones, para poder marcar un corte definitivo con el pasado fascista del país. Lukács retoma el programa de sus *Tesis de Blum*, es decir: la alianza entre la clase obrera, los campesinos y los intelectuales que se desarrolla dentro del Partido Comunista. Alianza que llama “democracia popular”, en la que “la propiedad capitalista privada subsista, aunque sometida a limitaciones, controles, etc., pero en la que, de todos modos, los intereses vitales, materiales y culturales del pueblo sean predominantes y decisivos”.⁴ La democracia popular requiere de la participación de las masas en la política cotidiana, en forma de juicio sobre la acción del Estado y en forma de una variación de las relaciones entre el Estado y la economía. La democracia popular debe construirse sobre la función de servicio del Estado y de la economía en lo que respecta a los trabajadores, es decir: los trabajadores y los ciudadanos deben poder considerar al Estado y a la economía como sus órganos y no como instrumentos de explotación.

Según Lukács, la democracia popular debe superar los intereses de las partes, incluso cuando fueran los de la clase obrera; debe tener una mentalidad crítica, de lo contrario se terminan retomando o imitando los contenidos culturales del fascismo, los mismos que se querían derribar. Sobre todo hay que superar el embrutecimiento fascista que ha trastornado el Estado de derecho, eliminando de golpe la formalidad burguesa con sus contenidos, que aun siendo escasos son contenidos de clase. Lukács otorga a la filosofía marxista la tarea de mantener en equilibrio la prioridad de los contenidos sociales de la democracia popular con la formalidad institucional de la ley. Se trata, por lo tanto, de un problema de medida: “en efecto, la corrección del contenido de una medida, de una ley, etc. está siempre determinada por la función que la medida o la ley están destinadas a tener en el interior de la totalidad efectiva en que serán aplicadas”.⁵ Es necesaria la entereza del derecho para impedir la superposición de los contenidos sociales sobre las formas jurídicas. Se trata de una concepción extremadamente avanzada para los tiempos, que se dirige también hacia los estratos sociales no uniformes e instala, en el fondo, un problema de apertura cultural y democrática: “Una sociedad de trabajadores busca conscientemente resolver la cuestión de cómo la adquisición de la cultura y el progreso en la vida cultural

⁴ G. Lukács, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”, en *Testamento político... op. cit.*, p. 58. Se trata de una conferencia que Lukács dictó en Milán en diciembre de 1947, no un país de democracia popular, sino donde estaba uno de los más fuertes partidos comunistas de Occidente. De hecho Lukács enfatiza el papel del partido como portador de conciencia de clase: “La vanguardia del pueblo trabajador posee ya hoy esta conciencia y sus organizaciones de masa tienden a introducirla todavía más profundamente entre los trabajadores” (p. 65).

⁵ *Ibíd.*, p. 60.

pueda ser accesible para todos”.⁶ El objetivo era, entonces, superar las diferencias de clase, integrar a toda la población en la vida cultural nacional y también lograr que los intelectuales y los artistas abandonaran el aislamiento de la sociedad civil. El aislamiento de los intelectuales y de los artistas era típico de la cultura húngara hasta ese momento. En el fondo, la democracia popular que Lukács en 1946 propone construir en Hungría es la reedición de la alianza social que había sostenido en las *Tesis de Blum* de 1929. En situaciones históricas distintas, Lukács reanuda su propuesta política que, con el tiempo, habría permitido al Partido Comunista encontrar aliados en estratos sociales donde tradicionalmente hallaba oposición.

Al mismo tiempo, el objetivo consistía también en superar la realidad que la sociedad burguesa construye alrededor del ser humano, es decir “

situar necesariamente al individuo en el vacío social y obnubilar en su conciencia el sentido del vínculo real con la sociedad y con los otros hombres, degradar y reducir a la impotencia el intelecto y la razón, que estos vínculos reflejan y elaboran, por último transformar al hombre mismo en un coágulo de instintos incontrolables.⁷

Es la descripción de la personalidad fascista, a la cual Lukács contrapone

una armonía entre la colectividad concreta y la concreta personalidad individual, para que en conclusión pueda siempre ofrecerse la posibilidad objetiva de una solución satisfactoria tanto para el individuo como para la colectividad; es necesario hacer converger, más bien coincidir, las exigencias sociales, las obligaciones y las tareas que surgen, los intereses internos y externos del individuo. Esto, por otro lado, se vuelve real solo en la sociedad socialista.⁸

La armonía entre el individuo y la colectividad, la formación del ciudadano, es el fin a realizar en la sociedad socialista, en la nueva democracia popular, en modo tal de construir un *in-dividuum*, un ser social indivisible entre individuo y comunidad. Solo el marxismo es la filosofía capaz de desarrollar una ética de este tipo. Se trata de superar la sociedad burguesa, privada y alienada,⁹ que no concuerda con la igualdad de derechos y de las condiciones económicas y sociales.¹⁰

Un riesgo que hay que evitar es el de pensar en las formas de democracia hasta ahora existidas como las únicas posibles; el mismo modo de pensar que nos induce a

⁶ G. Lukács, “Democracia es Cultura”, ora in Id., *Magyar Irodalom Magyar Kultura* (Literatura húngara cultura húngara), Budapest, Magvető, 1970, p. 314 [La traducción es mía, A. I.]. El ensayo formaba parte de *Irodalom es demokracia* (Literatura y democracia) Budapest, Szikra, 1947.

⁷ G. Lukács, “Makarenko. II poema pedagógico”, in Id., *La letteratura sovietica*, tr. it. I. P., Roma, Editori Riuniti, 1955, p. 170.

⁸ *Ibíd.*, pp. 194-195.

⁹ Lukács hace también una referencia autocrítica sobre las raíces teóricas de esta personalidad burguesa: “De la afirmación estética de la vida, predominante a finales del siglo XIX, hasta la oscura rigidez de Heidegger en la ‘nada nadea-anonada’” (Cfr. *Ibíd.*, p. 27). La afirmación estética de la vida es la referencia autocrítica y autobiográfica a su período juvenil.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 31.

considerar la democracia soviética como la mejor posible: “Esta interpretación es una de las razones ideológicas fundamentales por las cuales las condiciones políticas y sociales de la Unión Soviética son a menudo consideradas de manera falsa. Se reconocen las formas de vida como democráticas solo cuando esas formas corresponden a esta unidad de medida”.¹¹ La democracia popular que se está construyendo en Hungría es algo absolutamente inédito, tanto es así que Lukács la llama la “nueva democracia” y él la concibe como una democracia que se desarrolla con prácticas democráticas. Este pasaje es de particular importancia porque Lukács explícitamente se niega a considerar a la Unión Soviética como el modelo para todas las democracias socialistas, como por otro lado pensaba Lenin, y está en claro contraste con la concepción staliniana que, en cambio, afirmaba que como modelo para la construcción de las democracias socialistas tenía que ser tomada en cuenta la URSS. Entonces, la democracia popular era ya considerada como dictadura. La única concesión que hace Lukács al modelo soviético es la de la adopción de una economía planificada, porque “un plan positivo y completo no es posible más que en el socialismo, es decir, cuando todas las fuerzas productivas están dominadas por la comunidad”.¹² Cada planificación debe ser conducida desde abajo, a partir de la comunidad, y no desde arriba, desde las directivas del partido.

La supuesta superioridad del modelo soviético es válida también en el campo de la cultura: la cultura soviética estaba siendo considerada por los comunistas de todo el mundo como la forma más alta de cultura humana. Lukács está concibiendo una forma de democracia popular que no es todavía una democracia socialista, pero que evolucionará hasta el punto de convertirse en tal; está concibiendo una forma de transición democrática al socialismo. Naturalmente, los dirigentes del Partido comunista no están de acuerdo, pero no lo desmienten, lo dejan hacer, para después, a la hora de conquistar el poder absoluto, excluirlo como un intelectual antipartido.

Lukács explica también que la democracia directa no puede ser adoptada en estructuras estatales complejas, como las de la democracia proletaria soviética. Sin embargo “una de las ideas fundamentales de la democracia proletaria es que la política está inmediatamente en relación con la vida entera de cada hombre”.¹³ Cada uno es libre de decidir sobre las cuestiones más inmediatas de su vida cotidiana. Esto no puede suceder de

¹¹ G. Lukács, “Irodalom és demokracia”, en Id., *Magyar Irodalom Magyar Kultúra*, cit., p. 320 [La traducción es mía A. I.]. También este ensayo formaba parte de *Irodalom és demokracia... op. cit.*, volumen al que daba título.

¹² G. Lukács, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”... *op. cit.*, p. 62.

¹³ G. Lukács, “Irodalom és demokracia”, cit., p. 324 [La traducción es mía A. I.].

un momento a otro solo porque una revolución política haya derrotado al sistema político anterior; antes bien, los seres humanos deben acostumbrarse a ejercer el poder político en la propia existencia. Lukács reconoce que esta concepción proviene de Lenin, que consideraba a la tradición cultural como el verdadero patrimonio de la humanidad:

Los seres humanos se acostumbrarían a una vida adecuada a los hombres, entonces todos esos elementos y tendencias de la cultura moral de la humanidad, que eran de gran ayuda por millones de años en la lucha por la evolución y eran picos individuales de progreso, saldrían a la superficie y devendrían las verdaderas fuerzas motrices de la vida cotidiana.¹⁴

Si es verdad que “las revoluciones son tempestades purificadoras, pero destruyen muchas cosas y hombres”,¹⁵ su potencia purificadora produce cosas y hombres nuevos, con nuevas tradiciones. Esta purificación puede suceder también como consecuencia de una colisión, de un contraste, que lleva a la transformación del carácter humano, a la formación de nuevos hábitos. Lukács se refiere a la concepción leninista de los hábitos, expresada en *El Estado y la revolución*, y que se transformará en un tema constante en los últimos años de Lukács, como también lo serán las referencias a la vida cotidiana.

Sin embargo, Lukács acompaña la teoría de Lenin con Makarenko y su teoría pedagógica. Me parece pertinente reproducir una cita de Makarenko, extrayéndola del análisis que Lukács hace en su *Poema pedagógico*: “El estilo se forma muy lentamente, porque eso es impensable sin una tradición, es decir sin principios ni hábitos, que no se pueden adquirir con la sola conciencia, sino a través de la inteligente consideración de las experiencias de las generaciones más viejas y de la gran autoridad de toda la colectividad, que es una imagen de la época”.¹⁶ Estas son las características típicas de la ética lukácsiana, hecha de hábitos que se transforman en principios regulativos de armonía entre el individuo y la colectividad y también de estilo. Lukács interpreta el estilo de Makarenko como un “principio de unidad y de disparidad”, unidad entre el individuo y la comunidad, disparidad en la preservación de la singularidad, de modo que sobresalga la individualidad completa.

Lukács aclara su concepción política:

Si bien el carácter del sistema capitalista de producción no ha sido abolido, la democracia popular adopta como objetivo nada menos que en esta sociedad que los trabajadores intelectuales, los obreros y los campesinos no solamente pasen a la posesión de libertad y de

¹⁴ G. Lukács, *Lenin és a kultúra kérdése*, Budapest, Uj Magyar Könyvkiadó, 1948, I ed.: 1946, p. 8 [La traducción es mía A. I.]. El ensayo pasó luego a formar parte de la compilación de estudios *Irodalom és demokrácia*, cit..

¹⁵ G. Lukács, “Scioločov “Il placido Don”, in Id., *La letteratura sovietica*, cit., p. 151. Este ensayo también es de 1949.

¹⁶ G. Lukács, “Makarenko Poema pedagógico”, cit., p. 199.

igualdad, sino que de una vez por todas, reciban garantías institucionales de que ellos puedan vivir verdaderamente con esta libertad e igualdad las cuestiones importantes de la vida cotidiana.¹⁷

Hay que destacar que Lukács se detiene en las garantías institucionales, que deben entenderse como leyes, partidos, instituciones estatales y la vida cotidiana de los ciudadanos. Para él la realización de la libertad y la igualdad significa poner en práctica ideas y formas reales de la vida cotidiana de los seres humanos, formas de su relación recíproca, de su relación con la sociedad y con la naturaleza; entonces su realización presupone un cambio de las condiciones de vida de los seres humanos.¹⁸ El peligro, que se manifestó en poco tiempo, consistía en que el partido, la subjetividad colectiva, traicionara los contenidos sociales y políticos y subordinara las formas del derecho. La democracia popular podía evitar este peligro a condición de que permitiera la participación de las masas en la vida política, en plena libertad e igualdad. La libertad consiste también en aunar la vida privada con la vida pública, pero en forma activa, es decir que en la vida pública el individuo puede llevar su vida privada en la medida y en la forma que lo desee. El ejemplo práctico con el cual interpreto esta concepción de Lukács es que en la vida pública una mujer no tiene que renunciar a su propia femineidad. En ese sentido el otro individuo, en las formas en que vive su vida entera, es el cumplimiento de mi propia individualidad. Lukács define esa relación como *Mitmensch*: “El hombre social (el *Mitmensch*) no es para todos los otros un límite, sino un factor esencial de su libertad. No es sino en una sociedad libre que el individuo puede ser verdaderamente libre”.¹⁹ El ser-con-otro es la característica necesaria de pertenencia al género humano; Lukács sostiene que es uno de los fundamentos teóricos de la ética marxista y de tal copertenencia el individuo debe ser consciente, conciencia de que esta relación es absolutamente necesaria para la sociabilidad del individuo.

Es ostensible que está pensando en abstracto qué formas políticas proponer a posibles aliados del movimiento comunista, a partir de la realización completa de libertad e igualdad, que es parte del programa de Lenin, según el cual “la fundación de cada cultura es el tiempo libre de los seres humanos”; y señala: “cuando Marx habló de socialismo como ‘reino de la libertad’ añadió firmemente que la condición irrenunciable habría sido la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario”.²⁰ Los fundadores del marxismo

¹⁷ G. Lukács, *Lenin és a kultúra kérdései*, cit., p. 8 [La traducción es mía A. I.].

¹⁸ Cfr. G. Lukács, “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946), *op. cit.*

¹⁹ G. Lukács, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”... *op. cit.*, p. 76-77.

²⁰ G. Lukács, *Lenin és a kultúra kérdései*, cit., p. 9 [La traducción es mía, A. I.].

han dado una indicación importante para la emancipación de la explotación del trabajo para un primer acercamiento a una vida más humana. Lukács puede, de este modo, establecer tres puntos programáticos para las instituciones socialistas: 1) superar la división campo/ciudad; 2) ir más allá de la distinción entre el trabajo físico y el trabajo intelectual; 3) dar un sentido al trabajo. Se puede notar que Lukács está destinando tareas al partido comunista, más que a sus probables aliados. Está tratando de explicar a la dirigencia comunista cuál puede ser el camino para alcanzar esos estratos y clases sociales que en Hungría han siempre sido hostiles al movimiento obrero. Lukács está planteando la cuestión de la perspectiva: “El sentido del desarrollo futuro [...] adquiere así un significado decisivo porque se propone respecto al pasado como una realidad no todavía realizada, y no como un ideal o un abstracto deber que se oponga al ser”.²¹ La perspectiva es una suerte de principio regulativo de la acción política a tomar en el presente para construir el futuro. Este principio regulador no es dogmático, no viene de arriba, sino de las exigencias de abajo, de los hombres y de sus relaciones sociales; está hecha de pocos pero fundamentales conceptos, todos inspirados en el perfeccionamiento de la condición humana. Un ejemplo importante lo ofrece Makarenko, que considera la educación de los niños con capacidades diferentes como “parte integrante de la educación socialista”.²² Hay que considerar que Lukács habla del tema de la discapacidad, que repetidamente ha estado ausente de los programas de los partidos socialistas y lo hace dentro de un análisis crítico-literario, confirmando que no existen cierres herméticos en el tratamiento de temas que atañen al ser humano.

Lukács luego retoma un tema que había encarado durante los primeros tiempos de su adhesión al comunismo: la oposición entre la civilización y la cultura. Según su visión el control de los trabajadores debe superar esta dicotomía de modo tal que “la cultura socialista nazca, y no la ‘cultura obrera’”.²³ Lukács querría superar el callejón sin salida que representa el obrerismo; querría una cultura abierta, universal siguiendo también en este caso el ejemplo de Lenin. En el fondo es el capitalismo el que impone una cultura limitada, individual, y separa a los intelectuales de las masas, los aliena sustancialmente de la sociedad civil: “La ‘élite’ intelectual de la sociedad moderna se encuentra perdida y es orgánicamente *incapaz* de descubrir caminos y fines, nace el contraste moderno entre la cultu-

²¹ G. Lukács, “Makarenko II poema pedagógico”, *op. cit.*, p. 185.

²² *Ibid.*, p. 216.

²³ G. Lukács, *Lenin és a kultura kérdései*, cit., p. 18 [La traducción es mía, A. I.].

ra y la civilización”.²⁴ La consecuencia más grande de este aislamiento es el aristocratismo que puede desembocar en racismo, como sucedió en Alemania en los años treinta. La superación del aristocratismo –que para Lukács representaba también una clara herencia del jacobinismo– por parte de los intelectuales burgueses, de un lado, y la apertura a la democracia de parte de los comunistas, por otro, debería evitar “el error fatal de hablar de una separación entre progreso de la civilización burguesa y el socialismo, entre democracia oriental y occidental”.²⁵

En política el capitalismo entiende el retroceso de lo público hacia lo privado, los intereses particulares que se imponen a los de la colectividad:

Los defensores de la así llamada ‘cultura proletaria’ han abandonado generalmente la cultura burguesa, la cultura de la sociedad clasista. El programa que ellos proponían consistía en que la opresión de la clase obrera cree una cultura, una ciencia y un arte “radicalmente nuevos”. En la práctica –y esto no es accidental, sino que es una necesidad– eso significa la asunción acrítica de las corrientes intelectuales y artísticas decadentes del periodo imperialista.²⁶

Está claro que Lukács hace referencia a su polémica contra el Expresionismo, pero en realidad está también señalando que la toma de poder de por sí no representa un cambio cualitativo desde el punto de vista cultural, que el Partido Comunista debe ser promotor de una superación efectiva, y no en palabras, de la realidad social que se encuentra gobernando después de la victoria militar. Para Lukács existe una estrecha relación entre las tendencias artísticas y las relaciones sociales, por lo cual una evolución completa de las relaciones sociales de la antigua Hungría feudal, mantenidas vigentes por el régimen de Horthy, debe pasar también a través de una crítica de las tendencias artísticas. Entre estas tendencias está también el anticapitalismo romántico, que había caracterizado a su juventud, y que sin ninguna duda debe ser abandonado, porque no es una tendencia izquierdista.

La lucha que Lukács conduce tanto contra las tendencias reaccionarias, fascistas y feudales, aun presentes en la sociedad y en la cultura húngara de la posguerra, como contra las tendencias stalinistas internas en el Partido Comunista Húngaro, es muy abarcativa y se refiere no solo a la estructura social de clase, las instituciones políticas, sino también a los estilos y los contenidos literarios, y en general a toda la literatura húngara del período previo y el presente. La cultura húngara estaba tradicionalmente dividida entre aquellos que eran denominados “urbanos” que hacían referencia a la capital, al mundo

²⁴ G. Lukács, “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946), *op. cit.*, p. 38. El término “civilización” está aquí en alemán, *Zivilisation*, que puede traducirse también como “civilización”.

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²⁶ G. Lukács, *Lenin és a kultura kérdései*, *op. cit.*, p. 20 [La traducción es mía, A. I.].

europeo, al progreso moderno, y los que eran denominados “populares”, que en cambio hacían referencia al mundo agrario húngaro, a la provincia, al pequeño pueblo. Los “populares” apelaban también a la *puszta*, la gran pradera del sudeste húngaro, a la tradición y a la peculiar lengua de ese pequeño pueblo todavía muy conectado con “el pequeño mundo antiguo”, al provincialismo protector que escapaba del mundo universal de la grande literatura europea. Lukács, que había pertenecido a la gran burguesía budapestina, hablaba mejor el alemán que el húngaro y era un miembro de la primera tendencia; un lector crítico y habitual de los grandes realistas europeos: Balzac, Goethe, Dostoievski, Tolstoi, Thomas Mann. Pero Lukács había tomado distancia también de los “urbanos”: “Mi crítica de los ‘urbanos’ culminó en la revelación de las deformaciones que provocaban en el desarrollo húngaro de la democracia revolucionaria los prejuicios liberales, como por ejemplo la crítica de la reforma agraria radical”.²⁷ Era de esta manera considerado como un cuerpo extraño a la cultura húngara, que durante el período fascista había visto prevalecer a los “populares” por sobre los “urbanos”. La misma división se podía constatar en lo profundo del Partido Comunista, como vimos antes. Lukács también toma distancia de esta dicotomía: “El estilo de las polémicas que se originan en estas tendencias (la renovación del contraste urbanos/populares) puede fácilmente retrasar nuestro desarrollo literario”.²⁸ La tarea de la nueva cultura socialista consiste en cerrar definitivamente esta triste página del pasado y fundar una nueva cultura húngara, abierta a la cultura europea, y no solo a la cultura socialista o soviética.

En el ensayo “Irodalom és demokracia” de 1946, Lukács va más allá de esta contraposición y propone otra tendencia, la tendencia realista. Naturalmente las diferencias de clase son inevitables, pero no insuperables. Aún más cuando se trata de diferencias culturales. Por lo tanto la gran literatura realista es capaz de representar a la humanidad en toda su complejidad, no las pequeñas diferencias y miserias humanas que caracterizan a la periferia y que son el reflejo de la exclusión. El artista no debe evitar la representación de todo lo que deshumaniza al hombre, pero no debe caer en la ilusión de tratar de restaurar todo aquello que el desarrollo social ha destruido. No es tarea del artista señalar la solución a la depauperación de la vida cotidiana. A lo sumo corresponde al filósofo la labor de indicar las causas, los fenómenos y la estructura desviante, y al político encontrar las soluciones al malestar social. El artista en su producción artística debe aspirar a la su-

²⁷ G. Lukács, *Előszó* (Introducción) a Id., *Magyar Irodalom Magyar Kultúra*, op. cit., p. 18.

²⁸ G. Lukács, “Régi és új legendák ellen” (Contra una nueva y vieja leyenda), en Id. *Magyar Irodalom Magyar Kultúra*, cit., p. 414 [La traducción es mía, A. I.].

peración de la deshumanización, a la alienación y a la exclusión. Se trata de un programa político que se pone de manifiesto en la breve síntesis que Lukács sugiere al lector húngaro: “En todas partes y en todos los tiempos ellos [los grandes realistas] describen la *totalidad* humana y al ser humano *total*”.²⁹ La representación del ser humano total no debe ser confundida con la representación del tipo humano. Todo lo contrario “los verdaderos realistas no representan un estado de ánimo *puro*, es decir un estado de ánimo destacado solo de modo indeterminadamente sentimental”.³⁰ Lukács entiende dos puntos críticos; el abandono de la representación sentimental y romántica de los personajes y el descenso de estos personajes a la realidad concreta de sus vidas cotidianas.

Si no se comprende la naturaleza social del ser humano, su necesidad de vivir en un entramado de relaciones sociales, el riesgo es que “si nosotros no experimentamos y no imaginamos como destino estas interacciones sociales con otros seres humanos, más bien, en nuestra autoconciencia, las transformamos de modo fetichista, en objetos externos y en cosas sin vida”.³¹ Tenemos aquí, en pocas líneas, una síntesis de algunos de los temas fundamentales de la futura *Ontología del ser social*. Precisamente porque Lukács comienza a desarrollar temas ontológicos, podemos comprender el valor político de sus afirmaciones. Desde la perspectiva ontológica Lukács puede mostrar el papel de la literatura, o sea el papel de reflejar el empobrecimiento de la época presente. Esto permite al destinatario formarse una autoconciencia de las propias relaciones sociales, le permite salir de aquel mundo interior fetichista en donde se desarrolla su alienación. Lukács pretende señalar que la mala tradición cultural, la de la Hungría provinciana, del pequeño y antiguo mundo de la vida de campo, con sus valores étnicos, racistas, es un mundo fetichizado, no es un mundo que permita la apertura a toda la humanidad. La perspectiva política se halla implícita en esta indicación, porque su intención es superar la fetichización particularista de la cultura húngara hacia una perspectiva ontológica de pertenencia al género humano, que es el proyecto político contenido en su ontología.

Esta visión política puede madurar solo dentro de una democracia popular, porque en ella se alienta a las masas a la participación política, que trae como consecuencia más significativa el crecimiento del número de lectores y, en consecuencia, la intensificación

²⁹ G. Lukács, “Irodalom és demokracia”, Tarsadalmi Szemle, n° 2, marzo 1946, p. 195 [La traducción es mía, A. I.].

³⁰ G. Lukács, “Fadéiev *La disfatta*”, en Id., *La letteratura sovietica... op. cit.*, p. 105. Debe tomarse en cuenta que este ensayo es de 1949, poco antes del comienzo del *Lukács vita* (Debate Lukács) que provocó su abandono de la política y de la enseñanza.

³¹ G. Lukács, “Irodalom és demokracia II”, en Id., *Magyar Irodalom Magyar Kultura, op. cit.*, p. 328 [La traducción es mía, A. I.].

del proceso de formación de una conciencia política, de una maduración política. Lukács deduce una conclusión que es inmediatamente política y ontológica porque surge un nuevo tipo humano:

Las masas, en esta nueva vida, se vuelven seguras de su poder y autoridad, que las lleva a reconocer sus intereses genuinos y les muestra una posible armonía de sus inclinaciones con los grandes intereses de la nación y también, en el fondo, de la humanidad. Los escritores, a su vez, se vuelven capaces de dar voz no simplemente a sus sentimientos individuales, escondidos y subjetivos. Esta nueva vida los hace ver y sentir todo eso que muy profundamente y auténticamente mueve a los seres humanos, la nación, la humanidad.³²

También los escritores, en particular los intelectuales, asumen un papel social y político de mayor relevancia, además de vincularse estrechamente con la sociedad civil, que Lukács llama “nación”. Naturalmente este proceso no es inmediato y de hecho Lukács destaca: “la verdadera liberación de los campesinos y, con ella, el surgimiento de las energías del pueblo húngaro, la unidad cultural de los trabajadores de la Hungría de hoy, todavía nos impulsa como la única meta de alcanzar, como el objeto –y el sujeto– de las luchas futuras”.³³ Lukács sabe bien que la lucha de liberación popular será larga, pero la unidad cultural de los trabajadores será el principio regulador de esta lucha, hasta alcanzarla. Lukács propone una unidad cultural que se construya sobre la base de la identificación de los problemas concretos de los trabajadores húngaros y que, de esta manera, permita fundar un verdadero internacionalismo con los trabajadores de todo el mundo, y no vuelva a proponer, como lo hacía el fascismo, la particularidad nacional, que estaba fundada esencialmente en el nihilismo del sagrado egoísmo nacional, o peor aún en el individualismo zoológico nazi.

Otra concepción lukácsiana, que encontrará en sus obras sucesivas un papel fundamental, aparece en esta fase de su producción científica, la del hombre pleno. Lukács manifiesta su concepción de la cuestión de la poesía de partido, es decir de la producción literaria, pero podemos entenderla como intelectual en un sentido amplio, que nace de una postura –la de tomar partido– de un intelectual o escritor con respecto a las grandes cuestiones decisivas de la humanidad de su época y de su vida cotidiana. Lukács parte de una constatación para él obvia: “Cada escritor, en la medida en que escribe, hace política; por lo tanto, toma partido. Se trata solo de saber con qué conciencia lo hace”.³⁴ Entonces no se trata de un partido preciso, sino de poesía política: “La poesía política existía desde

³² *Ibíd.*, p. 331 [La traducción es mía, A. I.].

³³ G. Lukács, “A népi irók mérlegen” (Los escritores populares en la balanza), en *Id.*, *Magyar Irodalom Magyar Kultura*, cit., p. 373 [La traducción es mía, A. I.].

³⁴ G. Lukács, “Poesía di partito”, tr. it. F. Codino, en *Id.*, *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 51.

mucho tiempo antes que los partidos organizados modernos. No hablamos de la lírica de las edades primitivas: entonces, de hecho, dominaba una vida de partido muy evolucionada”.³⁵ Se trata de una expresión de la conciencia de pertenecer a una época, de narrar situaciones concretas y problemas globales en los cuales los seres humanos se confrontan con su humanidad, se comportan como hombres plenos. En algunos casos estas expresiones pueden no ser plenamente conscientes y Lukács refiere el caso de Balzac o Tolstoi, que tenían ideologías reaccionarias pero que en sus obras narran acontecimientos en los cuales emerge el nivel más alto y completo de la humanidad de la época. Esta discrepancia indica que entre la vida individual del artista y su producción artística no existe una coincidencia completa. El poeta de partido puede ser vinculado a las disposiciones de un partido, pero las expresa siempre libremente, según su propia individualidad.

En la Hungría de 1946 a los poetas de partido los atraía el Partido Comunista, el cual tenía esencialmente un alma stalinista y, una vez tomado el poder, estos poetas serían reducidos a la expresión poética más superficial y banal de las directivas de partido. Lukács, sobreviviente de la experiencia de la URSS stalinista era muy consciente de los peligros que había que evitar y, todavía en 1946, advierte la necesidad de tomar distancia de las tendencias sectarias, inherentes al partido: “Los sectarios consideran poeta de partido solo al poeta de estilo de marquesina. Toda desviación en la formulación es considerada como un acto hostil contra el partidismo”.³⁶ Tomar partido —el partidismo— es un tipo de producción poética que se distingue de la pura, porque el poeta participa en los conflictos sociales al lado de las víctimas del sistema capitalista, los trabajadores. Los poetas que Lukács indica al lector húngaro son Petöfi, Ady y Attila József, que nunca estuvieron vinculados a ningún partido. El poeta puro, en cambio, manifiesta problemas puramente estéticos, abstractos y fuera de su época, mostrando en su producción poética una sustancial adecuación al carácter aséptico que tanto le gusta al sistema dominante y a la sombra del cual se puede esconder en su propio e íntimo mundo.

Obviamente el carácter partidario del poeta plantea la cuestión de la disciplina de partido: “La disciplina de partido es en cambio un grado superior, abstracto, de lealtad”. El mismo Lukács, en ese momento histórico, estará involucrado por la lealtad al partido, pero lentamente esa lealtad tomará matices cada vez más diversificados, porque será el partido el que le imponga posturas que no corresponden ya a las cuestiones globales de la vi-

³⁵ *Ibíd.*, p. 53.

³⁶ *Ibíd.*, p. 61.

da cotidiana. Lukács, algunas líneas más abajo de la cita anterior, muestra la propia conciencia de la situación:

Si la cuestión de la disciplina de partido es planteada por un burócrata sectario, si por consiguiente se pierde la relación entre la disciplina de partido y la vocación histórica y nacional del partido, si el principio de la disciplina es puesto patas para arriba precisamente en las pequeñas luchas cotidianas y así la disciplina de partido se convierte en una disciplina muerta, entonces este vínculo se pierde, no es más la verdadera relación entre partido y poeta de partido, sino su caricatura sectaria.³⁷

Era esa la situación que se estaba verificando en la Unión Soviética y la que se estaba difundiendo también en Hungría.³⁸ Lukács menciona la teoría leninista, que sostiene que las masas se acostumbran a la disciplina bolchevique a través de su misma experiencia y no por una orden superior.³⁹

Al mismo tiempo “una prioridad de la variación política en la educación de nuevos cuadros es necesaria. La formación de nuevos cuadros es absolutamente indispensable para todos estos fines”.⁴⁰ Se debe educar al burócrata para evitar que caiga en el sectarismo. Lukács muestra con claridad las características del sectarismo: “El sectario no veía más allá del campo de aquellos pequeños grupos de obreros y campesinos que habían alcanzado la conciencia de clase o, por lo menos, el instinto de clase; era incapaz de percibir a las masas, aunque hablara y soñara continuamente con ellas”.⁴¹ Es importante que Lukács habla del sectarismo como si fuese un fenómeno del pasado, mientras que –estas palabras son de 1947–, lenta pero sostenidamente, se estaba difundiendo en Hungría.

La cuestión de la poesía de partido está, por lo tanto, estrechamente vinculada a la cuestión de la libertad poética y la libertad de expresión: en la práctica se trata de una cuestión de orden estrictamente político. Lukács traza una importante distinción entre la libertad del arte y la libertad del artista, que conviene reproducir ampliamente porque permite comprender el papel de la subjetividad del artista, entendido por Lukács en sentido negativo. Naturalmente, Lukács parte del supuesto de que el arte

es una particular forma de reflejo de la realidad. Si es arte verdadero, por este motivo refleja la realidad misma y sus movimientos, los factores esenciales del ser, su permanencia y

³⁷ *Ibíd.*, p. 66.

³⁸ “No siempre los discursos o artículos comunistas que profesan generalmente argumentos correctos han encontrado el más alto nivel exigido por la época; frecuentemente mezclados con ellos estaban los residuos del –generalmente sobrepasado– espíritu sectario” (G. Lukács, “A magyar irodalom egysége” (La unidad de la literatura húngara), en *Id.*, *Magyar Irodalom Magyar Kultúra*, cit., p. 351 [La traducción es mía, A. I.]. Debe notarse la prudencia con la cual Lukács expresa su crítica al “espíritu sectario”, dado que estamos aún en 1946.

³⁹ Cfr. G. Lukács, “Bek per Volokolamsk”, en *Id.*, *La letteratura sovietica*, cit., p. 300.

⁴⁰ G. Lukács, “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”... *op. cit.*, p. 65.

⁴¹ G. Lukács. “A „giccs”-ról és a „proletkult”-ról”, *Szeminariumi füzetek kultúrvezetők*, Budapest, Szikra, 1947, n° 4, p. 12 [La traducción es mía, A. I.]. Nótese que se trata de una lección ante los jóvenes activistas del partido y que no ha sido jamás vuelta a publicar.

sus transformaciones. Este reflejo [...] en muchos casos es más grande y más amplio, más abarcador y más profundo, más rico y más verdadero, que la intención, la voluntad, subjetivas [...]. El gran arte del gran artista es cada vez más libre que sus mismas convicciones y sentimientos, más libre de lo que las condiciones sociales de su génesis objetiva parecerían indicar. Es más libre precisamente porque está vinculada de manera más profunda a la esencia de la realidad que a los hechos que manifiestan su génesis subjetiva y objetiva.⁴²

En la cita se puede notar cómo la cuestión estética es tratada con un léxico político; surge ya un léxico en la *Ontología del ser social* que testimonia la estrecha relación entre estética, política y ontología, según la mejor tradición de la filosofía. Por otra parte, Lukács ya había expresado la convicción de que el arte fuese superior a las intenciones del artista en la capacidad de narrar la realidad, pero ahora realiza una declaración todavía más fuerte: el arte es más libre que el artista. La objetividad del reflejo artístico, su utilización por parte de los otros, de las masas, lo transforma en un instrumento de toma de conciencia, el primer paso para la liberación. Los comunistas llevan adelante su batalla con las armas de la convicción ideológica.

Por lo demás, en la democracia popular húngara existen las condiciones mínimas para que el arte pueda ser llevado a los trabajadores, es decir, la reforma agraria, la nacionalización de los yacimientos, el desarrollo de las cooperativas. Las nuevas condiciones económicas y políticas liberan a los trabajadores de las condiciones más alienantes del trabajo, aumentan el tiempo libre, los incitan al crecimiento cultural. Ahora obreros y campesinos húngaros están en condiciones de apoderarse de la cultura húngara del pasado, de juzgarla, de superar los obstáculos para su goce. Están en la condición de juzgar a los artistas del pasado y también a los artistas del presente.⁴³ También los artistas húngaros sienten que tienen un público mucho más extenso, más diversificado, el público de las masas.

El “Debate Lukács”

En febrero de 1947 se inició el rápido proceso de stalinización de Hungría y, en la práctica, el fin de la democracia popular, tal como la pensaba Lukács. Los comunistas se habían convertido en el primer partido del país y comenzaron a absorber en su organización a todos los otros partidos. El proceso se fortaleció en junio de 1948, cuando el Partido Socialdemócrata confluyó en el Partido Comunista, y se completó en 1949 cuando los comunistas presentaron al electorado una sola lista, que obtuvo el 95 % de los votos y el

⁴² G. Lukács, “Szabad vagy iránított művészet?” (¿Arte libre o dirigido?), en Id., *Magyar Irodalom Magyar Kultura*, cit., p. 391 [La traducción es mía, A. I.].

⁴³ Sobre esta apertura de la cultura húngara hacia los estratos populares, cfr. B. Köpeczi, “Lukács György kultúrafelfogása” (La percepción de la cultura en György Lukács), en *Lukács elő*, cit., pp. 17-24.

nuevo Parlamento aprobó una Constitución que estaba redactada sobre el modelo de la Constitución soviética del 1936. En ese sentido, en Hungría se hallaba impuesto el modelo soviético, como estaba sucediendo, o había sucedido, en los demás países ocupados militarmente por el Ejército Rojo. Era el modelo del “socialismo en un solo país” el que se había impuesto; precisamente ese modelo que Lukács había tratado de evitar con su propuesta de democracia popular. El comienzo de la Guerra Fría eliminaba cualquier posible espacio de maniobra y cada propuesta diferente al modelo de Estado socialista era aniquilada. Para confirmar todo esto, llegó la condena stalinista de la diferencia yugoslava y cualquier sostenedor de propuestas políticas diferentes a las stalinistas era acusado de seguidor de Tito. Precisamente bajo la acusación de titismo fue arrestado, en junio de 1949, László Rajk, ministro del exterior, que fue condenado a muerte y colgado en octubre del mismo año.

Contemporáneamente a la detención de Rajk, el tradicional enemigo de Lukács, László Rudas, publica en la revista *Társadalmi Szemle* un violento ataque contra las teorías literarias de Lukács.⁴⁴ El artículo de Rudas fue sugerido, controlado y aprobado por el mismo Rákosi. Es el comienzo de la rendición de cuentas contra todo aquel que hubiera sostenido tesis diferentes de las admitidas por la línea política oficial stalinista del Partido Comunista Húngaro. Las primeras señales de la unión que se estaba preparando fueron dadas en una reunión de partidos comunistas europeos en Polonia en el invierno de 1947, que fueron retomadas por Rákosi en marzo de 1948 en el periódico *Szabad Nép*, en un artículo con el emblemático título “A kövertkező láncszem” (El próximo eslabón de la cadena). Lukács no había permanecido inactivo frente a estas primeras señales: en mayo de 1949 había pedido a la Secretaria del Partido Comunista de Hungría ser relevado de los cargos partidarios y académicos para dedicarse a sus estudios de estética y de ética marxistas.

En los archivos del Partido Comunista Húngaro fue encontrada una primera versión del artículo, en la cual Rudas acusaba Lukács de haber considerado a Hitler como un héroe trágico y no como un criminal, en un artículo publicado durante el exilio moscovita. Rudas sostenía una imagen muy precisa del filósofo húngaro: “Lukács no ha cambiado desde 1925, él es todavía el mismo idealista, el pensador doctrinario en su torre de marfil al cual todo análisis marxista le es extraño y sobre el cual Lenin escribió que su marxismo

⁴⁴ “Al estilo de Richelieu-Rudas” comentará Lukács en una carta del 18 de mayo de 1950 a József Révai [La traducción es mía, A. I.] (Cfr. *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, a cura di J. Ambrus, vol. II, Budapest, Lukács Archivum, 1982, p. 289; una edición reducida de esta compilación se halla en *A Lukács-vita*, a cura di J. Ambrus, Budapest, Múzsák, 1985, pp. 354).

es puramente de palabra”.⁴⁵ Esta versión fue abandonada, pero nos ayuda a comprender el sentido de las intenciones de Rudas: brindar pruebas para un posible juicio contra Lukács. La referencia a Hitler como héroe trágico era suficiente para montar una acusación penal contra su odiado enemigo. En realidad, Lukács había tratado este tema en el ensayo “Schicksalswende”, publicado en la revista *Internationale Literatur*, en 1944, es decir antes de que se conocieran la amplitud y los detalles de los crímenes nazis. Lukács no había hecho referencia a Hitler como héroe trágico, más bien se refería a la humanidad como héroe trágico, víctima de Hitler; es decir, exactamente lo contrario de lo que había sostenido Rudas. Pero este era el estilo de los stalinistas.

En general, para realizar sus acusaciones Rudas se remontaba a *Historia y conciencia de clase*, hasta el punto de citar pasajes de su crítica a esa obra, publicada en 1924. Luego ataca las *Tesis de Blum* y la antología de ensayos *Irodalom és demokrácia*, sosteniendo que era posible encontrar tesis “cosmopolitas”, “titistas”, “antiliteratura soviética”, antileninistas, idealistas.

En el número siguiente de *Társadalmi Szemle*, n° 8/9, de agosto-septiembre de 1949, Lukács fue obligado a publicar un artículo con un título una vez más significativo “Bírálat és önbírálat” (Crítica y autocrítica). El contenido nació de una serie de acuerdos con la dirigencia del partido: la primera contenía una autocrítica formal, en la segunda rebatía punto por punto los argumentos de Rudas. El carácter del acuerdo emerge de pasajes como el siguiente: a propósito de los contenidos de sus ensayos de los años 1946-1948, Lukács reconoce que sus

formas y sus contenidos correspondían a puntos de vista que predominaban en aquel entonces entre los intelectuales y escritores húngaros [...] Estoy convencido todavía hoy de que en lo que respecta a numerosos temas he razonado de manera justa [...] Pero veo también que más de una vez avancé demasiado sobre esta base, tomando como punto de partida la situación ideológica de ese entonces, aunque no avancé lo suficiente como para sacar conclusiones [...] Esta tendencia [...] ha tenido por lo tanto la consecuencia prejudicial de permitir más de una vez a los indecisos, a los intelectuales que resisten sordamente, utilizar esta forma de expresión para justificar sus actitudes.⁴⁶

El Partido Comunista Húngaro, como todos los sistemas dictatoriales, no permitía la existencia de una zona gris, neutra, entre sí mismo y sus propios enemigos; la frase clave era: “o con nosotros o en contra de nosotros”. La autocrítica de Lukács, sin embargo, reconoce los condicionamientos externos, el momento político, pero también la disposición a tergi-

⁴⁵ La cita se halla extraída del ensayo de Károly Urbán, *Lukács György és a magyar munkásmozgalom* (György Lukács y el movimiento húngaro de los trabajadores), Budapest, Kossuth, 1985, p. 131 [La traducción es mía, A. I.].

⁴⁶ G. Lukács, “Bírálat és önbírálat” (Crítica y autocrítica), en *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. I, cit., pp. 72-73 [La traducción es mía, A. I.].

versar, a disimular, por parte de los intelectuales húngaros, por lo tanto una culpa del ambiente cultural de referencia más que de sí mismo.

El mismo Lukács reconoce que fundamentalmente fue un error publicar aquella autocrítica, primero que nada por una cuestión externa a la autocrítica misma. Lukács no sabía que la purga, comenzada con Rajk, estuviera dirigida en modo exclusivo a los comunistas que habían emigrado a Occidente. La otra cuestión era volver atrás en lo que había sostenido desde 1946 hasta ese momento: “En la autocrítica había introducido este elemento [la transformación de la democracia popular en socialismo] como un *no debe ser*, si bien lo consideraba simplemente como un *no es*. Aquí está escondida la esencia de no-verdad de mi autocrítica”.⁴⁷ El error estuvo determinado por el temor: “Debo decir que mi postura estaba equivocada: luego del caso Rajk yo consideraba que estaban en juego mi vida y mi libertad, y que no era justo correr tal riesgo por cuestiones literarias”.⁴⁸ Esencialmente Lukács se consideraba un “Rajk literario”.⁴⁹ La autocrítica le servía para obtener por parte del partido el retiro de la vida pública, que era la manera menos dolorosa de cerrar la polémica.⁵⁰

Es común en casos de este tipo que, luego del ataque del león, sigan los chacales, luego las hienas y finalmente los buitres; después de Rudas, siguieron personajes autorizados y menores, políticos e intelectuales, incluso discípulos del mismo Lukács, como József Szigeti⁵¹. Para empeorar la situación de Lukács llegó también un ataque de la URSS, proveniente de Aleksandr Fadéiev, difundido durante la XIII asamblea de la Unión de los Escritores Soviéticos, de la cual era secretario. Fadéiev atacó la concepción lukácsiana del poeta de partido, su partidismo, el no tener en cuenta la literatura rusa, su cercanía con pensadores burgueses como Sartre, la coexistencia del marxismo y la ideología burguesa. Ensamblando las citas del ensayo lukácsiano, saca la conclusión de que Lukács “le niega, de este modo, al partido la posibilidad de controlar el arte” y reafirma:

⁴⁷ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, op. cit., p. 154.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ Así se autodefine en una carta a József Révai del 3 de enero de 1950 (cfr. *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. II, cit., p. 287) [La traducción es mía, A. I.].

⁵⁰ En realidad la dirigencia del partido responderá con un genérico: “La Secretaría ha tomado en consideración su reclamo” (Cfr. K. Urbán, op. cit., p. 139) [La traducción es mía, A. I.]. Mientras tanto Lukács obtuvo de la universidad un año sabático de suspensión de la actividad de enseñanza hasta septiembre de 1950 y pudo viajar al exterior (Weimar, Berlín, Roma).

⁵¹ En un ensayo sucesivo “Párttévekenységem és Lukács György való egiüttműködése kezdete” (Mi actividad de partido y cómo comenzó mi efectiva colaboración con György Lukács), en *Ezredvég*, a. IX, n° 8, agosto 1999, Szigeti recuerda toda su participación en el Debate Lukács, pero también el hecho de que Lakatos fue, a su vez, discípulo de Lukács y que polemizó fuertemente con el maestro. También en 1957-58 Szigeti vuelve a atacar a Lukács, recordando la polémica de 1949-50 (Cfr. J. Szigeti, “Nich einmal zur Lukács Frage”, en *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlin, Das Arsenal. 1977, pp. 137-212).

“Lukács se esfuerza en desarmar a los intelectuales de los países de la democracia popular mientras edifican una nueva cultura socialista contra los elementos capitalistas”.⁵² Además de un ataque, lo de Fadéiev era una invitación a los “intelectuales de los países de la democracia popular” a atacar a Lukács. Fadéiev quería aislarlo, tal vez como un primer paso hacia un juicio, aunque esta hipótesis es más improbable, Lukács había adquirido mucha notoriedad en Occidente.

El dirigente, prácticamente el ideólogo, del Partido Comunista Húngaro, József Révai, que se decía amigo de Lukács, aceptó la invitación de Fadéiev. La crítica de Révai fue publicada en húngaro, junto al ataque de Fadéiev. Révai inicia señalando que Lukács no está “silenciado”, como sostienen los intelectuales de Occidente, confirmando de este modo la sospecha que expuse antes. Luego Révai destaca que “el fortalecimiento de nuestra democracia popular y su transformación en dictadura del proletariado [...] elimina toda concepción [...] que conduzca a considerar a la democracia popular como un camino particular y un régimen particular, como una especie de ‘tercera vía’ entre el capitalismo y el socialismo”.⁵³ Révai sigue condenando su coherencia (*összefüggés*) y observa que “su actividad literaria formaba una corriente determinada, que podía ser considerada desde el punto de vista ideológico y político como de derecha”.⁵⁴ Naturalmente el partido, en nombre del cual habla Révai, considera a Lukács como un valor y desea que pueda contribuir al crecimiento de la cultura húngara, pero a condición de que haga autocrítica. “El camarada Lukács ya ha hecho una autocrítica, que constituye seguramente un paso adelante, pero que no es suficientemente profunda y consecuente”.⁵⁵ Aquí se aclara la situación. Si no hubiese llegado de Moscú la condena de Fadéiev, la cuestión habría estado cerrada; pero la voz del patrón tiene que ser escuchada y Révai debe pedirle a Lukács otra autocrítica, más “profunda y consecuente”.

La crítica de Révai toca algunos de los puntos clave de la concepción política y literaria de Lukács de los primeros años después de la guerra. Como primer punto cabe destacar que Révai no ve en Lukács un defensor del realismo socialista, por el contrario, ve

⁵² A. Fadeev, “Az irodalmi feladatai” (Las tareas de la crítica literaria), en *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. I, cit., p. 251 e 252) [La traducción es mía, A. I.].

⁵³ J. Révai, “Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez” (Sobre algunos problemas de nuestra literatura), en *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. I, cit., p. 214 [La traducción es mía, A. I.].

⁵⁴ *Ibidem* [La traducción es mía, A. I.].

⁵⁵ *Ibid.*, p. 215 [La traducción es mía, A. I.].

un adversario.⁵⁶ Lukács se mantuvo como defensor del realismo burgués, porque no entendió que la democracia popular era dictadura del proletariado, y que por lo tanto en ella no están ya vigentes las relaciones de producción del sistema capitalista.⁵⁷ Estos errores provienen del hecho de que Lukács se ha detenido en las posturas de 1945-46, más aún, en las de la guerra, cuando la lucha era principalmente contra el fascismo y después contra el capitalismo. Révai no toma en cuenta que el fascismo causó la crisis de la democracia, de la idea de progreso, de la fe en la razón y del humanismo, según lo que Lukács había sostenido pocos años antes.⁵⁸ Una vez caído el fascismo, se retoma la lucha contra el capitalismo, mientras que Lukács sostenía la democracia del pueblo, fase de transición de la democracia burguesa, de la cual el realismo burgués era una de las formas superestructurales. En la práctica Lukács trataba de retomar el discurso interrumpido del fascismo acerca de la herencia de la Revolución Francesa, mientras que Révai le recriminaba a Lukács que estas ideas eran las mismas de los años veinte, cuando consideraba como sectario al Partido Comunista antes de la conformación de los Frentes Populares, es decir lo volvía a llevar a un contraste interno en el Partido Comunista Húngaro.

Révai retoma la acusación de Fadéiev según la cual Lukács no ha puesto atención en la literatura soviética y lo acusa de considerarla inferior debido al desarrollo desigual de la sociedad soviética. Es decir, lo acusa de no tener en cuenta los grandes progresos que la sociedad soviética había conseguido en el tiempo del socialismo real. Luego, la crítica se detiene en la permanencia en la crítica literaria de Lukács de elementos de la teoría burguesa del llamado “arte por el arte”, que por otro lado Lukács había criticado. En realidad, Révai se refería al período juvenil premarxista de Lukács, que según su análisis permanece muy presente en su crítica literaria; en fin, se replantea la exterioridad de la gran burguesía respecto de la cultura popular, de lo urbano con respecto a los populares.⁵⁹ Révai pone en duda la teoría lukácsiana de la distinción entre concepción ideológica del autor y el contenido progresista de su obra. Su intención es convencer a gran parte de los escritores húngaros populares de pasar, de la zona neutra y gris, al Partido Comunista. Por otra parte, estos escritores habían sido fieles al régimen fascista de Horthy, y pod-

⁵⁶ Lukács “gira hacia la derecha y comienza a luchar no por el realismo socialista, sino antes en contra de él” (Cfr. *Ibíd.*, p. 216) [La traducción es mía, A. I.].

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 217 [La traducción es mía, A. I.].

⁵⁸ Cfr. G. Lukács, “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946).

⁵⁹ En realidad Lukács se sentía atraído hacia la cultura popular desde su elevación a la alta cultura: “reconozco la influencia que ejerce sobre mí, al lado de Ady, el democratismo plebeyo del arte de Bartok (*Cantata profana*)» (G. Lukács, *Előszó*, en *Id.*, *Magyar Irodalom Magyar Kultúra*, *op. cit.*, p. 20).

ían, entonces, ser fieles al régimen stalinista de Rakosi. De hecho estaban acostumbrados a obedecer órdenes y a encerrarse en el “intimismo a la sombra del poder”.

Lukács contesta el artículo de Révai con una intensidad que no había usado en la respuesta a Rudas. Révai, en efecto, es el ideólogo del Partido Comunista y debe ser tratado con más cuidado. En primer lugar Lukács se declara de acuerdo con todo el contenido del artículo de Révai y tristemente admite: “Mis actividades político-literarias han contribuido, sin duda, a crear un tal impasse ideológico [...] No creía que el choque decisivo entre las clases, la fase de la lucha revolucionaria para la realización del socialismo, pudiese cumplirse en nuestro país y en otras democracias populares tan rápidamente como se produjo en la realidad”.⁶⁰ Lo que quiere decir Lukács es que no se esperaba, por parte de los comunistas húngaros, una política tan incisiva como para englobar a los otros partidos y pasar en solo dos años de la democracia popular a la dictadura del proletariado, con purgas y todo como en el caso de Rajk.

Lukács, de manera muy inteligente, mantiene su respuesta dentro de las cuestiones literarias, reconociendo la superioridad del realismo socialista sobre el burgués y de la literatura soviética sobre la clásica y admite:

Cuando se enfrenta un problema cultural, estético, tan esencial para nuestra época como es el del realismo socialista y la literatura soviética que lo realiza, [...] la búsqueda debe tener como principal objetivo dilucidar cuál es el aporte estético y cultural de los cambios sobrevenidos en el contenido de la vida.⁶¹

Por consiguiente, también el debate literario sobre sus obras es un problema de la vida cotidiana. Lukács finaliza esta segunda autocrítica tomando distancia de las intervenciones de los intelectuales occidentales en el debate. En particular arremete contra Merleau-Ponty, que con su intervención no había ayudado ciertamente a su causa, que cuanto más se limitara a la literatura húngara mejor sería para él.

Sin embargo, en noviembre de 1950, le llegó una notable ayuda. Arnold Zweig, secretario de la Asociación internacional “Amigos de la Paz”, de la cual Lukács era miembro, lo invitó a convertirse en miembro de la Academia de Berlín. Lukács, para demostrar el prestigio que tenía en el mundo socialista, envió la carta de Zweig a Rákosi, agregando: “Estoy seguro de que estás enterado de que el último volumen de la *Historia de la filosofía* rusa, editado por Alexander, contiene un capítulo sobre las democracias populares que, junto con el capítulo sobre filosofía húngara de la Enciclopedia soviética, ha sido sometido

⁶⁰ G. Lukács, “Következtetések az irodalmi vitából” (Conclusiones sobre el debate literario), en *Irodalmi és Demokrácia. Az irodalmi (un. Lukács-)vita dokumentumai (1949-1951)*, vol. II, op. cit., p. 153 [La traducción es mía, A. I.].

⁶¹ *Ibid.*, p. 156 [La traducción es mía, A. I.].

a la revisión del centro del partido. Ambos escritos me atañen (en conexión con el debate); ambos van considerablemente más allá del artículo del compañero Révai (que hablaba de antimarxismo)".⁶² Lukács le hacía recordar a Rákosi de que sus jefes, los rusos, no lo trataban tan mal como su lacayo, Révai. De esta manera el debate podía considerarse cerrado y podían dejarlo con sus estudios. De hecho, la carta marcó prácticamente el fin de los ataques por parte del partido. Lentamente descendió el silencio sobre su pensamiento y su actividad, que desde ese momento se realizó casi por completo en el exterior. En *Pensamiento vivido* recuerda: "Retirada. Quedo solo como un ideólogo— pero ahora solo personalmente, no como función".⁶³ Finalmente el filósofo había regresado a sus estudios.

⁶² Carta citada por K. Urbán, *Lukács György és a magyar munkásmozgalom*, op. cit., p. 149 [La traducción es mía, A. I.].

⁶³ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, op. cit., p. 223.

Capítulo V

Contra Stalin

La muerte de Stalin tomó por sorpresa a todo el mundo; pareció inesperada, y sin embargo el hombre había alcanzado los 73 años. El culto de la personalidad, la fama difundida en todo el mundo, la victoria en la Gran Guerra Patriótica habían contribuido a difundir la convicción de que era el único ser humano eterno. Lukács no nos cuenta si fue afectado o no por su muerte, lo que deja imaginar que constató la enorme importancia del hecho, pero debió esperar algún tiempo para ponderar efectivamente su valor. En efecto, solo luego del XX Congreso del PCUS (febrero de 1956) se pudo notar algún cambio real en la política de la URSS. En estos dos años, Lukács sigue escribiendo sobre crítica literaria y estética y solo en poquísimos casos se desvía de esta decisión, publicando un ensayo sobre el joven Marx y *El asalto a la razón*, que es considerado el libro más stalinista de Lukács, cuando representa probablemente un paso más en dirección al alejamiento del stalinismo. En ese libro, en efecto, y tal como había hecho en *El joven Hegel*, Lukács no respeta los cánones fijados por el DIAMAT, que querían que el materialismo y el marxismo se enfrentaran con el idealismo; antes bien, Lukács plantea la reconstrucción del desarrollo de la filosofía alemana después de Hegel como una confrontación entre racionalismo e irracionalismo, ubicando materialismo y marxismo al lado del idealismo contra el irracionalismo, que partiendo del viejo Schelling, a través de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, llega al nazismo. Lukács en *El asalto a la razón* lleva a cabo una decisión de campo no solo ideológica, sino también política, porque se alinea en favor del campo antifascista, donde se encuentra al lado de otros críticos, burgueses, de la filosofía irracionalista del fascismo como Karl Popper o Carlo Antoni,¹ pero es bien consciente de que su elección del campo le quitaría las simpatías de muchos intelectuales: “Si, en cambio, yo digo que entre Nietzsche y Hitler existe una relación, he aquí que enseguida me vuelvo ‘Consejero de Estado’ o no sé qué otra cosa, que destruye las más sagradas tradiciones del espíritu alemán, porque una crítica a Nietzsche pone el dedo en la llaga del nacionalismo de

¹ Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 1966, tr. it. R. Ravetto y D. Antiseri, Roma, Armando, 1996] y C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, a cura di C. Ottaviano, Firenze, Sansoni, 1942, (II ed.: 1968). Sobre el racionalismo de *El asalto a la razón* de Lukács cfr. J. Kelemen, “En defense de *la Destruction de la raison*”, en *L’actualité de Georg Lukács*, eds. P. Rusch y A. Takács, Paris, Archives Karéline, 2013, pp. 177-187. Crítico de *El asalto a la razón* desde posiciones stalinistas son Elemer Balogh, “Zur Kritik des Irrationalismus”, y Bela Fogarasi, “Der revisionistischer Charakter einiger philosophischer Konzeption von Georg Lukács”, ambos en *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlin, Das Arsenal, 1977, rispettivamente a pp. 213-288 y pp. 303-321. Por su parte, crítico tanto de estos como del mismo Lukács es Tibor Hanak, *Az elmaradt Reneszansz* [El Renacimiento fallido], Wien-München, Szépfalusi 1979, pp. 117 y ss.

hoy”.² Las condenas a Lukács, en tanto crítico de Nietzsche, le llegaron no solo de los intelectuales alemanes, sino también de la izquierda posmoderna europea.

El problema de Alemania es la debilidad ideológica de su burguesía, incapaz de elaborar una concepción racional del mundo para su propio proceso de civilización. Confiada en el Romanticismo para encontrar motivaciones a la reacción contra la ocupación militar napoleónica, la burguesía alemana siguió cultivando una concepción estética del mundo, que no pasó a una racionalización, a una elaboración de valores universales, es decir, pasibles de ser compartidos también por otras culturas, tal como, en cambio, habían sido capaces de hacer Francia e Inglaterra. Detrás de la concepción del mundo (*Weltanschauung*, literalmente “visión del mundo”) de la burguesía alemana, incluso en sus momentos más altos, expresados en la filosofía y en la música, emerge siempre un aspecto de fuerza/violencia, concepto que en alemán emblemáticamente se expresa con un solo término, *Gewalt*. Según Lukács, en Alemania tuvo lugar una inversión “en la cual la apariencia irracionalista de una exterioridad que se intercambia por interioridad, y de una interioridad que es auténticamente exterioridad, logra que las fuerzas autónomas del pueblo alemán no sean tomadas en cuenta”.³ Los alemanes se consideraban, así, excluidos de la cultura europea, no ocupaban el lugar que efectivamente merecían. En cambio, con la filosofía y la música Alemania civilizó al resto de Europa y, en efecto, asombró a los europeos por la potencia del pensamiento y la belleza de la música, pero no ha logrado jamás volverse cultura popular, tal como, en cambio, sucedió con la Ilustración francesa y el positivismo inglés. Pensemos en Beethoven, el punto más alto de la musicalidad alemana, que, aun admirado por la belleza, no llegó a ser jamás un músico popular como Verdi, que, explotando la musicalidad de la lengua, ha representado sin embargo en el papel del héroe el mismo elemento popular, hasta los elementos más marginados del pueblo, es decir, mujeres –que eran, sin embargo, prostitutas (*Traviata*) o esclavas (*Aída*)–, deformes (*Rigoletto*) y moros (*Otelo*). Los representó como héroes trágicos, derrotados, pero no dañados, más aún, son los héroes positivos, ejemplares en su dignidad, auténticos modelos

² *Conversazioni con Lukács* de W. Abendroth, H. H. Holz y L. Kofler, tr. it. C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 79. Una utilización de *El asalto a la razón* en función de la crítica a la industria cultural se halla en Friedhelm Lövenich, “Kulturindustrialisierung der Philosophie”, en *Lukács 1996. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 93-128.

³ *Ibíd.*, p. 54.

de comportamiento popular. Lukács reconoció este carácter realista de las obras de Verdi.⁴

En cambio, en la cultura alemana, en la que el realismo no estaba radicado, como lo era en la cultura inglesa o francesa, el mito se volvió la forma expresiva más típica. Wagner en su música volvió a proponer los mitos fundadores de la nación alemana. Lentamente la nación alemana se volvió raza germánica, porque los mitos son trasmisibles de cultura en cultura, por ende de generación en generación, y toda transmisión o transferencia aporta modificaciones que alejan del original, que puede mantener una correspondencia efectiva propia con una historia real. Lukács se halla profundamente interesado en el mito en su análisis crítico del deslizamiento de la filosofía alemana desde el racionalismo hegeliano hacia el irracionalismo nazi. El mito era orgánico a la ideología nazi, por irreal, no correspondiente con lo verdadero, por lo tanto manipulable a los fines del desarrollo de una ideología imperialista. Por otra parte, el mito irracionalista era el ocultamiento de una situación real, constituida por un sujeto social que actúa sin poder siquiera vislumbrar las consecuencias de sus acciones y calcular todos sus resultados. El mito nazi, en cambio, se fundaba sobre el pleno conocimiento y previsión de cada aspecto de la realidad. En el fondo, esto se fundaba en una banalización de la realidad.

Si se considera, sin embargo, *El asalto a la razón* a partir de los contenidos filosóficos reales, es decir, los análisis lukácsianos, y no se toma una perspectiva ideológica, se nota que casi todos los filósofos, analizados en la obra hasta el período anterior a la Primera Guerra Mundial, han tenido cierta influencia sobre la formación filosófica de Lukács: Kierkegaard, Nietzsche, Simmel, Max Weber, Rickert. Se puede, así, afirmar que *El asalto a la razón* es la autocrítica filosófica de Lukács, al menos la autocrítica de su período juvenil premarxista, del mismo modo que el célebre prefacio de 1967 es la autocrítica filosófica del primer período juvenil marxista de Lukács. En efecto, el estilo, el corte, el andamiaje teórico del prefacio de 1967 deben mucho a *El asalto a la razón*. Esta tendencia autocrítica parte de esa “iluminación en el camino a Damasco” que fue la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx hecha en Moscú, en 1930. A partir de la perspectiva de esta lectura, es decir, del descubrimiento de una concepción ontológica en

⁴ En “La Repubblica” del 20 de diciembre de 2015, Giuseppe Bevilacqua recuerda una afirmación de Lukács en una conversación de 1967: “[Lukács] agregó que el más grande realista italiano del siglo XIX fue no ya Manzoni o Verga sino Giuseppe Verdi. [...] Dijo, siempre a propósito de Verdi, que en 1919, cuando era comisario del pueblo, junto a Bartók, decidió montar *Otelo*. ‘Quería que se entendiera bien’, explicó, ‘la diferencia entre la historia italiana y la alemana, encarnada por Wagner’”.

Marx, Lukács revisó no solo su primer período marxista, sino también su formación juvenil.

En paralelo a *El asalto a la razón* ocurrió la publicación de un extenso ensayo sobre *El joven Marx*, más precisamente sobre su desarrollo filosófico, publicado en el n° 2 de la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. En este ensayo Lukács retoma su interpretación de Hegel, ya presentada en *El joven Hegel*, según la cual existen dos Hegel: uno esotérico, revolucionario, criptomaterialista, liberal, frente al Hegel exotérico, es decir, místico, reaccionario, idealista. Se ha escrito ya que el Hegel esotérico no se hallaba en línea con la interpretación stalinista de Hegel, que admitía un solo Hegel, el exotérico. Lukács remonta esta interpretación de un Hegel dualista a Heine, del cual pasó a Engels, y extrae de allí ciertas conclusiones importantes:

La distinción entre el Hegel esotérico y el exotérico tiene una importancia extraordinaria en la medida en que, de a través de ella, fue por primera vez motivado y emprendido el desarrollo de la filosofía hegeliana. Pero es superficial y no alcanza el núcleo de la cuestión. Se pasa por alto que, en la filosofía hegeliana en cuanto tal –en su idealismo, en el carácter metafísicamente cerrado de su sistematización– están contenidos desde un comienzo los presupuestos intelectuales que hicieron posible la adaptación de Hegel al reaccionario Estado prusiano, y que han hecho incluso que esa adaptación fuera necesaria a partir de la esencia de su sistema filosófico.⁵

Por un lado, entonces, la autoridad de la interpretación de Engels habilita a no aceptar del todo la interpretación stalinista, pero por el otro permanece la cuestión de la proximidad de Hegel al Estado prusiano. Como es sabido, fue Marx el que resolvió esta cuestión:

Ahora Marx se encarga, por un lado, de criticar en forma demoledora –contra Hegel– la dialéctica mixtificada, distorsionada en términos idealistas; por otro, yendo más allá de Feuerbach, de aplicar el materialismo a los problemas de la política y de la historia. Solo así puede –al mismo tiempo– continuar en forma creativa, y elevar a un nivel cualitativamente más elevado, todo lo que hay de fructífero y promisorio en Hegel y Feuerbach.⁶

Marx no se interesó directamente por Hegel, sino que se sirvió de él, ante todo del método dialéctico hegeliano, para analizar la realidad, en particular política e historia, llegando a conclusiones políticas del todo opuestas las del reaccionario Hegel exotérico, pero manteniendo la vivacidad teórica del método dialéctico, que era típica del Hegel esotérico. Así, el problema del DIAMAT staliniano, el de etiquetar al filósofo alemán, de manera que se

⁵ G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*. Estudio preliminar y notas de Miguel Vedda. Trads. de Karen Saban, Miguel Vedda y Laura Cecilia Nicolás. Buenos Aires: Gorla, 2012, p. 142. Como es sabido, en los años Ochenta Karl-Heinz Ilting superó esta dicotomía entre Hegel esotérico y exotérico, mostrando que Hegel fue realmente un pensador liberal, democrático y casi socialista, pero tímidamente no supo salir de su ámbito académico (Cfr. K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, tr. it. E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1977, en particular las pp. 169 y ss.). Una vez más Kadarkay nos reserva ciertas divertidas informaciones: “Lukács describía a Hegel como un ateo revolucionario” (Cfr. A. Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Cambridge (Usa), Basil Blackwell, 1991, p. 423). En realidad, quienes definían a Hegel como un “ateo revolucionario” eran los jóvenes hegelianos y no Lukács, tal como el mismo Lukács subraya (cfr. G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*, cit., p. 29).

⁶ G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*, p. 164.

condicionen los usos de la dialéctica hegeliana, se hallaba claramente en antítesis con la interpretación de Marx, sobre todo con su enfoque sin reservas ideológicas perjudiciales. El DIAMAT, en cambio, pretendía fundar un prejuicio ideológico, sustancialmente anti-dialéctico.

A su vez, al haber confrontado la dialéctica hegeliana con la realidad material, Marx modificó profundamente esta dialéctica, haciendo de ella algo nuevo y opuesto a la dialéctica hegeliana.⁷ Esta es la gran originalidad del pensamiento marxiano y también de la ortodoxia marxista que Lukács predicaba desde 1919. Además de tal originalidad Lukács pone énfasis en el “enorme optimismo revolucionario de Marx, su concepción hondamente dialéctica de la lucha entre progreso y reacción y –en conexión con ello– su soberana maestría en todas las cuestiones tácticas”.⁸ Marx, según Lukács, presenta un entramado de cualidades humanas, racionalidad científica, habilidad teórica que son los elementos fundamentales para el revolucionario. Hacia este excepcional entramado de personalidades Lukács remonta la inspiración que han tenido Lenin y Stalin al dirigir la revolución proletaria. La cita de Stalin, imperiosa para la época, nos demuestra que este ensayo busca moverse en espacios algo más amplios que los del período más duro del stalinismo; por lo demás, la desestalinización es solo incipiente, debida más a la muerte del dictador que a una crítica de su rol.

Del joven Marx retoma su programa político, es decir, la agudeza en la comprensión de que los derechos políticos, proclamados por la burguesía, no podían ser concedidos por ella misma a todos los *ciudadanos*, sino solo a los burgueses. Ello no se debe a los derechos civiles y políticos burgueses en sí mismos, sino a las condiciones bajo las cuales estos fueron reivindicados: “la revolución política (burguesa), por mucho que, en sus años heroicos, se empeñe en rebasar el estrecho horizonte burgués, tiene que regresar a las circunstancias normales de la sociedad burguesa en su contradictoriedad, en su condición orientada a escindir al hombre, a alienarlo, en tanto persista el sistema capitalista”.⁹ Aquí encontramos dos temas típicos del pensamiento ético y político de Lukács, como la superación de la enajenación burguesa y del sistema de producción capitalista. Solo la revolución proletaria, en tanto derrumba el sistema capitalista, puede superar la enajenación burguesa y realizar los derechos civiles de la revolución burguesa.

⁷ La línea evolutiva Hegel-Marx y la evolución interna del pensamiento de Marx de joven demócrata a crítico de la economía política es criticada desde una posición althusseriana por Armando Boito, “Emancipação e revolução: crítica a leitura lukácsiana do jovem Marx”, en *Crítica marxista*, n° 36, 2013, Campinas, pp. 43-53.

⁸ G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*, cit., p. 178.

⁹ *Ibíd.*, p. 189.

Esta superación tiene lugar de manera filosófica, en primer lugar, en la inversión que Marx opera sobre la dialéctica de Hegel, que representa el punto más alto de la filosofía burguesa, punto a partir del cual comienza el deslizamiento hacia el irracionalismo. En esta inversión emerge la capacidad de Marx de anclar la alienación del trabajo, es decir, la objetivación de la idea en la materia, la realización del objetivo ideal en el proceso laboral, en las condiciones históricas de la sociedad capitalista. “Hegel ve en el trabajo solo su aspecto positivo; no tiene comprensión alguna de los aspectos negativos que el trabajo posee en la sociedad capitalista. Por esa razón, surgen en él separaciones y unificaciones erróneas, mixtificaciones idealistas”.¹⁰ Son las mismas mistificaciones idealistas en las que había caído Lukács en *Historia y conciencia de clase*, según su propia autocrítica, aun si en la *Ontología del ser social* le reconoce a la obra de 1923 el valor de la renovación del marxismo en la dirección de la herencia hegeliana.¹¹ Pero en este ensayo sobre Marx, Lukács es mucho más claro respecto de los errores en los que cayó Hegel y que él evitó:

Hegel confunde la inhumana alienación en el capitalismo con la objetividad en general, y quiere superar a esta, en lugar de a aquella, de manera idealista. [...] Bajo ese presupuesto fundamentalmente erróneo, y en vista de que la alienación *auténtica* domina toda la sociedad capitalista, en vista de que también la filosofía hegeliana es la expresión de esta sociedad, Hegel tiene que concebir la objetividad en general, la realidad objetiva que existe independientemente de la conciencia, como enajenación del espíritu, de la autoconciencia.¹²

Lukács había intuido ya en *Historia y conciencia de clase* que la cosificación era un fenómeno que, nacido de la producción laboral, traspasaba hacia la sociedad entera, se volvía un aspecto típico de la totalidad burguesa, y esta era una herencia hegeliana.

El Marx de los *Manuscritos* indicó a Lukács que la emancipación lo es tanto respecto del modo de producción capitalista como también de la enajenación burguesa. Marx ha sido capaz de trazar “una una línea de demarcación precisa entre la objetivación *en el trabajo en cuanto tal* y la autoalienación humana bajo la especial *forma de trabajo capitalista*”.¹³ Trazar esta distinción le fue posible a Marx, porque él asumió una posición distinta de la de Hegel respecto del sistema y de la sociedad capitalistas: “Es –en otras palabras– el nuevo punto de vista, el proletario, el que le permite consumir su demoledora crítica materialista a la forma más alta de la dialéctica idealista”.¹⁴ Marx supo posicionarse del lado de la víctima del sistema de producción capitalista, es decir, del trabajador, para com-

¹⁰ *Ibíd.*, p. 209.

¹¹ Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. I, cap. 4, § 1, p. 280, nota 22.

¹² G. Lukács, *Sobre Lenin y Marx*, cit., p. 209.

¹³ *Ibíd.*, p. 210.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 210.

prender la totalidad del sistema y sus lados negativos. Hegel permaneció, en cambio, en su sitio académico, como quien participa en la reproducción de la ideología dominante. Si bien los dos usaron el mismo método dialéctico –aun cuando Marx lo hiciera en términos invertidos, poniendo como fundamento la realidad y no la idea–, ha sido el punto de vista, la perspectiva, la instancia que modificó su análisis y su juicio final acerca del sistema capitalista. Marx toma una decisión ética: sale del sistema, se pone junto a las víctimas y toma partido en favor de ellas, Hegel no decide, permanece en su lugar, es decir, dentro del sistema. Hegel tiene una pretensión: “Hegel cree superar la alienación mediante la negación de la negación, pero en realidad confirma a aquella. Aquí se expresa el errado positivismo de Hegel, su crítica solo aparente; de manera concreta, la construcción según la cual la humanidad “en su *ser otro como tal se encuentra consigo misma*”.¹⁵ La de Hegel es solo una pretensión ideal, no se vuelve una decisión ética, por ende material, no comparte la vida cotidiana del mismo modo que lo hace Marx con los trabajadores ingleses, entre los cuales terminó literalmente viviendo.

La diferencia entre los dos emerge claramente en sus respectivas concepciones de la historia. Hegel concibe la historia como realizada por un “agente”, que “solo es producido por ella como resultado, y solo se convierte en esencia consciente en ese momento en que ella está concluida, es decir, en que ya no es historia”.¹⁶ Se trata todavía de una concepción teológica de la historia, una idea, como Espíritu Absoluto, hace la historia y su sentido se halla cumplido cuando está terminada. Para Marx la historia es hecha por los hombres, más allá de su conciencia de ser los productores. Pero quien, como él, sabe superar la apariencia fenoménica de esta producción humana, entonces puede captar el sentido de la historia, que es así el sentido del devenir humano. A los trabajadores les corresponde una tarea histórica:

En la medida en que el obrero produce su autoalienación, en el trabajo, bajo condiciones capitalistas, se produce –como aquella parte de la sociedad que padece del modo más intolerable bajo esta alienación– también a sí mismo, como la fuerza revolucionario que crece y se fortalece, y que se verá obligada a liberar de la alienación a toda la sociedad.¹⁷

Lukács está volviendo a proponer los temas típicos de *Historia y conciencia de clase*, aun si desde hacía tiempo había tomado distancia de esa obra, que sin embargo había enfocado correctamente algunos temas, como este de la clase trabajadora que se autolibera y de ese modo libera a la sociedad entera de la alienación burguesa. Esta liberación no parte de la sociedad entera al mismo tiempo, sino de situaciones singulares, incluso aisladas,

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 212.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 211.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 216.

que sin embargo en su emancipación demuestran la posibilidad concreta de salir del estado de cosificación y alienación burguesas. Lukács utiliza la concepción hegeliana de que el todo se halla en cada parte singular, por lo cual “la revolución social, aun cuando tiene lugar solo en un único distrito fabril, se sitúa desde el punto de vista del todo, de la humanidad”.¹⁸ La liberación debe acontecer en el lugar de trabajo no solo en el “alma política”, como sostenía Ruge y el mismo Lukács en su periodo juvenil y premarxista. Debe mostrarse concretamente, en la cotidianidad, que es posible vivir mejor que en la sociedad burguesa, aun cuando sea en situaciones pequeñas, individuales, porque la revolución es un proceso lento de hábito formativo de una nueva personalidad.

Por lo demás, lo nuevo surge a partir de contenidos viejos. En la “Nota preliminar a la edición italiana” de *La literatura soviética*, publicada en 1955, Lukács alude a la continuidad de la tradición realista burguesa en la socialista y se detiene sobre lo que significa “novedad”. El realismo socialista nace de un hecho histórico disruptivo, absolutamente nuevo, que es la Revolución de Octubre, y agrega: “nosotros pensamos que una forma esencialmente nueva, digna de ejercer una influencia universal y duradera [...] emerge sin excepciones de un nuevo contenido de vida que el desarrollo histórico ha llevado a la luz, de las nuevas relaciones entre los hombres, entre las clases, a partir de una nueva concepción de vida, de una nueva *Weltanschauung*, de una nueva moral”.¹⁹ Relevante resulta la ulterior negación de un canon del DIAMAT stalinista, que quería que el realismo socialista no tuviera precedente o vínculo alguno con la literatura burguesa, y luego la exigencia de un nuevo contenido y una nueva concepción de la vida, que acompañen el reclamo de los habituales cánones del marxismo.²⁰ Son indicios de un cambio en curso, de la ma-

¹⁸ *Ibíd.*, p. 217.

¹⁹ G. Lukács, *La letteratura sovietica*, tr. it. I. P., Roma, Editori Riuniti, 1955, pp. 8-9. Por lo demás, Lukács se había pronunciado siempre a favor de la continuidad de los valores racionales y éticos de la cultura revolucionaria burguesa en la cultura revolucionaria proletaria. Tal continuidad ha sido criticada por Cesare Vasoli, en “Lukács tra il 1923 e il 1967”, en *Il Ponte*, fasc. 1, gennaio 1969, y fasc. 2, febbraio 1969, Firenze, p. 227.

²⁰ Del todo incomprensible, por no hablar de un prejuicio infundado, es la opinión de Manuel Sacristán, que veía en Lukács un sincero partidario de la política cultural de Stalin y de Zhdanov (al menos esta es la interpretación de Salvador López Arnal, *Entre clásicos. Manuel Sacristán György Lukács*, Torrejón de Ardoz, La oveja roja, 2011, p. 158). Otro ejemplo del tipo de argumentación de los partidarios del Lukács stalinista, nos lo ofrece François Fejtő: “no pudiendo identificarse [...] con la ‘cultura’ de la época staliniana, con el materialismo originario de sus filósofos, con el ‘Proletkult’, con el *realismo socialista*- Lukács se orientó hacia ciertos ‘grandes momentos’ de la historia de la civilización europea, Goethe, Hölderlin, Balzac, Thomas Mann, para anexarlos al marxismo, sus críticos ‘dogmáticos’ denunciaron su ‘evasión’ y lo acusaron de simpatizar con ese pensamiento ‘burgués’ que aun así jamás Lukács había dejado de perseguir casi con respeto amoroso” (Cfr. F. Fejtő, “Lukács y el revisionismo”, en *Comunità*, n° 80, giugno 1960, a. XIV, Milano, p. 67). Resulta increíble la capacidad de Fejtő de juntar en tan pocas líneas acusaciones y habilitaciones: la acusación más fuerte se halla condensada en el “no pudiendo”, que podría ser un más verdadero “no

duración de nuevos conceptos, en el pensamiento de Lukács. La vida retorna prepotentemente en su reflexión, pero no ya la vida entendida en términos estetizantes, como en su juventud, sino concretamente en cuanto elemento fundamental del ser humano. La vida, en efecto, aparece planteada, junto a las relaciones humanas y de clase, como elemento determinante y determinado por el desarrollo histórico y social.

El primer fundamento de una ética marxista

Un ensayo que luego de la muerte de Lukács fue rescatado de entre sus cartas y publicado póstumamente por primera vez en italiano en 1989, y luego en su lengua original, el alemán, en 1995, lleva como título “La responsabilidad social del filósofo”.²¹ En él Lukács desarrolla algunos temas de su ética marxista, que no llegó a escribir, pero que claramente había ya delineado en su mente. El ensayo ha sido periodizado en torno a los años Cincuenta, dado que algunas páginas del ensayo fueron escritas sobre el trasfondo de algunas cartas fechadas en 1956. Por el estilo de la argumentación, creo que pertenece al período pre-1956, cuando Lukács se hallaba comprometido en debates y discusiones que constituían el preámbulo de la breve pero intensísima experiencia revolucionaria de 1956. La argumentación es doble; primero parte de la pregunta por la responsabilidad específica del filósofo, que luego es progresivamente abandonada, para dar lugar a una reflexión sobre la ética marxista. Puede considerarse este ensayo como la primera elaboración de una ética marxista por parte de Lukács, aun si en su producción anterior la atención depositada en la ética había sido siempre central. Aún más en su producción posterior la ética sería un tema presente, hasta el punto que era su intención escribir una ética marxista. Alusiones y reflexiones, continuamente presentes en sus obras posteriores, son signos de que aquella intención nunca fue abandonada, sino que la lentitud de la investigación del detalle y la precisión teórica y la prolijidad de su estilo constituyeron obstáculos para su realización.

En la tradición marxista la ética había sido siempre escasamente considerada y, más aún, despreciada incluso por algún intelectual, como un residuo de la tradición cultural burguesa, tal como fue considerada en la pequeña obra de Karl Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*. Más atención a la cuestión de la ética dedicó Antonio

queriendo”, las habilitaciones se cifran en el reconocimiento de que Lukács no respetaba las directivas de la cultura stalinista y era un admirador de los “grandes momentos” de la cultura burguesa.

²¹ Un amplio ensayo dedicado a este ensayo de Lukács y a la atención de Lukács hacia la ética es de B. Caspers, “Bemerkungen zu Lukács’ Konzeption einer marxistischen Ethik”, en *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*, Ch. Bauer, B. Caspers, W. Jung hrsg., Duisburg, Universitätsverlag Rhein-Ruhr-OHG, 2010, pp. 161-182.

Gramsci, dando a su propia teoría marxista un marco de originalidad distinto del de otros teóricos marxistas. El stalinismo impuso la convicción de que una ética marxista era una herencia burguesa a superar en la obediencia a las directivas del partido y de su líder, de modo que las actitudes éticas aparecían absorbidas por el culto de la personalidad. El hecho de que Lukács, en los años cincuenta, elaborara una reflexión, por breve que fuera, sobre la ética marxista conforma una prueba más de su distanciamiento respecto del stalinismo. El motivo de por qué no publicó este breve ensayo es una cuestión difícil de responder, quizás porque este ensayo, como presupongo, fue escrito en medio del fragor de la lucha política, que en la segunda mitad de 1956, sumado a la deportación a Rumania, desviaron la atención del filósofo húngaro hacia circunstancias bastante más apremiantes.

Tal como se había vuelto una costumbre estilística suya, Lukács parte de un análisis de la ética burguesa, y así bajo el ejemplo más alto de tal ética, es decir, Kant, y se distingue de la reflexión del pensador alemán al no aceptar la distinción entre “ser” y “deber ser”: ante todo no acepta la concepción kantiana que la sostiene, según la cual “el acto de la decisión ética, de la adopción del modo de comportamiento éticamente relevante es algo independiente del desarrollo casual de la realidad sociohistórica”.²² Esta diferenciación respecto del pensamiento kantiano nos permite comprender que la ética marxista no admite la distinción entre “ser” y “deber ser” y que la acción ética se halla siempre inscrita en la situación concreta de una realidad histórico-social concreta. Lukács, sin embargo, observa que el carácter concreto de la situación es tal que el mismo imperativo categórico kantiano se inscribió en la vida cotidiana y que su efectiva función es la de ofrecer al ser social criterios válidos para cualquier forma de praxis cotidiana.²³

Esta observación le sirve para destacar la capacidad de la ética burguesa de abstraer al sujeto de la situación dentro de la cual vive y actúa. Esta capacidad se halla dictada precisamente por el formalismo que trasciende las categorías de la vida concreta de los individuos, pero que, sin embargo, no puede trascender las situaciones concretas de una tal vida cotidiana, que imponen decisiones concretas, más allá de cualquier formalismo. El arte burgués se halla plagado de estas contradicciones entre las normas de la ética burguesa y las situaciones concretas, que esas normas no logran regular, dejando protótipicamente solos a los individuos, perdidos, ajenos a sus propias y más concretas exigencias existenciales. La ética burguesa permanece, así, encajonada en la contradicción

²² G. Lukács, “La responsabilidad social del filósofo”, en *Testamento político... op. cit.*, p. 92.

²³ Algunos años después, en 1970, dio vuelta su juicio sobre la moral kantiana, porque “no solo separa sino incluso contrapone la acción moral a la actividad cotidiana del hombre” (“Colloquio con Lukács, en G. Lukács, *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 11-12).

entre egoísmo y altruismo; el egoísmo que predica, pero que no puede siempre ser llevado al acto y el altruismo, que es la esencia del vivir social. Lukács le reconoce cierta grandeza a “una ética que parte de hombres ‘naturalmente’ egoístas, hace descender todo lo grande y progresista en el desarrollo de la humanidad actuante desde el cielo de la trascendencia hasta la tierra de la sociabilidad real, de los deberes y responsabilidades puramente sociales”.²⁴ Hay, así, algo impreciso en la antropología burguesa que se halla como fundamento de esta ética, porque el egoísmo “natural” es, a su vez, el fundamento del altruismo social y ello es claramente contradictorio, a menos que su interacción sea dialéctica, en consecuencia solo los idealistas alemanes lograron concebir en términos dialécticos la relación entre individuo y colectividad. Hobbes sostenía que la relación social nacía, de todos modos, de un interés egoísta; Kant se encerraba en el formalismo del imperativo categórico y se entregaba a la espera de una santa eternidad del alma subjetiva. Smith, en cambio, dirigiendo su atención a la economía, enfrenta el problema en el campo del momento reproductivo de la sociedad capitalista, y cae en una explicación que es esencialmente mística, porque todo individuo

solo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad [de inversión de capital] de manera de producir un valor máximo él *busca solo su propio beneficio*, pero en este caso como en otros *una mano invisible [invisible hand] lo conduce* a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo.²⁵

La “mano invisible” es una suerte de intervención divina que regula y ajusta la realidad externa, como la Divina Providencia de Vico, de manera tal que crea una situación equilibrada entre egoísmo individual y altruismo colectivo.

A partir de la cita de Adam Smith se deduce que una acción individual persigue un fin que no había sido planteado por el individuo privado, pero su acción es superada en sentido dialéctico. Este es el fundamento teórico de la “astucia de la razón” de la que habla Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, que Lukács recuerda²⁶ y que para él constituye el horizonte en el marco del cual se puede hablar éticamente de responsabilidad de la acción. El logro del objetivo correcto de la razón representa la confirmación de la inserción de la acción individual en un plexo histórico y social. Es este am-

²⁴ G. Lukács, “La responsabilidad social del filósofo”... *op. cit.*, p. 93.

²⁵ A. Smith, *Investigación*, Madrid, Alianza, 1994, Libro IV, § II, p. 554.

²⁶ “Detrás de la expresión -de resonancia mitológica- de Hegel acerca de la ‘astucia de la razón’, se halla un hecho incuestionable de la vida sociohistórica. Las consecuencias de las acciones humanas -sean individuales o colectivas- no se corresponden con las intenciones sino que las rebasan de una manera cualitativa” (G. Lukács, *La responsabilidad social del filósofo... op. cit.*, p. 97).

biente el que permite o no la realización del objetivo individual y cuanto más conoce el individuo las tendencias, reglas y dinámicas del ambiente en el que actúa tanto más correctas serán sus acciones y más alcanzables sus objetivos. Pero este cuadro hace surgir la cuestión de las responsabilidades y del cálculo de las consecuencias de una acción, por lo que resulta necesaria la armonía entre la acción individual y el ambiente en el cual esta se lleva a cumplimiento. Lukács puede concluir recordando que para Lenin

también en el socialismo los hombres deban transformarse en hombres nuevos a través de la realización de sus intereses individuales en el interior de la nueva sociedad; todas las medidas económicas, etc. del camino al socialismo -conducido correctamente- tiene una intención pedagógico-social: conducir el justificado egoísmo natural hacia una sociabilidad socialista.²⁷

La intención pedagógico-social se halla orientada a construir una nueva cultura del género humano, un hábito de vivir con valores socialistas, como la responsabilidad, el cálculo de las consecuencias de sus propias acciones y las de los otros, la solidaridad para con los demás. Como todo hábito, sin embargo, debe surgir del interior de los seres humanos, como respuesta a los estímulos externos, y no puede ser impuesta desde afuera con eslogans y órdenes, porque nos encontraríamos en una situación de emergencia o de excepción permanente, creada a los fines de impedir que una situación de cotidianidad tranquila haga surgir las carencias y las contradicciones del sistema político y social en que se vive. En los *Versuche zu einer Ethik* (Tentativas para una ética), escribirá: “primero hábito, luego examen”,²⁸ indicando que el hábito abre el camino del análisis de la situación en que se vive.

Stalin, no bien la situación interna del partido fue agudizada aunque más no fuera solo un poco, y en una situación social completamente tranquila, recurrió de nuevo a los métodos de la guerra civil y los transformó en base “normal” de administración aun si en condiciones del todo consolidadas. De este modo, los males inevitables en la guerra civil, el dominio aplastante del poder central y la suspensión de toda autonomía y democracia, se transformaron en forma permanente de vida.²⁹

La excepción se volvió normalidad y se justificó la dictadura del partido sobre el proletariado.

El problema que Lukács aborda coincide con la relación de la acción del individuo dentro de la comunidad social en la que vive y con cuán universal pueda llegar a ser una acción de este tipo. La acción del individuo no es jamás solipsista, sino que es siempre una totalidad universal; aun si la acción recae sobre el particular, interesan las relaciones sociales de este individuo, por lo tanto interesa la comunidad dentro de la cual actúa. De-

²⁷ *Ibíd.*, p. 94.

²⁸ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Gy. I. Mezei hrsg., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, fr. T/34, p. 60.

²⁹ G. Lukács, “L’Ottobre e la letteratura”, en *Id.*, *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos y A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 51-52.

be tenerse en cuenta que comunidad en alemán es *Gemeinschaft*, que significa también “relación recíproca” y que responsabilidad en latín es, según dijimos, *communio sponsio*, es decir, “peso común”. Se halla siempre dentro del sentido de responsabilidad una comunidad a compartir en relación con los otros, con un proceso social que puede exceder o ir más allá de los límites de las consecuencias previamente calculadas de una acción. De manera aún más incisiva, en los *Versuche zu einer Ethik*, Lukács afirmará: “Las consecuencias no tienen que ver con los problemas interiores-morales (prescripciones técnicas en el derecho comercial, administración, etc.) (Cfr. “Legalidad e ilegalidad”).”³⁰ Es también emblemático que remita a su ensayo juvenil “Legalidad e ilegalidad”, cuya concepción en lo esencial todavía comparte, aun a cincuenta años de distancia. Debe tomarse en cuenta que Lukács insistió en el curso de “La responsabilidad social del filósofo” sobre el tema de la universalidad, que en su autobiografía, *Pensamiento vivido*, sintetiza del siguiente modo: “Universalidad que – históricamente (vale decir: en realidad)– lleva al mismo tiempo rasgos de la singularidad”.³¹ Así, entre universalidad (*Allgemeinheit*) y singularidad existe un vínculo dialéctico que es reflejo del vínculo entre ser social y género humano y que obliga al cálculo de las consecuencias, a la responsabilidad, de la acción del individuo con relación al género humano y frente a la “normatividad de los hechos”.³²

Lukács critica también la posición neutral de quien no pretende comprometerse con cualquier acción y prefiere permanecer inactivo:

Por eso aquí el concepto de la neutralidad, de la no actuación, pierde su sentido; por eso, visto desde esta perspectiva, también el hecho de *no actuar* constituye una actuación que -en relación con la responsabilidad- no se diferencia en principio de la verdadera acción activa [...] Esto quiere decir que la abstención de actuar siempre implica una afirmación o negación de aquella situación, estructura, institución, etc., que normalmente suele formar el núcleo de la intención en una acción activa orientada positiva o negativamente.³³

El no actuar es la actitud de quien resulta favorable a una situación social determinada, y así la crítica verbal, no acompañada de acciones, implica la aceptación de la situación que se critica. Lukács se alineó siempre a favor del partidismo, de tomar posición en favor de una perspectiva de desarrollo del ser humano. Rechaza así una situación ética en la cual prevalece el espíritu burgués de la contradicción entre una continuidad de valores éticos que tiende a determinar un absoluto ético y la relatividad histórica de tal absoluto. El marxismo supera esta contradicción porque no ve contradicciones entre el acto del indivi-

³⁰ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, cit., fr. O/121, p. 62.

³¹ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, interv. Di I. Eörsi, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 216.

³² G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, cit., fr. O/121, p. 62.

³³ G. Lukács, *La responsabilidad social del filósofo... op. cit.*, pp. 98-99.

duo, con su convicción³⁴ y su responsabilidad, y el destino social de tal acción. Esta superación nace del reconocimiento del hecho de que es el desarrollo social el que produce a los individuos que en su individualidad interpretan de manera singular y particular tal desarrollo social:

En el marxismo aparece, entonces por primera vez realizada coherentemente la idea de que economía, sociedad, historia no son otra cosa que el desarrollo de sistemas de relaciones humanas; de que las leyes objetivas especiales que nacen en tales relaciones -por cierto que de manera complicada y a través de amplias mediaciones- son síntesis de acciones humanas.³⁵

Tal síntesis da lugar al género humano, que no es solo un concepto biológico-antropológico, sino también histórico-social, porque el ser humano es siempre un ser biológico y social. La economía no es un factor determinante de manera absoluta; instala las tendencias en cuyo marco los seres humanos interactúan, por lo cual las relaciones entre individuos y género humano pueden ser las más múltiples y diversificadas y la totalidad de la vida humana es el resultado de tales relaciones concretas en respuesta a situaciones que reclaman decisiones concretas, que imponen responsabilidades, sobre todo la responsabilidad de hallar respuestas concretas a problemas concretos que surgen de la vida cotidiana.³⁶

De tal manera cae la concepción de un utopismo que pueda determinar *a priori* las formas sociales de las sociedades humanas. La mentalidad staliniana tenía predilección precisamente por esta forma de utopía, porque interpretaba

la utopía como forma [que] postula un estadio ya terminado, cuyos contenidos y formas han de garantizar una convivencia armónica entre los hombres, que -de una u otra manera- les cae a los seres humanos (tanto a los individuos como a la totalidad) en el regazo como si se tratara de un regalo. Frente a esto, el marxismo destaca también con relación al futuro que los hombres hacen ellos mismos su historia; que ellos mismos y el sistema de relaciones con sus semejantes son el resultado de su propia actividad; que todos los contenidos y formas del futuro resultaron y resultarán del *fieri* concreto de la humanidad, sin importar si esto sucede con una conciencia correcta o falsa al respecto.³⁷

Si este ensayo es de la primera mitad de 1956, Lukács no ataca directamente al stalinismo, sino que describe la contradicción entre el utopismo y el marxismo auténtico, mos-

³⁴ En los *Versuche zu einer Ethik* escribiría: “antinomía aparente de los sentimientos – y ética de la consecuencia / la posición ética en la realidad lleva una serie causal teleológica en movimiento, ninguna diferencia principal. El negar la relevancia ética de las consecuencias es así una reacción inevitable para las mismas series causales puestas, como la respuesta o la corrección. *Fiat justitia pereat mundus* es así una – buena o mala– política de justicia como cualquier otra (seguramente el contenido se halla con relación al efecto, etc. inmediato y éticamente retroactivo importante). Pero la comparación es una de las *fetichizaciones de la interioridad*” (G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, cit., fr. K/61, 110).

³⁵ G. Lukács, *La responsabilidad social del filósofo... op. cit.*, pp. 102-103.

³⁶ Cfr. G. Lukács, “Il marxismo nella coesistenza”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., pp. 75-76.

³⁷ G. Lukács, *La responsabilidad social del filósofo... op. cit.*, p. 105. Leszek Kolakowski reconoce que la interpretación ética del socialismo de Lukács se hallaba en contraste con el determinismo staliniano (Cfr. L. Kolakowski, “Lukács’Other Marx”, en *Cambridge Review*, 28 January 1972, vol. XCIII, n° 2206, p. 87.

trando que toda forma de acción desde arriba en la historia, como fueron el stalinismo o el utopismo revolucionario, es siempre un forzamiento del proceso histórico, es algo que viene de afuera y no surge desde el interior de la historia. El marxismo no impone su concepción del hombre a la historia, sino antes, a partir del conocimiento de la efectiva esencia humana, libera al hombre para que realice en la realidad histórica lo que de más humano él tiende a ser: un ser social. La acción de seres sociales libres dispara una tendencia general a la superación de la explotación y a la liberación. Dentro de una tal tendencia nace el hombre nuevo que está acostumbrado a un actuar libre y responsable.

La segunda revolución marxista

La muerte de Stalin y el XX Congreso del PCUS abrieron una perspectiva de liberación inesperada en todos los países del socialismo real. En Hungría Lukács trató de hacerse intérprete de esta tendencia de liberación, volviendo a la política activa. Naturalmente este retorno fue el retorno de un filósofo, de un intelectual, que no hacía política directamente, sino que trataba de inspirar a los políticos, fijar ciertos principios regulativos de la acción política práctica:

Interpretaba a 1956 como un gran movimiento espontáneo. Este movimiento espontáneo tenía necesidad de una cierta ideología. En algunas conferencias públicas traté de asumir yo mismo esta tarea. Por ejemplo, intenté aclarar cuánto había cambiado nuestra relación con los otros pueblos y que ahora era efectivamente posible una colaboración, una coexistencia, y cuáles eran las condiciones en que esta pudiera verificarse.³⁸

Más aún, la coexistencia debía ser la condición indispensable para desarrollar una construcción humanista del socialismo en contraposición a la coexistencia como decisión táctica, tal como la había entendido Stalin.

Para realizar este tipo de política teórica, Lukács salió del aislamiento que se había dado después del *Lukács-Vita* (Debate sobre Lukács) de 1949-1952 y buscó las ocasiones para comunicar el propio pensamiento a los nuevos sujetos políticos que tendían a liberarse de los callejones del stalinismo. Es notorio que un momento de cambio es interpretado y vivido con pasión sobre todo por jóvenes que no están involucrados con el régimen existente. Así fue también en Hungría: Lukács fue convocado a dar un discurso en el Círculo Petöfi, una asamblea de jóvenes estudiantes que buscaban inspiración para el derrocamiento del régimen. Debe tomarse en cuenta que cuando Lukács ofreció su discurso al Círculo Petöfi, el 15 junio de 1956, estaba en el poder -tanto del gobierno como

³⁸ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 172. En el fondo Lukács retornaba a la política; pero observa Mészáros que por falta de experiencia política, Lukács asigna a la ética el papel de mediador entre realidad social y marxismo (Cfr. I. Mészáros, "Lukács' Concept of Dialectics", en *Georg Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, ed. G. H. R. Parkinson, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970, p. 78).

del partido- Matyás Rakosi, el dictador stalinista, que abandonó el poder solo un mes después, el 13 de julio. Así, Lukács toma posición públicamente mientras gobierna su principal enemigo, aun debilitado por el cambio en curso en la Unión Soviética, pero antes de que en Polonia tengan lugar los movimientos de protesta antistalinistas, que serían aprobados sustancialmente por la nueva dirigencia soviética. Debe tenerse en cuenta que en junio de 1956, en la revista oficial del partido *Párttörténeti Közlemények* vuelven a ser publicadas las *Tesis de Blum* con un debate sobre ellas que había tenido lugar el 20 y el 30 de junio. El régimen de Rakosi pretende recuperar a Lukács como un líder de oposición con el cual discutir eventuales modificaciones políticas; Lukács, por su parte, aprovechó para atacar el sectarismo,³⁹ que era el nombre que en ese tiempo él daba al stalinismo. De alguna manera Lukács pretendía remontar su lucha contra el stalinismo ya hacia el final de los años veinte.

Lukács sostiene la necesidad de un cambio, de un retorno al leninismo, desde ya al leninismo auténtico, que fuera sustanciado para poner en el centro del debate político la cuestión del “democratismo”.⁴⁰ Para Lukács la renovación debe partir del campo de la cultura porque es necesario liberarse de los condicionamientos ideológicos stalinistas, que han reducido la investigación teórica marxista a una búsqueda de citas de los textos de Marx, Engels, Lenin y Stalin que ayuden a sostener las tesis de la investigación. En definitiva la búsqueda teórica se redujo a una ciencia de las citas. El marxismo auténtico es del todo ajeno a esta praxis, por lo cual la consecuencia más visible es que luego de casi cuarenta años desde la Revolución de Octubre, y veinte desde el final del régimen de Horthy, no existe una ética marxista, una pedagogía marxista o una psicología marxista. El

³⁹ Cfr. “Vita a *Blum-Tézisek-ről*” (Debate sobre las Tesis de Blum), en G. Lukács, *Curriculum vitae*, a cura di J. Ambrus, Budapest, Magvető, 1982, p. 174. En 1969, en la introducción al volumen *Magyar Irodalom - Magyar Kultúra*, Lukács define como “objetivamente no interesantes a las *Tesi di Blum*, excepto como documentos teóricos del movimiento obrero”, (cfr. G. Lukács, “Elősző a *Magyar Irodalom - Magyar Kultúra* kötethez” (Introducción al volumen *Literatura húngara - Cultura húngara*), en Id., *Ibid.*, p. 394) demostrando que al final de su vida el partido no era ya un referente de su pensamiento político. Una crítica al anti-stalinismo de Lukács, desde posiciones stalinistas, es llevada a cabo por András Gedő, “Zur einigen theoretischen Problemen des ideologischen Klassenkampfes der Gegenwart”, y por Jozséf Szigeti, “Noch einmal zur Lukács-Frage”, ambos en *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlin, Das Arsenal, 1977, respectivamente en pp. 29-78 y en pp. 137-212.

⁴⁰ G. Lukács, “Discorso al dibattito filosofico del circolo Petöfi (estratto)”, tr. it. F. Codino, en Id., *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 85. Las tendencias democráticas de Lukács son duramente criticadas desde posiciones stalinistas por Hans Koch, “Politik, Literaturwissenschaft und die Position von Georg Lukács”, y en “Theorie und Politik bei Georg Lukács”, ambos en *Georg Lukács und der Revisionismus*, cit., pp. 79- 102. Laura Boella ha reconocido que las posiciones del último Lukács eran criticadas tanto por los stalinistas como por la extrema izquierda (Cfr. L. Boella, “Motivi e problemi dell’opera di G. Lukács”, en *Prassi e Teoria*, n° 1, 1974, Pisa, p. 59).

marxismo teórico se halla fijado en las obras de Lenin, aún más, resulta ajeno y hostil a los investigadores filosóficos.

La muerte de Stalin, en cambio, ofrecía un panorama distinto, porque permitía abordar al mismo tiempo el contraste con la ideología burguesa, precisamente en el momento en que tal ideología comenzaba a reconocer un valor al marxismo. En un ensayo del período anterior a la Revolución de 1956, Lukács se refiere a la experiencia de los curas-obreros franceses, antecedentes de la Teología de la Liberación que, queriendo aproximarse a los trabajadores, a los desocupados, a los sin techo, entraron en la fábrica y descubrieron que “a la ética cristiana le correspondía bastante más el apoyo del comunismo que el del capitalismo imperialista”;⁴¹ recuerda también algunos teólogos que comienzan a encontrar ciertas afinidades entre cristianismo y marxismo en la común herencia aristotélica. Lo mismo sucede con el existencialismo, que Lukács considera la última y más avanzada expresión de la cultura burguesa. El existencialismo es, sin embargo, capaz de denunciar la mediocridad de la cultura marxista en tiempos del dogmatismo stalinista, que en el fondo, según Lukács, se hallaba imbricado de una concepción derrotista.⁴²

Lukács sostiene que estas aperturas reclaman una respuesta cultural e ideológica que esté a la altura de quienes, del lado burgués, han lanzado el desafío. Así, el marxismo debe ser conocido, profundizado junto con la tradición cultural que lo ha generado, pero también que ha generado la cultura de los adversarios ideológicos. En cambio,

los dogmáticos reconocen solo, y es este el otro problema, ese método de crítica que descubre en cualquier ideología las raíces de clase. Sin duda también esto es un elemento importante de la crítica marxista. Pero antes que nada no es en absoluto el único, y luego, terminaba por ser también él deformado por el sectarismo, el cual, equivocándose sobre el concepto de partidismo, manipulaba la búsqueda de los orígenes de clase de manera que resultaba siempre y solo un marco de infamia.⁴³

Lukács sugiere que a este método dogmático que llega solo hasta la injuria se contraponga el método de la “crítica inmanente. Con esta expresión entendemos un método según el cual nosotros partimos de las premisas del pensador a criticar, aceptándolas condicio-

⁴¹ G. Lukács, “La lotta tra progresso e reazione nella cultura d’oggi”, tr. it. G. Dolfini, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 98.

⁴² “Yo creo que detrás de todo sectarismo se encuentra velada una profunda insatisfacción. Puede decirse que estamos ante una insatisfacción de este tipo cuando, por permanecer en el caso antes citado, se cree que nosotros nos mediríamos con esos teólogos católicos en discusiones libres, sin tener por detrás nuestro ninguna fuerza organizada y sin poder contar con nada más que con nuestro saber y nuestras argumentaciones, con lo cual seríamos irremediabilmente derrotados” (Ibíd., pp. 103-104). Crítico, desde posiciones stalinistas, de la acusación de “sectarismo” es Hans Kaufmann, “Lukács’ Konzeption einer ‘Dritten Weges’”, en *Lukács und der Revisionismus*, cit. pp. 322-339.

⁴³ G. Lukács, “La lotta tra progresso e reazione nella cultura d’oggi”, cit., p. 107.

nalmente, las pensamos consecuentemente a fondo y así logramos probar que el punto de partida y las consecuencias que de él derivan son errados".⁴⁴

La renovación de la cultura es, así, el campo de la batalla política en el interior del marxismo, para permitir el crecimiento y la maduración también del sentido común en el interior de los Estados socialistas. Esta renovación debe conducirse sobre todo en el frente cultural, también en el arte, en la literatura, donde imperaba el dogma de la superioridad del realismo socialista, con la consecuencia de que viene a formarse "una opinión pública según la cual el realismo socialista está conformado precisamente por esas obras mediocres y esquemáticas y según la cual también plantear todo asunto sobre el mismo plano es típico del sectarismo".⁴⁵ El dogmatismo staliniano, como cualquier dogmatismo, produce mediocridad, que se vuelve la mejor aliada de la cultura burguesa, porque la mediocridad termina por aparecer como lo que es, es decir, escasez cultural, y la cultura burguesa, por el contrario, asume, con respecto a la mediocridad socialista, más valor que aquella que efectivamente tenía. Lukács invita a retomar el desafío de la cultura burguesa, sobre todo en la época de la coexistencia pacífica entre los dos bloques político-militares.

Según Lukács, Solzenitsin puede hacer renacer el realismo socialista describiendo de manera realista la vida cotidiana en tiempos del stalinismo. Incluso si su análisis se concentra sobre el largo relato *Un día en la vida de Ivan Denisovic*, Lukács capta un punto esencial del stalinismo:

el campo de concentración, como símbolo de la vida de cada día en la edad staliniana, permitirá en el futuro reducir precisamente esta vida del *Lager* a un mero episodio en la universalidad de la nueva literatura que ahora se anuncia, una universalidad en la que todo ello tiene importancia para la praxis individual y social del presente debe tomar forma como su prehistoria individual.⁴⁶

El gulag como símbolo de la vida cotidiana en la URSS stalinista significa que los ciudadanos soviéticos sabían que bastaban un gesto, una palabra para ser reabsorbidos en el abismo del horror. El gulag era una presencia constante de la vida cotidiana soviética, por lo cual era realista que la nueva literatura socialista describiera ese universo horrendo, donde los individuos eran profundamente transformados o aniquilados. Quien terminaba en el campo de concentración no tenía alternativa alguna, mientras que pocas le quedaban a quien enfrentaba cotidianamente ese peligro. Más allá del extremo carácter trágico de los condenados al gulag, la situación en que se vivía en la URSS stalinista era la de un

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁶ G. Lukács, "Solzenitsyn: *Una giornata di Ivan Denisovic*", tr. it. F. Codino, en *Id.*, *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 195-196.

sistema pasivo que mandaba desde arriba e imponía pasividad a los ciudadanos, que conservaban una esperanza interior, la espera de una solución imprevista.⁴⁷ Se trata de una espera escatológica, de una psicología religiosa. Un análisis realista de esa situación humana quitaba armas a la propaganda anticomunista, más allá de ofrecer material de reflexión a quien afortunadamente no había vivido esa experiencia. Era un modo para enfrentar con mayor serenidad de juicio la coexistencia pacífica, sin tener el temor de aceptar teorías no marxistas, provenientes de Occidente, o bien encontrar aliados de sus propias teorías marxistas, provenientes de sectores no ligados al marxismo.

Sobre este punto de la coexistencia Lukács hace una afirmación importante a propósito de la democracia:

debemos saber que toda elevación real del tenor de vida, que todo éxito de nuestra ciencia y de nuestro arte, que la completa expansión de la democracia es reforzamiento y no liquidación de la dictadura del proletariado, etc.: finalmente, debemos saber que este progreso nos ayudará a reforzar la coexistencia y a favorecer ese proceso de diferenciación que está operándose en el mundo burgués, incluso en el interior de la misma burguesía.⁴⁸

Lukács afirma explícitamente que como fundamento del socialismo se hallan la elevación de las condiciones de vida junto con el ensanchamiento de la praxis democrática y que sobre estos dos elementos se puede construir la lucha de clases antiburguesa.

En su autobiografía Lukács recuerda que su actividad teórica e ideológica, en los meses anteriores a la Revolución de 1956, apuntaba a la “reorganización democrática de la producción (relación intrínseca entre producción cualitativa y democratización)”,⁴⁹ que implicaba la superación de las tendencias, entonces más apremiantes también dentro del Partido Comunista, de un retorno al mercado, hacia una coparticipación de la clase obrera en la producción y en la planificación, de manera tal que colme la fractura que el stalinismo había impuesto entre los trabajadores, por un lado, y el partido, por el otro, que decidía la planificación y la producción, a menudo sin consultar con la base obrera. En la práctica Lukács estaba reconsiderando el papel del partido como instancia planificadora de la producción económica, a partir del hecho de que “la teoría oficial de la planificación ignora enteramente el momento decisivo de la teoría de la reproducción social de Marx”,⁵⁰ el punto de mayor distancia entre la planificación stalinista y la teoría marxiana de la reproducción social es la ausencia, en el stalinismo, de una participación de las masas trabajadoras en las decisiones relativas a los planes quinquenales. En tal sentido debe inter-

⁴⁷ Cfr. G. Lukács, “Solzhenitsyn’s Novels”, en Id., *Solzhenitsyn*, London, Merlin Press, 1970, p. 56.

⁴⁸ G. Lukács, “La lotta tra progresso e reazione nella cultura d’oggi”, tr. it. G. Dolfini, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 113.

⁴⁹ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 224.

⁵⁰ G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social... op. cit.*, cap. 4, § 1, p. 87.

pretarse el retorno a Lenin. Esta propuesta, sin embargo, no encontró ningún interlocutor válido, tanto por la escasez del tiempo para realizarla como por la incapacidad de Imre Nagy, jefe del gobierno, para elaborar algún tipo de programa. Nagy, por otra parte, era el único que tenía “la fuerza para tener de todos modos el movimiento espontáneo (muy heterogéneo) dentro de un cuadro socialista”;⁵¹ de él lo diferenciaban “razones de principio, simplemente aprobaba la pertenencia de Hungría al Pacto de Varsovia. En segundo lugar, jugó naturalmente en mi decisión también la consideración de que no debíamos dar a los rusos ningún pretexto para entrometerse en los asuntos húngaros”.⁵²

Como es sabido, la votación del Comité Central del Partido Comunista Húngaro, favorable a la salida de la Hungría del Pacto de Varsovia, fue la justificación de la invasión soviética del 4 de noviembre de 1956, que puso fin a la breve experiencia revolucionaria. El gobierno de Nagy fue deportado a Rumania, incluyendo a Lukács. Este recibió fuertes presiones para que criticara a Nagy, pero aun manteniendo diferenciada su posición de la de Nagy, Lukács se abstuvo de criticarlo, privando así a los acusadores de Nagy de la autoridad de sus opiniones.⁵³ En abril de 1957 fue liberado, contra su voluntad,⁵⁴ y retornó a Budapest, para dedicarse a la redacción de la gran *Estética*. Pidió inscribirse en el nuevo Partido Obrero Socialista Húngaro el 15 de mayo de 1957; la respuesta le fue dada solo el 15 de agosto de 1968, pocos días antes de la invasión de Checoslovaquia.⁵⁵ El partido, renovado en cuanto a los hombres, pero no en cuanto a los métodos stalinistas, no lo quería entre sus inscriptos.

⁵¹ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 224.

⁵² *Ibid.*, p. 174. Informaciones adicionales sobre la participación de Lukács en la Revolución de 1956 se pueden hallar en G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*

⁵³ El jefe de prensa del gobierno de Nagy, Miklós Vásárhelyi, también él deportado a Rumania junto con Lukács, en una entrevista recuerda la actitud de Lukács: “invitado por los funcionarios rumanos y húngaros a expresar sus críticas a Imre Nagy se rehusó categóricamente, mientras él y Nagy se encontraran en esa situación” (Miklós Vásárhelyi, “Lukács nel 1956”, en *Il Ponte*, fasc. 4-5, luglio-ottobre 1957, a. XLIII, Firenze, p. 94).

⁵⁴ “Lo invitaron a volver a entrar a Hungría, pero también en este caso se rehusó, del mismo modo que lo hizo con una invitación a dar una conferencia en Bucarest, un claro pretexto para alejarlo de nosotros. También en esa ocasión respondió que habría aceptado voluntariamente la invitación si hubiera estado libre en Budapest. Un día, finalmente, le llegó una invitación a presentarse inmediatamente en el Comité Central del Partido Húngaro. Él se presentó y fue la última vez que lo vi. A la tarde un auto se llevó también a su mujer” (*ibid.*). Teniendo en cuenta el testimonio de Vásárhelyi, participante en los hechos, puede dudarse fuertemente de la tesis publicada por un periódico húngaro, *Magyar Hirlap*, del 29 de enero de 1993 (p. 5), según la cual el dirigente soviético Ponomariov, que no estaba presente en los hechos, sostenía que Lukács había pedido volver enseguida a Hungría. Tampoco aquí la tesis de Ponomariov no es apoyada por documento alguno. Tibor Szabó habla de cartas de Lukács a la dirección del POSU, pero no cita ninguna de ellas, y luego concluye que “fue llevado de vuelta a Budapest en el mes de abril de 1958”, lo cual es evidentemente un error, porque el regreso a Budapest fue en abril de 1957.

⁵⁵ Cfr. G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, pp. 179 y ss.

Fracasada la nueva experiencia revolucionaria y de política práctica, Lukács vuelve a sumergirse en los trabajos de estética y crítica literaria, como en 1929 luego de las *Tesis de Blum*, prosiguiendo así la batalla política sobre el plano de la revolución cultural. Pero debe hacerse la banal constatación de que Lukács, a pesar de este renovado aislamiento, no abandona Hungría hasta su muerte, obligando al régimen kadariano a hospedarlo y a permitirle reunir en torno a sí un pequeño grupo de jóvenes intelectuales, una situación única y singular, imposible de imaginar en cualquier otro país del socialismo real.

La crítica al stalinismo

En una carta a Cesare Cases del 8 de junio de 1957, un par de meses después de su liberación de la deportación, Lukács escribe como una declaración para el futuro comportamiento:

No crea que [...] recurro a una estetización, a una capitulación ante la mala realidad, tal como ocurrió a menudo con la “reconciliación” del viejo Hegel. Se trata, antes bien, de secundar la perspectiva. [...] es posible encontrar, incluso bajo las circunstancias más desfavorables, un ámbito de juego para la actividad. Quizás conoce, a partir de conversaciones anteriores, que mi máxima favorita es una pequeña variación sobre la famosa frase pronunciada por Zola en tiempos del caso Dreyfus: “*La vérité est lentement en marche, et à la fin des fins, rien ne l’arrêtera*”.⁵⁶

Inicia así un período en que se dedica a “mantener la línea. En publicaciones en el exterior (en casa imposible): proseguir y concretizar la crítica a Stalin”.⁵⁷ Los puntos firmes de la lucha ideológica antistalinista de Lukács son el rechazo de una “conciliación con la realidad” y la defensa de la “perspectiva”, es decir, de un leninismo auténtico contra la deformación stalinista del pensamiento de Lenin. Si en Hungría su voz desaparece por una década, en el exterior Lukács es considerado un crítico cada vez más radical del stalinismo. Una vez más Lukács es forzado a la oposición y al aislamiento en la Hungría socialista.

Esta crítica al stalinismo no surgió inmediatamente en el pensamiento de Lukács; más aún, ante la muerte de Lenin,

como compañero de lucha viví la acción de Stalin por salvar la verdadera herencia de Lenin contra Trotski, Zinóviev, etc., y vi que con ella fueron salvadas y adaptadas a desarrollos ulteriores precisamente esas conquistas que Lenin nos transmitió. A esto se agrega que la discusión filosófica desde el ‘29 al ‘30 me dio la esperanza de que el esclarecimiento de las relaciones Hegel-Marx, Feuerbach-Marx, Marx-Lenin y la liberación de una así lla-

⁵⁶ [“La verdad está lentamente en marcha y, al final de los tiempos, nada la detendrá”] G. Lukács, “Libertad y perspectiva: una carta a Cesare Cases”, en *Testamento político... op. cit.*, pp. 111-112.

⁵⁷ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 224.

mada ortodoxia plekhanovista habrían abierto nuevos horizontes a la investigación filosófica.⁵⁸

Pero luego lentamente la verdad avanzó y emergieron claramente las distorsiones del stalinismo, debidas en gran parte no solo a las teorías de Stalin, sino también a su personalidad. Ahora, en 1957, a la edad de 72 años, toda prudencia puede ser abandonada y, aprovechando el momento político favorable, Lukács comienza a criticar a Stalin abiertamente.⁵⁹ En aquel momento el nuevo régimen comunista de Kádár, sin estar todavía sólidamente instaurado en Hungría, no tiene la fuerza de ocuparse de las críticas a Stalin que Lukács formula continuamente en el exterior.

Lukács da curso así a un análisis constante de un enfrentamiento entre Lenin y Stalin para develar más claramente las desviaciones de Stalin respecto de Lenin, desviaciones que sobre algunos puntos teóricos son verdaderas traiciones al auténtico pensamiento leninista. Su intención es negar la legitimidad fundante del stalinismo, que consistía en considerar a Stalin como el heredero más auténtico de Lenin. Lukács sostenía con razón que el vínculo entre Lenin y Stalin es “una cuestión decisiva cuando se quiere, por un lado, juzgar correctamente en qué aspecto Lenin desarrolló el marxismo y [por el otro] en qué aspecto Stalin deformó el marxismo-leninismo. Para esclarecerlo, habría que estudiar naturalmente con precisión las obras de Lenin, sobre todo entre 1917 y su muerte, y hacer emerger su contraste con Stalin”.⁶⁰ Pero la distinción entre los dos líderes bolcheviques es útil también para el esclarecimiento de los roles opuestos que ambos ejercieron con relación al desarrollo de la revolución bolchevique y también para la defensa de la acción de Lenin frente a las críticas de la historiografía burguesa:

aquí, sin embargo, tiene un peso que para nada es insignificante el interés de la ideología burguesa por que recaiga en Lenin la deformación estalinista de la democracia. Tanto las corrientes burocráticas conservadoras de los inicios de Stalin como aquellas de la ‘guerra fría’ ideológica, tienen en común la tendencia a atribuirle a Lenin lo que más puedan de la teoría y la práctica de Stalin). Solo la crítica marxista de la actividad de Stalin puede aclarar la discontinuidad teórico-práctica que existe realmente entre ellos. Tal crítica mostraría también en el plano histórico que Stalin, precisamente en las cuestiones estratégicas importantes, no representó de ninguna manera más que sus opositores una línea leninista.⁶¹

Sobre una decisión de Stalin de orden estratégico vale la pena detenerse. Lukács fue siempre favorable a la decisión de Stalin en favor la edificación del socialismo en un solo

⁵⁸ G. Lukács “Poscritto del 1957 a La mia via a Marx”, tr. it., U. Gimmelli, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 16.

⁵⁹ “Luego del XX Congreso uno podía decir abiertamente cosas de las que antes solo se podía hablar a través de alusiones veladas, con hábiles agrupamientos” (Carta de Lukács a Benseler del 21 de abril de 1961, inédita y conservada en el Lukács Archivum).

⁶⁰ G. Lukács, Carta del 29 de diciembre de 1963 a W. Hoffmann, ahora en G. Lukács-W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, a cura di A. Scarponi, Gaeta, Bibliotheca, 1993, p. 45.

⁶¹ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, pp. 96-97.

país, contra la opción de Trotski por la revolución mundial. Pero Lukács recuerda que “el socialismo en un solo país viene de Lenin. Stalin solo luego de la muerte de Lenin defendió con éxito esta idea contra la así llamada ortodoxia marxista de Trotski”.⁶² Luego, la concepción staliniana del socialismo se conformó siempre en torno de la unidad de oposiciones inconciliables: los contrastes de clase crecían en la URSS, a pesar de que se estuviera edificando el comunismo, fase superior del socialismo. Luego, el mismo comunismo se alejó decisivamente de las pocas pero claras formulaciones que Marx había dado, hasta el punto de que Lukács concluye: “de la asimilación de estas afirmaciones que se excluyen recíprocamente nació la visión de pesadilla de una sociedad comunista en la que el principio liberador ‘A cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades’ se realiza en un Estado de policía regulado en forma autocrática”.⁶³ Las contradicciones de la sociedad burguesa, en lugar de ser superadas, eran reproducidas en un nivel superior.

Otro aspecto característico del stalinismo se vinculó con la construcción del socialismo en un solo país: la cristalización de la emergencia revolucionaria, como si la revolución estuviera siempre en curso y no fuera posible construir una normal situación de convivencia civil. El enemigo estaba siempre entre los ciudadanos soviéticos, como para crear un clima de recíproca desconfianza horizontal, pero de total confianza vertical respecto del Partido, del Estado y de su demiurgo: Stalin. De tal manera se incrementó el sectarismo, en lugar de promoverse la liberalización del debate social y de la vida cotidiana. El sectarismo garantizó el control social, pero impidió también el progreso social en todos los sentidos de lo económico a lo cultural, porque sofocó a la sociedad civil en un clima de sospecha recíproca, de constante necesidad de obediencia al jefe, de disciplina forzada, aspectos típicos de las sectas religiosas. Por lo demás, fue estimulada una antropología regresiva: “Conozco –recuerda Lukács- una serie de compañeros que eran revolucionarios de valor y generosos al comienzo de los años veinte, que más tarde confrontaron precisamente con aquello por lo que habían combatido. Conozco también personas que se volvieron burócratas dogmáticos”.⁶⁴ El tipo humano que mejor se adaptó al stalinismo fue un perfil carente de talento y de mediocres capacidades, dispuesto al compromiso, pero que, si lograba convertirse en un “pequeño Stalin”, entonces era capaz de actuar y al-

⁶² *Idem.*

⁶³ G. Lukács, “Poscritto del 1957 a La mia via a Marx”... *op. cit.*, p. 22.

⁶⁴ G. Lukács, “Nuovi modelli umani”, en *Id.*, *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 30.

canzar la más alta perfección posible, y así era absolutamente inobjetable. Se trata de una forma nueva de hombre, una antropología enajenada y deformada del ser social,⁶⁵ no por cierto la auspiciada por Marx. En la *Ontología del ser social*, Lukács reafirma que el stalinismo es una forma particular de enajenación y de cosificación del marxismo.⁶⁶

Pero el clima que se vivía en la URSS stalinista era el de una guerra civil infinita; Stalin normalizó la situación de guerra civil,⁶⁷ creó la figura de un enemigo que estaba por todas partes y era todo aquel que no respetara su dogma ni obedeciera a sus órdenes: burgueses, fraccionistas, trotskistas. El estado de excepción se volvió la condición de la vida cotidiana. Naturalmente con gradaciones varias según la situación interna e internacional, en el máximo grado durante la guerra (1941-45), en el mínimo luego de la victoria (1945-53). Toda forma de autonomía respecto del partido y de su líder, toda forma de democracia fue abolida. El clima de guerra facilitó la movilización de la sociedad civil rusa luego de la agresión nazi, porque los soviéticos se sentían ya en guerra. Más difícil fue enfrentar la complejidad social que la guerra había generado en la URSS: “No era ya posible dirigir, con los métodos de los años treinta, a la masa de los intelectuales y de los obreros soviéticos, considerable en número y bien preparada, hacia la producción pacífica, extensa y altamente cualificada. Era necesario liquidar inmediatamente al menos este aspecto de los métodos de Stalin”.⁶⁸ Pero estos métodos fueron superados solo parcialmente por stalinistas convencidos, que habían tomado el poder luego de la muerte de Stalin, y por el temor de que otros stalinistas pudieran sustituirlos en el poder, eliminándolos físicamente. Una superación efectiva del stalinismo no se realizó plenamente.

Otra decisión de Stalin encuentra el consenso de Lukács: el pacto Molotov-Ribbentrop. Según Lukács la decisión de Stalin fue solo táctica, pero permitió anticipar la agresión a la URSS, dando a los soviéticos dos años de tiempo para el rearme, y una vez sufrida la agresión fue natural el pacto con las democracias occidentales, ya en guerra con Hitler. En el momento de la suscripción del pacto las potencias europeas, Francia e

⁶⁵ Nicolas Tertulian sostiene que el método staliniano era consecuencia de la *forma mentis* de Stalin, plasmada en su mentalidad religiosa (Cfr. N. Tertulian, “Lukács e lo stalinismo”, en G. Lukács-W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, cit., pp. 91-132). El filósofo rumano correctamente observa a partir de su propia experiencia personal: “Solamente aquellos que vivieron en la URSS o en los países del este conocen la presión moral que cada ciudadano sufría cotidianamente hasta en las acciones más inocentes. La represión física iba de la mano con la represión del pensamiento. Stalin creó realmente un ‘hombre nuevo’, que sobrevivió a él” (p. 130).

⁶⁶ G. Lukács, *Ontología dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1982, vol. II, cap. 4, § 1, p. 586 y cap. 4, § 2, p. 663.

⁶⁷ Cfr. G. Lukács, “L'Ottobre e la letteratura”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 51.

⁶⁸ G. Lukács, “Intervista all'Unità”, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 211.

Inglaterra, que esperaban una ofensiva inmediata de la Alemania nazi a la Rusia stalinista, perdieron sus expectativas y le declararon la guerra a Alemania. Hitler se preparaba precisamente para esa ofensiva, porque él había firmado el pacto con Stalin para no respetarlo, mientras que Stalin veía en Hitler un momentáneo aliado, de quien fiarse. Pero la obstinada confianza de Stalin en el respeto del pacto por parte de Hitler creó muchas dificultades en el mundo comunista; por ejemplo, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, indujo a los partidos comunistas inglés y francés a combatir a su propio Estado democrático y no a la Alemania nazi, que era su aliada. Dejó libre al Partido Comunista Italiano de luchar contra el fascismo italiano, porque el pacto Molotov-Ribbentrop era con Alemania y no con la Italia fascista.

Una de las desviaciones es la del papel de los sindicatos en la Unión Soviética. Luego de la muerte de Lenin y la toma del poder por parte de Stalin acontece la liquidación de la línea política de Trotski; y bien en la política sindical es realizada la propuesta de Trotski, precisamente para aumentar el poder de control social del partido y del gobierno. Lukács comenta sobre este punto: “aquí quisiera observar que en una exposición correcta del problema incluso la leyenda occidental de una oposición metodológica entre Trotski y Stalin debería ser destruida”,⁶⁹ “es cierto que Stalin, en los años siguientes, ha continuado de facto (aun si no en la argumentación) la línea de Trotski y no la de Lenin”.⁷⁰ La consecuencia más importante de la política stalinista respecto de los sindicatos es la pérdida de autonomía de la clase obrera, que permanece rehén de la política del Estado, como en el caso de la transformación de los Soviets, una forma de democracia popular de base, en el Parlamento, que podía fácilmente ser manipulado desde arriba.

Sobre el partido, la posición de Stalin era opuesta a la de Lenin y para Lukács el partidismo era un punto crucial de la política bolchevique. La explicamos con las palabras del mismo Lukács. Según la posición stalinista es

como si el partidismo significara solo que el arte debe ilustrar, de un modo o de otro, tal o cual resolución del partido. En mi opinión, el partidismo es una toma de posición espontánea del hombre y, en consecuencia, también del arte y de la cultura. [...] El partidismo es una manifestación espontánea de la vida humana, de la vida y no solo del arte, en cuanto

⁶⁹ G. Lukács, Carta del 11 de abril de 1964 a W. Hoffmann, en G. Lukács- W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, cit., p. 53. Lo que Lukács no le agradaba de Trotski eran “las características que le recordaban a Lassalle” (G. Lukács, “Más allá de Stalin”, en *Testamento politico... op. cit.*, p. 84).

⁷⁰ G. Lukács, “Carta al señor Carocci”... *op. cit.*, pp. 118-119 (La cursiva está en el original). István Mészáros sostiene que el fallido desarrollo de las instituciones soviéticas, como los sindicatos, dejó a Lukács sin mediaciones sociopolíticas y le quedó como único instrumento político posible el partido stalinista (Cfr. I. Mészáros, “Lukács’ Concept of Dialectic”, cit., pp. 78 y ss.).

yo mismo oriento mi vida cotidiana a través de la aceptación de algunas cosas y el rechazo de otras.⁷¹

Para Stalin el partidismo era la afirmación en el mundo espiritual de la centralidad del partido, mientras que Lenin, y Lukács con él, entendía por partidismo el tomar partido, el participar espontáneamente en el mundo humano, por ende espiritual, según su propia personalidad, el tomar parte.⁷² De esta concepción del “tomar parte” deriva el compromiso del artista “con las tareas histórico-mundiales del partido pero que, en todas las cuestiones concretas, debe conservar una libertad práctica, hasta el ‘derecho a la desesperación’”.⁷³ Para Stalin el artista, ingeniero de las almas, siempre debía infundir en los lectores valores positivos, no tenía “derecho a la desesperación”, no gozaba de ninguna libertad artística, mucho menos práctica. Así, también los intelectuales o los filósofos debían limitarse a la búsqueda de las citas o de las deducciones correctas de las obras de Stalin para dar a sus producciones científicas una validez científica. Por lo demás, Lukács reconoce que él mismo era forzado a una praxis por el estilo: “yo fui obligado a conducir una especie de guerrilla partisana por mis ideas científicas, es decir, a hacer posible la publicación de mis trabajos por medio de citas de Stalin etc. y de expresar en ellos con la cautela necesaria mi opinión disidente tan abiertamente como lo permitía algún respiro de cuando en cuando debido al momento histórico”.⁷⁴

⁷¹ G. Lukács, “La nuova direzione economica e la cultura socialista”, en G. L., *Cultura e potere*, cit., pp. 102. Agnès Heller confirma el partidismo como elemento de distinción del modo de pensar de Lukács: “representaba en el máximo nivel a las teorías comunistas, sin casarse acriticamente con ellas como si fuera un soldado en la línea del frente sino antes como un partisano que elige libremente interpretar la realidad con una visión personal y crítica” (A. Heller, *I miei occhi hanno visto*, interv. di F. Comina y L. Bizzarri, Trento, Il margine, 2012, pp. 59-60). El juicio de Heller es siempre esencialmente contradictorio sobre el problema de la adhesión de Lukács a Stalin: “Lukács fue ambas cosas, stalinista y antistalinista. La suya ha sido una constante confrontación del *idealtipo proprio* con la sociedad y el poder soviéticos. Era un stalinista porque sostenía este idealtipo, y era un antistalinista, porque no vio jamás ‘realizado’ su propio ideal en la sociedad en que vivía, y en consecuencia se encontró en la oposición, incluso contra su propia voluntad” (A. Heller, *Morale e rivoluzione*, interv. di L. Boella y A. Vigorelli, Roma, Savelli, 1979, p. 76). Puede notarse que Heller sentencia “stalinismo” en la confrontación crítica de Lukács con la sociedad y el poder soviéticos de la época (y por ende, ¡stalinistas!) y luego vuelve a la carga sosteniendo que Lukács fue antistalinista ¡“contra su propia voluntad”! Estamos frente a una noche en la que todos los gatos son pardos.

⁷² Hay aquí otro punto de contacto entre la visión política de Lukács y la de Gramsci (cfr. A. Gramsci, “Indifferenti”, en Id., *La città futura*, cit., pp. 13-15). P. Matvejevic le reconoce a Lukács el uso del término original leniniano de *Partiinost* (en alemán *Parteilichkeit*, “partidismo” o “espíritu de partido”) contra el término staliniano de *pristrastnost* (en alemán *Parteinahme*, “toma de posición”, “toma de partido”) (Cfr. P. Matvejevic, “Marxisme, esthétique, critique...”, *L’Homme et la société*, nn. 43-44, Janvier-juin 1977, Paris, p. 178). Sobre la relación partido/partidismo se detuvo el análisis de Jürgen Rühle, “Partei und Parteilichkeit”, en *Festschriften zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, hrsg. F. Benseler, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1965, pp. 67-83.

⁷³ G. Lukács, “Más allá de Stalin”... *op. cit.*, pp. 128-129.

⁷⁴ G. Lukács “Postscriptum del 1957 a La mia via a Marx”, cit., p. 18. Naturalmente los críticos de Lukács no distinguen entre las citas apologéticas de los servidores de Stalin y las citas llevadas a cabo a la manera de Lukács. Entre estos se distingue Henry Pachter, “Orthodox Heretic, Romantic Stalinist”, *Dissent*, spring 1975, vol. XXII, New York, p. 181.

Así, mientras que Lenin consideraba las obras de arte desde el punto de vista de la objetividad, expresando el debido respeto a la cultura burguesa, Stalin reivindicaba al general zarista Suvorov, solo porque le había opuesto resistencia a Napoleón, permitiéndole a un régimen brutal como el zarismo seguir dominando a las masas rusas. Naturalmente, la opción de Stalin a favor de Suvorov era orgánica a su concepción de la política de dominio sobre las masas soviéticas. Para la conservación de tal tipo de dominio, Stalin llegó a modificar o censurar los mismos escritos de Lenin, como nos recuerda Lukács a propósito del partidismo en literatura: “eran interpretados de manera falsa e incluso falsificados los lineamientos de Lenin, incluso sus textos. Un ejemplo particularmente explícito es el ensayo de Lenin de 1905 sobre la literatura de partido, a partir del cual se trazó una directiva para la guía ideológica de la literatura, por más que la mujer y colaboradora de Lenin, N. Krupskaja, ya en los años treinta declaró que ese escrito no se refería en absoluto a la literatura”.⁷⁵ El partidismo staliniano oculta el arbitrio moral, pero el gran prestigio que Lenin tenía en la URSS no le permitió a Stalin instaurar su dominio sino a través de un lento proceso de alejamiento de las masas respecto de la política, de liquidación de la participación popular en la política.

La comparación entre las elecciones artísticas de Lenin y de Stalin nos pone frente al problema de la objetividad:

Lenin aquí subraya con gran vigor el lado objetivo del partidismo, más aún exige que el estudioso de partido supere a su adversario precisamente desde el aspecto de la objetividad. Solo con Stalin tenemos que ‘objetivismo’ es un insulto. En los clásicos, así, la ubicación social, la pertenencia de clase del escritor no es negada, sino conscientemente conducida a armonizarse con la investigación objetiva sobre la realidad.⁷⁶

El stalinismo, en cambio, negaba la autenticidad del individuo particular. Pero Stalin no era marxista, porque “Lenin, hablando del partidismo [...], ha dicho que el marxismo se halla caracterizado, por un lado, por la capacidad de representar la sociedad más objetivamente que la ciencia burguesa, y, por el otro, por el hecho de que mediante esta objetividad este llega al mismo tiempo a una toma de posición”.⁷⁷ El objetivismo era condenado por el stalinismo, que privilegiaba el subjetivismo, otra actitud psicológica típicamente bur-

⁷⁵ G. Lukács, Carta del 11 de abril de 1964 a W. Hoffmann, ahora en G. Lukács-W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, cit., p. 54.

⁷⁶ G. Lukács, Carta del 22 de agosto de 1964 a W. Hoffmann, ahora en G. Lukács-W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, cit., p. 60.

⁷⁷ G. Lukács, “Il cinema e la cultura ungherese”, en G. L., *Cultura e potere*, cit., p. 61. Lukács hace del partidismo leniniano también un criterio de juicio de las obras de arte: “ya en Lenin y en Engels hemos podido ver que el partidismo incluso en la obra de arte es parte integrante de la realidad objetiva y de su reflejo artísticamente correcto y objetivo”. Y luego justifica su condena del arte como propaganda inmediata por el hecho de que “deja de lado el partidismo en sentido leniniano” (G. Lukács, “Arte e verità oggettiva”, cit., p. 166).

guesa, de dominio, que consistía en una resuelta toma de posición en torno a las cuestiones políticas. La consecuencia más relevante del subjetivismo fue que esa “pirámide de pequeños Stalin”⁷⁸ que era el sistema stalinista se hallaba compuesta de tantos sujetos que tomaban decisiones tan rápidamente, sin tener en cuenta las condiciones concretas, que, por ende, a menudo se mostraban como decisiones irreales o grotescas.

¿Entonces por qué Stalin se encuentra tan alejado de Lenin, de quien profesaba ser el heredero? También aquí Lukács nos ofrece una respuesta satírica en su carácter drástico: “toda clase revolucionaria hereda los defectos y las virtudes de la vieja sociedad, y todo depende de la energía con la cual es capaz de liquidar los defectos. [...] He aquí la enorme diferencia entre Lenin y Stalin”.⁷⁹ Stalin siguió manteniendo los defectos de la sociedad burguesa, Lenin los superó. En general Stalin, partiendo de su creencia de ser el heredero legítimo y único de Lenin, imponía desde arriba sus decisiones inmediatamente, es decir, privándolas de todas las mediaciones dialécticas, que en cambio eran los detalles concretos que Lenin cuidaba al máximo. Lentamente la dialéctica fue dejada de lado y, junto con ella, las mismas obras de Marx fueron lentamente olvidadas. Lukács recuerda que la edición de las obras completas de Marx y Engels, dirigida por Rjazanov, fue abandonada; al mismo pensamiento de Lenin se fue lentamente superponiendo el pensamiento de Stalin.⁸⁰ Como prueba del carácter irreconciliable del sistema de ideas stalinista respecto del método marxista,⁸¹ Lukács recuerda que la teoría del valor era usada solo a propósito del valor de cambio.⁸² Stalin había sostenido que el valor habría desaparecido en la sociedad comunista, sosteniendo que tal tesis se hallaba en continuidad con la teoría del valor en Marx. En realidad, Marx había sostenido que el valor estaba presente, bajo diversas formas, en toda época histórica y tal presencia habría continuado también en el comunismo, donde el trabajador habría sido remunerado por todo el tiempo de trabajo empleado, salvo esa cuota de plustrabajo que habría sido usada para los servicios sociales. De modo que el plustrabajo no habría desaparecido ni siquiera en la sociedad comunista. Lukács observa a propósito de la diferencia entre las teorías económicas de Stalin y de Marx:

⁷⁸ G. Lukács, “Carta al señor Carocci”, cit., p. 115. Giulio Gentile acusa a Lukács de “subjetivismo pío” (Cfr. G. Gentile, *Marxismo e storicismo in György Lukács*, Napoli, Cooperativa Editrice Economia e Commercio, 1976, pp. 110 y ss.) sin tener en cuenta la lucha de Lukács contra el subjetivismo stalinista.

⁷⁹ G. Lukács, “Il cinema e la cultura ungherese”, en G. L., *Cultura e potere*, cit., p. 64.

⁸⁰ G. Lukács, “L’Ottobre e la letteratura”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 53.

⁸¹ Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, vol. II, cit., cap. 3, § 3, p. 554.

⁸² Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, cit., vol. I, cap. 4, § 2, p. 306.

Stalin no hace otra cosa que poner patas para arriba esta concepción falsa de Lassalle: esta vez para declarar que la categoría del plustrabajo es inexistente en el socialismo [...]. Ambos falsifican los hechos económicos fundamentales de la autoreproducción social. Lo hacen a primera vista de un modo antitético, pero esta contradicción se apoya en los dos casos en el mismo y sistemático desconocimiento de las mediaciones socioeconómicas reales, en el intento de ver las diferencias entre capitalismo y socialismo en el proceso económico inmediato, donde no se encuentran.⁸³

La asimilación a Lassalle pone de manifiesto la vulgaridad teórica de Stalin, quien aprovechaba la situación de total dominio sobre la sociedad civil soviética para forzar también el sentido de los escritos marxianos.⁸⁴

Lukács describe con precisión el método lógico-teórico adoptado por Stalin:

La jerarquía principio-estrategia-táctica resulta evidente de modo natural en el pasaje desde el grado más elevado al grado más próximo a la vida, que sin embargo no puede jamás recorrer la vía deductiva, sino que al contrario ha sido siempre pensado como análisis concreto de toda concreta tendencia que opera realmente. Ahora Stalin dio vuelta esta jerarquía. Para él la piedra de comparación era siempre la medida táctica necesaria en el momento. Sobre esto luego se construía 'lógicamente' en todo caso una pseudo-estrategia y un sistema de principios correspondientes, que luego naturalmente mutaban según cada cambio de táctica. Esta absorción en la táctica de principios, perspectivas y estrategia sirve ante todo para volver absoluta toda definición o decisión nacida de este modo. La importantísima cuestión teórica y práctica del marxismo acerca de cómo debe ser juzgada sobre la base de los principios y de la estrategia una acción táctica eventualmente inevitable, de este modo es completamente dejado de lado y con esta también cualquier auténtica auto-crítica del movimiento revolucionario, que Marx consideraba su *differentia specifica* respecto del movimiento burgués.⁸⁵

El método deductivo de Stalin se parecía al descrito por Kant en *La crítica del juicio*: "Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio que opera la subsunción de lo particular [...] es *determinante*".⁸⁶ La característica del método de Stalin consistía precisamente en subsumir la realidad concreta particular en sus esquemas universales, rígidos y no dialécticos, no listos para modificarse sobre la base de las particularidades reales concretas; un método deducido del positivismo.⁸⁷ El método de Lenin era exactamente el opuesto: "Si es dado solo lo particular, y el juicio debe encontrar lo universal, este es sim-

⁸³ Cfr. G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, pp. 124-125.

⁸⁴ En su reseña juvenil de las cartas de Lassalle, Lukács había notado que también en el jefe de la socialdemocracia alemana emergían esos caracteres típicos del "jefe" del proletariado que luego estarán presentes también en Stalin (Cfr. G. Lukács, "La nuova edizione delle lettere di Lassalle", en Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Manganaro, Bari, Laterza, 1972, p. 222).

⁸⁵ G. Lukács, "L'Ottobre e la letteratura", en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., pp. 52-53

⁸⁶ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 90.

⁸⁷ Cfr. F. Ferrarotti, *Colloquio con Lukács. La ricerca sociologica e il marxismo*, Milano, Angeli editore, 1975, p. 21. En la *Ontología del ser social*, Lukács es muy explícito sobre este punto: "Solo con Stalin se impuso el mal hábito teórico de 'deducir' toda decisión estratégica o táctica a partir de la doctrina marxista-leninista como consecuencia lógicamente necesaria, por lo cual por un lado los principios eran adaptados en modo mecánico a la necesidad del momento y por ende deformados, por el otro se hacía desaparecer la importante diferencia entre leyes generales y decisiones concretas válidas una sola vez, para dar lugar a un dogmatismo voluntarista-pragmático" (G. Lukács, *Ontología dell'essere sociale*, vol. I, cap. 4, § 3, pp. 402-403).

plemente *reflexionante*".⁸⁸ No por casualidad Lukács retoma de Lenin la teoría del reflejo en ámbito estético, pero con una clara connotación política. Por otro lado, la dialéctica entre universal y particular en el stalinismo se reduce siempre a la reducción de lo singular a lo universal. En sus apuntes sobre la ética, jamás escrita, Lukács anota: "*Período stalinista*. En lugar del desarrollo avanzado de moral (y derecho) sobre la ética, reconversión de la moral en el derecho contra *período stalinista* Una infundada exaltación de la moral se da vuelta en lo jurídico (con todas las reservas, *reservatio mentalis*, hipocresía, autoilusión, etc., que aquí siguen necesariamente)".⁸⁹ Lukács indica que la consecuencia del stalinismo es la subordinación de la moral y de la ética al derecho, una forma de fetichización del derecho respecto de la moral del individuo.

La consecuencia más relevante del método de Stalin es que las afirmaciones teóricas de Stalin aparecen apresuradas, superficiales y sofisticadas, dando la impresión de que el marxismo es una simple ideología política. De hecho, la ideología stalinista no era capaz de analizar el mundo contemporáneo con todas sus complejidades. Lukács desliza cierta sospecha: "habría solo que reflexionar si desde la praxis manipulada del período staliniano no nació un sistema, un método, que constituye un obstáculo real para el retorno hoy necesario al marxismo auténtico. Me inclinaría más por el sí que por el no".⁹⁰ El método del marxismo se diferenciaba sustancialmente respecto del staliniano por su apertura y fluidez, que le permitía captar el devenir histórico de las categorías que utilizaba y, así, de modificarlas; el método staliniano era rígido y cosificado, cerrado sobre sí mismo. El mayor daño es, así, para Lukács que "un marxismo reducido a Stalin posee una fuerza de atracción bastante menor al marxismo genuino, y aquellos que se pretenden socialistas, porque es mucho más cómodo gobernar con los métodos stalinianos que con los métodos de Marx y de Lenin".⁹¹ Lo que implica un daño enorme tanto a la difusión del marxismo como a la praxis cotidiana de los socialistas y de los comunistas auténticos dentro y fuera de la URSS. La característica más relevante del método staliniano era que "para Stalin era primaria la situación táctica permanente y a esta situación él subordinaba

⁸⁸ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...* op. cit., p. 90.

⁸⁹ G. Lukács, *Notizen zur Ethik*, hrsg. Gy. I. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, K/63 y cfr. K/53, pp. 104-105.

⁹⁰ G. Lukács, Carta del 27 de agosto de 1967 a W. Hoffmann en G. Lukács- W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, op. cit., p. 73.

⁹¹ G. Lukács, "Lettera al signor Carocci", tr. it. A. Solmi Marietti, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 131.

la estrategia y la teoría general”.⁹² La primacía de la táctica sobre la estrategia induce a Lukács a formular una acusación ulterior al stalinismo:

el stalinismo se halla dominado filosóficamente por un hiper-racionalismo. [...] Con Stalin el racionalismo asume una forma por el cual este alcanza una cierta absurdidad. Sin embargo, esta absurdidad es un concepto más amplio y es también distinto del irracionalismo. Yo no dudé jamás y dije también siempre que el stalinismo es un tipo de ‘destrucción de la razón’. Solo que yo no consideraría correcto criticar a Stalin poniendo de manifiesto, allí donde se puede descubrirse, digamos, un eventual paralelo con Nietzsche, porque no llegaríamos jamás por este camino a la verdadera esencia del stalinismo. La esencia propia del stalinismo consiste, en mi opinión, en el hecho de que, conservando, teóricamente, el carácter práctico del movimiento obrero y del marxismo, en la praxis la acción no es regulada por la inteligencia más profunda de las cosas, por el contrario, tal inteligencia más profunda es construida en función de la táctica del actuar.⁹³

La táctica termina por cubrir el método dialéctico marxista que impulsaba siempre a la comprensión del carácter concreto de la realidad. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el stalinismo, aunque sea distinto del irracionalismo, elabora una forma propia de “destrucción de la razón”. En el fondo los sistemas dominantes desestructuran las formas de racionalidad que pueden ser usadas por los excluidos y los oprimidos para tomar conciencia de que es posible cambiar las condiciones de dominio.⁹⁴

Lukács, sin embargo, pretende precisar que su crítica al stalinismo no implica el abandono de la perspectiva socialista:

la claridad en el rechazo de los métodos stalinistas, que paulatinamente he elaborado y expresado explícitamente en mis escritos de las últimas décadas, no aspira nunca a un alejamiento del socialismo; ‘solo’ es válida para muchas de sus perspectivas oficiales, ‘únicamente’ destaca la necesidad de reformar el socialismo. En esto no es lo decisivo saber cuánto tiempo será necesario hasta que se reconozca el camino correcto y los conocimientos así logrados se hagan realidad. El hecho de que yo haya llegado tan lentamente a este punto de vista tiene sus causas en lo siguiente: aun poseyendo una visión clara de toda la problemática, continúo siendo hoy un ideólogo de las reformas libremente radicales, no de la oposición ‘de principio’ abstracta y, en mi opinión, a menudo reaccionaria.⁹⁵

Se comprende, entonces, que su crítica se orienta a mostrar la sustancial exterioridad del stalinismo respecto del marxismo-leninismo auténtico, con la certeza de que las reformas del socialismo real eran posibles y de que una oposición concreta era necesaria precisamente para el progreso del socialismo.

⁹² G. Lukács, “I miei cinquant’anni di marxismo”, en Id., *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 138.

⁹³ G. Lukács, *Pensiero vissuto*, cit., p. 136.

⁹⁴ Algo parecido sostiene Hans Heinz Holz a propósito de la crítica de Lukács al irracionalismo (Cfr. H. H. Holz, “György Lukács e il problema dell’irrazionalismo”, en *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, a cura di R. Musillami, Milano, Diffusioni, 1989, p. 222). Yo extendiendo esta idea de Holz también al stalinismo.

⁹⁵ G. Lukács, “Más allá de Stalin”... *op. cit.*, p. 129.

En efecto, la superación del stalinismo implicaba la revitalización de la sociedad civil en los países del socialismo real,⁹⁶ su salida de la época de la cristalización, que luego de la breve primavera khrusheviana era retomada en la época de Brezhnev, significando que el stalinismo no estaba completamente superado. De hecho Khrushev no había usado métodos distintos de los de Stalin:

Sintetizando se puede y se debe decir, sin embargo, que precisamente Khrushev ha criticado y corregido a Stalin en gran parte a la manera staliniana, con métodos stalinianos, que incluso con posterioridad su actitud hacia Stalin ha tomado como modelo y método lógico la crítica a Trotski del período de Stalin. no era y todavía hoy no es el caso de hablar de un intento verdaderamente histórico, verdaderamente marxista, de crítica a la obra staliniana.⁹⁷

Así, para Lukács la tarea a cumplir es la de la “desaparición del stalinismo en la forma del stalinismo. Yo digo siempre que por ahora destruyamos el stalinismo en sus formas stalinistas y que luego seguirá una destrucción real si rompemos radicalmente con los métodos stalinistas”.⁹⁸ En tal sentido Lukács juzgaba positivamente la toma de posición de Togliatti contra la simplificación del stalinismo como mero “culto de la personalidad,”⁹⁹ auspiciando junto al líder comunista italiano un análisis más profundo y objetivo del fenómeno staliniano, análisis que no fue hasta ahora realizado. Por otra parte, el stalinismo continuaba establemente en el comunismo chino, con el agravante de que al sectarismo staliniano se unía una fraseología fin a sí misma que predicaba la realización inmediata del socialismo e instauraba un perenne clima de guerra civil. Lukács contra esta renovación del stalinismo auspiciaba

el radical ajuste de cuentas con la frase revolucionaria, para que se encuentre finalmente la definición real, correspondiente a las nuevas formas de la realidad, de la lucha de clases que de cuando en cuando necesariamente surge: los objetivos y los métodos realmente revolucionarios en la lucha en dos frentes contra el verdadero oportunismo y contra la frase revolucionaria.¹⁰⁰

Surge la necesidad, así, de liberarse de los eslogans revolucionarios, de palabras de orden no realistas, de la abstracción para confrontarse con la realidad efectiva.

⁹⁶ Cfr. *Conversazioni con Lukács*, cit., p. 77. Un comentario sobre *Conversazioni con Lukács* se encuentra en Marco Macciò, “Le posizioni teoriche e politiche dell’ultimo Lukács”, en *Aut Aut*, n° 107, 1968, Milano, pp. 43-54.

⁹⁷ G. Lukács, “L’Ottobre e la letteratura”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 56.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁹ Cfr. G. Lukács, *La democrazia della vita quotidiana*, cit., p. 54.

¹⁰⁰ G. Lukács, “Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica”, tr. it. F. Codino, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 155.

El retorno a Lenin

Hasta 1956m Lukács se halla forzado a hablar de Lenin siempre bajo el manto del stalinismo dominante, aun cuando en forma disimulada logra contraponer Lenin a Stalin, como hemos visto. Luego de 1956, en los años de la vejez, su juicio sobre Lenin se vuelve más libre y objetivo. El punto desde el cual comienza su retorno a Lenin es el de la autonomía de los sindicatos respecto del partido y del Estado: “como ideólogo, yo sostengo la necesidad de volver a la línea de Lenin. Pero esto no ha sucedido todavía en ningún país socialista”.¹⁰¹ Ningún país del socialismo real, así, había realizado la propuesta de Lenin en la política sindical, que no es un punto secundario de la sociedad socialista. Por otra parte, la oposición sindical a Lenin no sucedió solo sobre la independencia del sindicato, pero también en la formación de la conciencia socialista. Lukács es muy preciso en el uso de los términos: “no por casualidad Lenin dijo, en el *¿Qué hacer?*, que en el proletariado puede surgir espontáneamente solo una ‘conciencia sindical’. La conciencia socialista debe ser llevada ‘desde el exterior’ en la clase obrera, y es esta la función de la ideología”.¹⁰² “Conciencia sindical” significa conciencia de los propios derechos sobre el trabajo, pero no todavía conciencia del fin de la lucha política de clase, es decir, ‘conciencia del socialismo’. Los sindicatos independientes habrían defendido los intereses del mundo del trabajo incluso contra, eventualmente, el partido, portador de la “conciencia socialista”, en el curso de la edificación del socialismo. Finalmente, Lenin no quería que el objetivo final subsumiera los medios con los que podía ser alcanzado; la suya era una posición antimachivélica. En efecto, en el socialismo el trabajo se debía transformar en juego, no debía mantener su naturaleza alienante, pero esto no se realizó en ningún país del socialismo real. Lukács, así, aprecia al Lenin que buscaba la diferencia de opiniones y la confrontación crítica como momentos de enriquecimiento en la fase de construcción del comunismo; el sindicato habría debido estimular, por un lado, y controlar, por el otro, la acción del partido y no permanecer, como en cambio sucedió con Stalin, sometido al control del partido, un mecanismo de la burocratización de la vida social de la URSS, precisamente lo que Lenin trató siempre de evitar.

Lukács recuerda que no solo la burocracia sindical se opuso a Lenin sobre este punto de la ideología que penetra en la conciencia de clase obrera, pero también “la misma Rosa Luxemburg escribió, en su momento, un artículo contra esta concepción leninia-

¹⁰¹ G. Lukács, “A colloquio con Lukács” (25 febbraio 1970), en Id., *Cultura e potere*, cit., p. 25.

¹⁰² *Ibid.*, p. 16.

na”.¹⁰³ La concepción leninista de la conciencia introducida desde el exterior era el resultado de un análisis marxista del movimiento interno de la sociedad civil, es decir, la constatación de que incluso algunos miembros de una clase social enemiga del proletariado podían militar en el movimiento obrero, porque este combatía por valores éticos superiores, capaces no solo de defender los propios intereses de clase, sino también de representar los valores éticos de la clase opuesta, en cuanto valores auténticamente humanos, y así el antagonismo de clase podía ser superado en una posición política superior: “Solo así, como reconocía Lenin, la herencia ética del desarrollo humano se volverá prácticamente actual”.¹⁰⁴ Naturalmente la conciencia de clase del proletariado es un hecho espontáneo, que surge en reacción a la propia posición de clase y en la unidad en el curso de la lucha de clase. A partir de esta fase embrionaria de conciencia se motoriza un proceso de devenir de la conciencia, una forma de maduración de la conciencia política, que sin embargo permanece siempre conexas a las adquisiciones espontáneas. El miembro de la burguesía que adhiere al movimiento obrero, en cambio, revela una capacidad de superar estas adquisiciones y se encuentra, paradójica pero lógicamente, a un nivel de conciencia superior al espontaneísmo proletario.

En general en el viejo Lukács es relevante también en la estima por el hombre Lenin, por el político experto que podía enfrentar los problemas de la vida cotidiana desde el punto de vista del carácter concreto de las situaciones vividas. El ascetismo revolucionario se hallaba muy lejos del estilo de Lenin como revolucionario. No desdeñaba la total dedicación a la praxis revolucionaria, pero no entendía esta dedicación como la única actividad cotidiana del revolucionario, ni mucho menos se la reclamaba a los otros, ya sean revolucionarios, ya sean simples ciudadanos, una participación ascética en la praxis revolucionaria. Cada uno debía participar según las propias capacidades y según las propias necesidades, por decir con el léxico de Marx que desde los fundadores del marxismo hasta el máximo político revolucionario marxista del siglo XX no se ha exigido jamás una participación revolucionaria ciega *perinde ac cadaver*. La revolución reclama, sin duda alguna, una participación moral, una toma de posición, el partidismo como se decía arriba, pero no la ascesis, porque esta se convierte fácilmente en sectarismo, que es la reacción in-

¹⁰³ *Ibid.*, p. 17. En *Historia y conciencia de clase* Lukács ofrece otro motivo de contraste entre Lenin y Rosa Luxemburg: “el contraste entre Lenin y Rosa Luxemburg consistía entonces en el problema de si la lucha contra el oportunismo, sobre la cual había entre ellos concordancia tanto en el plano político como en el de los principios, era una lucha espiritual a llevar adelante en el interior del partido revolucionario del proletariado o si debía decidirse en el plano de la organización” (p. 351).

¹⁰⁴ G. Lukács, “Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica”, tr. it. F. Codino, en G. L., *Marxismo e politica culturale*, cit., p. 147.

fantil a las contradicciones que puede suscitar un proceso revolucionario. El sectarismo es otra de las actitudes típicamente burguesas que fueron características de la época staliniana y a menudo es asumido por quien está en el poder contra aquellos que critican ese poder. Es cierto que la revolución parte de una minoría, pero luego necesariamente debe ser capaz de pasar de minoría a mayoría, a un movimiento de masa.¹⁰⁵ Lenin tomaba siempre partido en favor de la posición crítica, para aquellos que formulaban críticas, merecedoras de ulteriores réplicas o de consenso, era una estrategia moral que permitía aliarse también con elementos o facciones que no eran totalmente hostiles a la revolución proletaria, o incluso realizar objetivos políticos que no eran auténticamente socialistas y que podían ser realizados también en la sociedad burguesa, como por ejemplo la concesión de tierra y la paz.¹⁰⁶ Una de sus preocupaciones era que la evolución de la revolución era tan rápida como para parecer incomprensible a los hombres que participaban de ella, es decir que el factor humano y subjetivo no era capaz de seguir la evolución objetiva de la realidad.

Ello significa que Lenin tenía siempre presente también el factor subjetivo en la acción revolucionaria, es decir que los hombres que participaban en la acción o que eran el objetivo de la acción. Lukács recuerda: “es conocida la definición de Lenin según la cual la situación revolucionaria se caracteriza por el hecho de que las clases dominantes no pueden gobernar ya en el viejo modo, las clases oprimidas no quieren ya vivir en el viejo modo”.¹⁰⁷ Lenin era consciente de que la dialéctica histórica ofrece las condiciones objetivas de la transformación social, pero a menudo estas condiciones no son suficientes para que el cambio tenga lugar. El factor subjetivo es representado precisamente por la voluntad de la transformación, voluntad a su vez determinada por la conciencia de que la situación concreta en la que se vive no es ya tolerable. He aquí por qué sostenía que el revolucionario debe soñar, porque el sueño representa una primera transfiguración imaginaria del deseo a realizar, de lo que se quiere en el futuro y lo que uno se esfuerza en construir en el presente. Además de soñador el revolucionario debe ser “astuto”, en el sentido en que

¹⁰⁵ Cfr. *Conversazioni con Lukács*, cit., p. 80. Lukács será aún más drástico en una entrevista poco antes de morir: “mayoría y minoría son palabras abstractas y hay casos en la historia en los que la minoría tuvo razón sobre la mayoría, y otros en que no. Con los principios de mayoría y de minoría usted no llegará jamás a un resultado; lo que hay que hacer, lo que habría que hacer es analizar los procesos de la vida económica y social y, a continuación, las reacciones del hombre a estos procesos, reacciones que tienen un valor solo cuando dicen sí ciertos valores” (“L’ultima intervista di Lukács”, en Y. Bourdet, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, tr. it. L. Guidi-Boffarini, Milano, Sugarco, 1979, p. 169).

¹⁰⁶ Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, cit., vol. II, cap. III, § 3, p. 486. Cfr. anche G. Lukács, “I compiti della sinistra nella società occidentale”, en Id. *Cultura e potere* cit., p. 170.

¹⁰⁷ G. Lukács, “Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione”, en G. L., *L’uomo e la rivoluzione*, cit., p. 51.

para Lenin “la vía de la revolución es cada vez más ‘astuta’ que los proyectos más originales del mejor partido (¡y así tanto más que los del individuo privado!). Para Lenin un verdadero hombre político es aquel que sabe captar y utilizar aun de manera aproximativa en su acción esta ‘astucia’”.¹⁰⁸ Se trata de la “astucia de la razón” de la revolución, que exige a su vez una astucia por parte del sujeto político. En la práctica Lenin era capaz de captar las tendencias sociales y, al mismo tiempo, de captar a los sujetos y su grado de maduración para hacer factible el giro revolucionario.

En efecto, el último Lukács, el del ensayo sobre la democratización, indica claramente que el ideal de democracia socialista había ya sido concebido por Lenin en *Estado y revolución*, es decir, antes de la Revolución de Octubre, como una tendencia en la existencia de seres humanos, y la democracia en el socialismo real debería inspirarse en ella:

Su objetivo radica en compenetrar realmente la entera vida material de todos los hombres, llevar a su expresión la socialidad en cuanto producto de la actividad personal de cada uno, de la vida cotidiana hasta la decisiva cuestión de [cuál] sociedad. En tiempos agudamente revolucionarios tal movimiento de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo llega a darse con explosiva espontaneidad.¹⁰⁹

La democracia es concebida por Lukács sobre la pista de Lenin como una praxis cotidiana, una manera de manifestar su propio carácter genérico, es decir, la propia pertenencia al género humano; una praxis que compromete las instituciones hasta el punto de convertirlas en una presencia en la vida cotidiana de los seres humanos, hasta el punto de ponerlas al servicio de los seres humanos, hasta el punto de hacerlas desaparecer, porque la praxis democrática las ha vuelto totalmente implícitas en la vida cotidiana. Se trata de convertir las instituciones o el Estado en un hábito de la vida cotidiana de los seres humanos, como nutrirse, trabajar, objetivar la propia humanidad. En un país democráticamente maduro y evolucionado el ejercicio de los plenos poderes políticos por parte de los ciudadanos es considerado como un hecho del todo normal. Una vez habituados a la democracia desaparece el entusiasmo, aun conmovedor, de la participación en las elecciones, que se nota en los países apenas salidos de una dictadura o de una guerra; uno se acostumbra de tal manera a la democracia que se termina por no participar más en las elecciones, porque no es ya un hecho excepcional. En países democráticos los ciudadanos, conscientes de los propios derechos, los ejercitan sin pensarlo, por hábito, y pretenden el respeto de sus derechos por parte de las instituciones y del Estado, y, al mismo tiempo, respetan naturalmente los derechos de los otros y sus propios deberes hacia los otros ciudadanos o hacia el Estado. Se ejerce la democracia como se respira, sin pensarlo, por hábito, pero

¹⁰⁸ G. Lukács, “Introduzione a *Arte e società*, en Id., *Cultura e potere*, cit., pp. 45-46.

¹⁰⁹ G. Lukács, *La democrazia della vita quotidiana*, cit., p. 64.

este modo de ejercer los derechos es connatural a la naturaleza humana, aunque solo en el socialismo se puede ejercer libremente, sin temor. Para Lukács, Lenin tenía una concepción positiva de la naturaleza humana, del todo opuesta a la del fundador de la ideología política burguesa, es decir, Hobbes, pero totalmente en línea con la concepción marxiana: “se encuentra aquí esa metodología de Lenin que profundamente lo une a Marx y de la misma manera radical lo separa de Stalin y de sus sucesores: el vínculo orgánico entre reconocimiento de la continuidad de determinadas tendencias históricas y reconocimiento de su necesario y radical cambio de función en los tránsitos y subversiones revolucionarios”.¹¹⁰ Todavía la dialéctica entre continuidad y cambio, entre viejo y nuevo, la dialéctica entre los tiempos históricos de presente y pasado domina en el método del marxismo auténtico de Marx y Lenin.

Nos damos cuenta de que Lenin otorgaba un gran peso al hábito, es decir, a la facultad humana de con-formarse —es decir, de dar forma- a mejores o peores situaciones: “el hábito puede ser un elemento social de profunda transformación, pero es útil o nocivo según la cosa a la cual uno se habitúa”.¹¹¹ Naturalmente Lenin prefería que la revolución mejorara las condiciones de existencia de los hombres, porque el objetivo principal de la revolución consistía en dar dignidad al ser humano. Lukács comenta este rol del hábito: “la dialéctica interna a la teoría leniniana del hábito posee de todos modos *a priori* una intención esencial: contribuir a realizar este dominio del presente sobre el pasado”.¹¹² El presente, si se halla lleno de sentido para los hombres que lo viven, se vuelve marxianamente el punto prospectivo desde el cual juzgar el pasado, la historia. “La anatomía del hombre es clave para la anatomía del mono”, es el refrán continuamente citado por Lukács. El cambio, que el hábito aporta, es un cambio ontológico, y así radical, de la naturaleza humana.¹¹³ Lenin había comprendido que el hombre nuevo no era otra cosa que la

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 68. No es por cierto esta la perspectiva política a la que se refieren quienes intentan vincularse al último Lukács desde posiciones althusserianas como intenta hacer Eros Barone (“Totalità e contraddizione. Il marxismo militante di Lenin e di Lukács nella prospettiva del nostro tempo”, *Lineamenti*, n° 11, 1986, Milano, pp. 45-57), el cual rechaza el hegelianismo del joven Lukács, pero acepta inexplicablemente el de madurez.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 123.

¹¹² *Ibíd.*, p. 66.

¹¹³ Me parece, así, excesiva la crítica de Carlos Nelson Coutinho a la recuperación de Lenin por parte de Lukács: Coutinho ofrece una lectura reductiva de Lukács cuando sostiene que su propuesta política de la época de madurez se reducía a un “retorno a Lenin”. Este retorno a Lenin era una clara deslegitimación del stalinismo. No teniendo en cuenta este aspecto Coutinho expresa un juicio demasiado severo con relación a Lukács y también con relación a Lenin, porque la gran riqueza del pensamiento de Lenin, si era recuperada *in toto*, era suficiente como para una reflexión política amplia y profunda, ontológica y radical. La crítica de Coutinho se halla aquí claramente condicionada por su referente político, es decir, por Gramsci: en Lukács Coutinho no podía encontrar lo que era característico de Gramsci y viceversa, sobre todo no encontraba en

síntesis de las aspiraciones de los seres humanos particulares que se enfrentaban de manera revolucionaria con la realidad y estaban, así, listos a darse nuevos hábitos.

Si bien había hecho tanto en su propia vida, Lenin reflexionaba siempre profundamente y no empáticamente con los errores propios y ajenos, porque comprendía qué relevante era el factor subjetivo y humano en la acción revolucionaria¹¹⁴ y a menudo encontró una fuerte oposición a este modo suyo de pensar también dentro del grupo dirigente del partido bolchevique. El partido, según Lenin, tenía precisamente la función de orientar la no-voluntad, o mejor la voluntad de negación, respecto de la situación existencial hacia el giro revolucionario, de otra manera es posible también un giro en sentido reaccionario. En el fondo Lenin era consciente de que la revolución debe hacerse con el material humano que ha sido construido por el capitalismo, porque el socialismo no estando todavía realizado no ha construido un tipo humano suyo propio. Los hombres forman parte de la situación concreta y, así, un análisis concreto de los hombres, también del nivel de miseria al cual son forzados, vuelve a ubicarse entre las tareas del partido y de los intelectuales revolucionarios, tal como precisamente lo era Lenin. Una actitud humana suya lo diferenciaba profundamente de Stalin: Lenin mantenía siempre las posiciones políticas separadas de las propias actitudes humanas, de modo que no compartía las posiciones revolucionarias de Bujarin y Trotski, sino que expresaba un juicio positivo y halagador sobre sus personalidades, como para subrayar que el juicio humano no debía jamás afectar al juicio revolucionario. Esta actitud personal permite decir que no habría puesto en acto medios extremos, como la eliminación física, contra sus opositores, algo que en cambio Stalin operó constantemente. Stalin, por su parte, exaltaba sus dotes negativas propias en las situaciones de contraste extremo. Otro aspecto de la personalidad de Lenin que Lukács pone en evidencia y el estoico “estar preparados”¹¹⁵ siempre, estar listos para la acción, además de participar, aunque siempre conducidos por un conocimiento profundo de la situación dentro de la cual se actúa.

Lenin sostenía que toda decisión política debía partir del conocimiento concreto de la situación concreta, dentro de la cual se cumple la acción revolucionaria. El hombre político, y entonces también el revolucionario, que actúa en la realidad debe interactuar concretamente con ella: “la obra de arte debe operar como un todo acabado, de modo que en

Lukács una reflexión sobre la política institucional, es decir, el problema de cómo podría ser una teoría comunista del Estado. Cfr. C. N. Coutinho, “Lukács, a ontologia e a política”, en C. N. Coutinho, *Marxismo e política*, São Paulo, Cortez, 1996, p. 156.

¹¹⁴ Cfr. G. Lukács, “Postilla all’edizione italiana” di *Lenin*, cit., p. 121.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

ella debe ser reconstituido de modo inmediatamente sensible el carácter concreto de la realidad objetiva, ello quiere decir que en esta deben ser representadas en su interrelación y en su unidad todas aquellas determinaciones que objetivamente hacen de lo concreto algo concreto”.¹¹⁶ La tarea del artista es la misma que la del hombre político, es decir, ser capaces de captar lo concreto de la realidad y resolver los problemas concretos que la realidad concreta le pone adelante. Naturalmente el conocimiento concreto de la situación es precedida y seguida por elaboraciones teóricas que contribuyen a la mediación dialéctica entre teoría y praxis: “la fuerza teórica de Lenin se debe a que contempla toda categoría –por abstractamente filosófica que sea- desde el punto de vista de su acción práctica humana y, al mismo tiempo y ante toda acción –que para él debe basarse siempre en el análisis concreto de la situación concreta de cada caso- pone el análisis en una conexión orgánica y dialéctica con los principios del marxismo. Por eso no es Lenin, en el sentido estricto de la palabra, ni un teórico ni un práctico, sino un profundo pensador de la práctica, un apasionado traductor de la teoría a la práctica, un hombre cuya aguda mirada se fija siempre en el punto de mutación en el cual la teoría pasa a ser práctica y la práctica teoría”.¹¹⁷ Lukács recuerda que Lenin estudió con atención los grandes progresos de la ciencia moderna de su tiempo, sobre todo la física, pero jamás sostuvo que el marxismo habría debido guiar la investigación científica, en tanto Marx no había elaborado una teoría en el campo de las ciencias naturales, sino en todo caso en el campo de las ciencias sociales.

En Lenin podemos constatar esta dialéctica concreta de lo justo y de lo injusto, por la cual no existe una regla general a partir de la cual deducir si, por ejemplo, un docente universitario tiene o no tiene derecho de estar a cargo de su cátedra. Lenin no consideró jamás al marxismo como una compilación de dogmas válidos de una vez y para siempre, sino como la primera teoría correcta sobre la sociedad, teoría desarrollada en estrecha conexión con el desarrollo social, el cual, así como se ha desarrollado puede también sufrir regresiones.¹¹⁸

En Lenin, así, emerge el carácter concreto de la toma de posición, jamás ideológica, que jamás se sobreimprime con violencia sobre la realidad, antes bien relativa al reconocimiento de la situación existente y de teorías de otros, incluso contrarias a las suyas, aun cuando exigiera que las propias teorías fueran exactas. En el campo de la ciencia o de la filosofía la lucha ideológica, enseña Lenin, no impide reconocer las razones del adversario ideológico, y así Lenin criticó a Hegel, pero lo utilizó, a su vez, en la crítica a Kant, super-

¹¹⁶ G. Lukács, “Arte e verità oggettiva”, cit., p. 170-171.

¹¹⁷ G. Lukács, “Prólogo de 1967”, en *Historia y conciencia de clase... op. cit.*, pp. 71-72.

¹¹⁸ G. Lukács, “Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione”, en Id., *L'uomo e la rivoluzione*, cit., p. 54.

ando todo fanatismo o ideologismo; la misma actitud que Lukács asumió con relación a las filosofías a él contemporáneas, como por ejemplo en el caso de Sartre y de su existencialismo:

Por todas estas razones, bajo la pluma de Lenin, la historia de la filosofía se vuelve viva, en movimiento y también dramática. El estilo de la crítica leniniana es vivo y vigoroso y su sentido crítico capta toda tendencia progresista, aun si se halla entremezclada de contradicciones. Lo que Lenin reprocha a los pensadores marxistas de su época, es precisamente el carácter puramente negativo de su crítica, que él no considera ni exhaustiva ni lo suficientemente convincente.¹¹⁹

Tal como escribí más arriba, Lukács usa a Lenin como modelo para abordar no solo asuntos políticos, sino también teóricos, si no incluso como modelo humano de revolucionario.

De una manera todavía más fuerte emerge la recuperación del estilo leninista sobre el asunto de la disciplina de partido: Lenin pretendió una disciplina muy rígida en el período de la acción política en la ilegalidad y durante el comunismo de guerra, pero siempre con la adopción de la medida correctiva de la adecuación a la disciplina de partido, es decir, la que las masas debían reconocer como apta para tal disciplina, adecuada al objetivo a alcanzar, de otra manera esta se transformaba en una farsa; mientras alentó la disciplina durante la NEP –medida política pasible de ser puesta en acto también bajo un régimen burgués y en repudio evidente del “comunismo de guerra”. Lukács observa que “la contradicción, que cierto lector actual siente, es precisamente la unidad leniniana entre disciplina de Partido Comunista y democracia proletaria realizada”.¹²⁰ Democracia proletaria que fue sofocada por la burocratización, un peligro que Lenin temía y que trató de contrastar en los últimos meses de vida.

Así, con los aliados de clase Lenin abrió una fecunda confrontación. Lukács precisa que “purga para Lenin significa control democrático de los miembros del partido, es decir, activa participación de los sin partido a las purgas en el partido, así, concepción del partido como delegado del pueblo, que obligatoriamente es controlado por el pueblo mismo”.¹²¹ Lenin era, así, favorable a una democracia directa y participada, incluso hasta el extremo de considerar como un derecho indiscutible el derecho a la secesión de los pueblos que pasaban a formar parte de la Unión Soviética. En efecto, Lukács insiste sobre el hecho de que la dictadura del proletariado era para él una forma de democracia proletaria.

La actitud de Lenin hacia los aliados se hallaba siempre inspirado en su concepción de un análisis concreto de la situación concreta, incluso estaba listo para aprender de los

¹¹⁹ G. Lukács, *Esistenzialismo o marxismo?*, cit., p. 261.

¹²⁰ G. Lukács, “L’Ottobre e la letteratura”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 43.

¹²¹ G. Lukács, Carta del 22 de agosto de 1964 a W. Hoffmann, ahora en G. Lukács-W. Hoffmann, *Lettere sullo stalinismo*, cit., p. 57.

mismos enemigos para corregir los propios errores. Así, sobre el problema de la edificación del socialismo en un solo país, él no quería edificar el socialismo en un país con una acción de fuerza externa, con una suerte de ocupación militar, como ocurrió inevitablemente al final de la Segunda Guerra Mundial en la Europa oriental ocupada por el Ejército Rojo, antes bien, el revolucionario ruso estaba a favor de una acción de sostén a un proceso revolucionario suficientemente radicado y, así, victorioso, como sucedió en el Vietnam de los años sesenta y setenta. De este modo, rechazó una ayuda militar a la República Húngara de los Consejos de 1919, en la que Lukács participó activamente, porque la República Húngara de los Consejos no gozaba de un arraigo fuerte en la sociedad civil húngara y así toda intervención rusa como apoyo de la República se habría transformado en una ocupación militar.

Este apoyo fallido a la República Húngara de los Consejos revela que para Lenin la experiencia revolucionaria soviética no era un modelo para otras revoluciones, pero cada país debía buscar su propio camino al socialismo. Más aún Lukács afirma con claridad: “Lenin [...] vio con gran claridad que la revolución rusa no correspondía al concepto ‘clásico’ de revolución, algo que en cambio hizo Stalin, que consideró la revolución rusa y la historia de la URSS como el modelo para toda otra revolución.”¹²² Marx se imaginaba que la revolución socialista ocurriría en los países capitalistas más desarrollados, de lo que derivaba que en tales países no era ya necesario un intenso desarrollo de las fuerzas productivas. Así sucedía en cambio en Rusia, donde la edificación socialista recibía una tarea de carácter completamente nuevo”.¹²³ En efecto, Lenin introdujo la NEP como un plexo de relaciones económicas del todo nueva, ausente en las obras de Marx, que no había jamás abordado en detalle el momento de la edificación del socialismo. Y la NEP no fue relegada al solo ámbito económico, sino que al mismo tiempo Lenin lanzó una campaña por la liquidación del analfabetismo. Lukács concluye: “Liquidar el analfabetismo significa que la gente debe leer y adquirir a través de la lectura una capacidad autónoma de orientación, sin la cual no puede realizarse la democracia socialista”.¹²⁴

Lukács reconoce la habilidad de Lenin de no permanecer ligado a las teorías marxistas, según las cuales la revolución habría ocurrido en un país capitalista desarrolla-

¹²² Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, cap. 4, § 3, p. 361.

¹²³ G. Lukács Carta del 11 de abril de 1964 a W. Hoffmann, citata, p. 53. Cfr. también G. L. “Nuovi modelli umani”, en G. L., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 41. Sobre este argumento también Gramsci había captado la modificación leniniana de los cánones revolucionarios respecto de Marx (cfr. A. Gramsci, “La rivoluzione contro *Il capitale*”, en Id., *La città futura*, cit., pp. 513-517).

¹²⁴ G. Lukács, “La nuova direzione economica e la cultura socialista”, en Id., *Cultura e potere*, cit., p. 93.

do, de modo que Lukács, a diferencia del stalinismo, ve una diferencia entre Marx y Lenin, más aún, una superación de Lenin respecto de Marx. De hecho Lenin consideró siempre a la Revolución de Octubre como un hecho excepcional, imprevisible para Marx, pero tampoco para el mismo Lenin, solo pocos meses después de febrero de 1917. Lenin superó también las concepciones de los partidos rusos más importantes del momento, el menchevique y el socialista-revolucionario, concediendo la tierra a los campesinos y dando la paz, medidas políticas que también ellos habrían podido realizar. Respecto de esos partidos, Lenin, una vez vuelto a Rusia, supo vislumbrar e intuir que la revolución socialista era inminente, estaba ya en acto, solo había que facilitarla con la participación del partido en el movimiento revolucionario. Esto demuestra en qué medida la teoría leniniana era al mismo tiempo exacta y dúctil, en una sola palabra, dialéctica, antidogmática, no esquemática, abierta a cualquier posible transformación que no pusiera en discusión los fundamentos de la teoría marxista. Por estas razones Lukács puede afirmar: "Lenin fue la última gran figura de un desarrollo posible hace tiempo, y que en lo sucesivo se volvió cada vez más imposible".¹²⁵ Pero Lenin permanece como el modelo de una figura de intelectual práctico tanto que "se podría afirmar sin exagerar que en la persona y en la obra de Lenin se ha hallado la más adecuada encarnación de la última de las tesis de Marx sobre Feuerbach: hasta ahora los filósofos solo han interpretado el mundo, se trata sin embargo de transformarlo".¹²⁶

La brújula que guía la acción de Lenin es, según Lukács, el uso auténtico del marxismo, es decir, la capacidad de utilizar literalmente las enseñanzas de Marx y, al mismo tiempo, un uso dialéctico de estos, es decir, la capacidad de captar el espíritu de los escritos de Marx, su relación concreta con la realidad concreta. Lukács describe muy agudamente la personalidad de Lenin:

su figura se cristaliza maravillosamente por un lado en la unidad inescindible de una potente voluntad hacia lo que es radicalmente nuevo, y por el otro en una madeja de contradicciones reales a partir de cuya íntima conexión resulta al mismo tiempo la monumentalidad humana de su obra y la amplitud de los problemas que esa época abrió necesariamente para cada hombre.¹²⁷

Naturalmente, esta es una capacidad más única que rara en todos los marxistas representativos que vivieron luego de Marx, pero es también el límite del papel histórico de Lenin, muerto él, una personalidad como la suya es inhallable y con él se pierde esa capaci-

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 65.

¹²⁶ G. Lukács, "Postilla all'edizione italiana" di *Lenin*, cit., pp. 117-118.

¹²⁷ G. Lukács, "Nuovi modelli umani", cit., p. 38.

dad de interacción dialéctica con la realidad. A Cases, en los últimos años de vida, Lukács confiesa amargamente: “el tipo Lenin parece haberse extinguido”.¹²⁸

¹²⁸ G. Lukács, Carta del 5 de septiembre de 1964 a C. Cases, ahora en C. Cases, *Su Lukács*, Torino Einaudi, 1985, p. 181.

Capítulo VI

La política y la ética en la *Ontología del ser social*

La ética en la *Ontología del ser social* se halla presente programáticamente, en cuanto la obra debía ser la introducción a una *Ética* de la cual Lukács dejó solo indicaciones apresuradas y algunos apuntes,¹ de los cuales nos ocuparemos más adelante y que pueden ser comprendidos solo si se los lee en estrecha relación con la *Ontología del ser social*. Argumentos ligados a la ética están presentes en la *Ontología*: piénsese, por ejemplo, en el problema de la enajenación, que es una temática típicamente ética. La influencia de la ética sobre la política se halla expresada por Lukács en una entrevista de los últimos meses de vida, es decir, en el período en que trabajaba en la *Ontología del ser social*: “creo que la futurología no solo desea saber cómo será el futuro, sino que más bien quiere saber por qué deberíamos actuar correctamente para que se realice en el futuro lo que deseamos. Aquí de nuevo el problema es conducir la acción política hacia tales cuestiones”.²

La política en la *Ontología del ser social* está, en cambio, presente ya en el título: “ser social”. Sobre este punto Lukács es muy explícito: “no puede existir comunidad humana alguna, por más pequeña y primitiva que sea, en la cual y a propósito de la cual no surjan continuamente cuestiones que estamos acostumbrados a llamar, en un nivel

¹ Cfr. G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, a cura, di Gy. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, pp. 245. De la centralidad de la ética en la entera producción de Lukács habla Agnès Heller, “Die moralische Sendung des Philosophen”, in *Festschriften zum achtigsten Geburtstag von G. Lukács*, hrsg. F. Benseler, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1965, pp. 352-3; e Guido Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, Città del Sole, 2009, p. 332.

² “Lukács György a futurologiáról” (Lukács György sulla futurologia), en *Valóság*, n° 11, 1971, a. XV, Budapest, p. 19. Britta Caspers ha intentado extraer algunas consideraciones éticas del análisis de la *Ontología del ser social* (Cfr. B. Caspers, “Bemerkungen zu Lukács’ Konzeption einer marxistischen Ethik”, en *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*, hrsg. Ch. Bauer, B. Caspers, W. Jung, Duisburg, UVVR, 2010, pp. 161-182. También Vittoria Franco intenta una operación de este tipo (Cfr. V. Franco, “Lukács. L’Ontologie, l’Ethique et le renouveau du marxisme”, in *Ernst Bloch & György Lukács. Un siècle apres*, Arles, Actes du Sud, 1986, pp. 131-141) y también una confrontación entre la ética de Lukács y la ética del discurso de Habermas (cfr. V. Franco, “Lukács e Habermas: un confronto sull’etica”, en *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, a cura di R. Musillami, Milano, Diffusioni, 1989, pp. 289-298 y también “Etica del discorso o etica ‘ontologica’? Un confronto fra Habermas e Lukács”, en *Marx 101*, n° 4, 1986, pp. 9-25). Michael Thompson habla de una epistemología moral en la *Ontología del ser social* (Cfr. M. Thompson, “Ontology and Totality: Reconstructing Lukács’ Concept of Critical Theory”, en *Georg Lukács Reconsidered*, M. Thompson ed., London-New York, Continuum, 2011, pp. 236 y ss.). Vittoria Franco sostiene que la ética lukácsiana sería una “transformación radical de la idea misma de ética” (V. Franco, “Riflessioni sull’etica di G. Lukács”, in *La Politica*, n° 3-4, 1984, p. 37).

evolucionado, políticas”.³ La política es, así, un elemento inescindible de la teoría ontológica del último Lukács: basta recordar que en la *Ontología del ser social* la política asume la forma de la reproducción, de la ideología o de la enajenación, pero también de la estructura metodológica adoptada por Lukács. Además, Lukács tiene un modo de hacer filosofía a la manera de la tradición clásica que comienza con Platón y Aristóteles, según los cuales la política es la “filosofía primera”. Por “estructura metodológica” entiendo la dialéctica que da origen y desarrollo al ser social. Lukács sostiene que el ser social humano nace con el trabajo que “puede ser considerado, pues, como fenómeno originario (*Urphänomen*), como modelo (*Modell*) del ser social”.⁴ Este “modelo” o “fenómeno originario” es un *prius*, un momento primario, que permanece como elemento dominante en la estructura ontológica del ser social, como había sido ya teorizado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. En cuanto elemento dominante, condiciona y determina todos los otros ámbitos del ser social, como la reproducción, la ideología y la enajenación. Esta función dominante del trabajo en la estructura del ser social se ve teorizada, por ejemplo, por Lukács a propósito del valor, que es uno de los argumentos fundantes de la ética. “Si ahora usted considera la gran historia de la ética, se dará cuenta de que este concepto de valor participa de todo lo que el ser humano hace; el hombre no puede escapar a las elecciones valorativas”.⁵ El trabajo hace surgir la categoría del valor, en cuanto el ser social trabaja para producir un objeto que tiene un valor de uso por sí mismo, para ser consumido a fin de reproducir la propia vida. Sucede luego que un objeto que tiene valor de uso para un sujeto que no tiene intenciones de usarlo, es intercambiado con otro objeto también dotado de valor de uso para el sujeto que no lo posee, pero que lo quiere tener: de

³ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 3, § 3, p. 482. Posiciones similares a las mías adopta Mauricio Vieira Martins, “Más allá del ‘corte epistemológico’: cambios operados sobre el concepto de *Ontología* por György Lukács”, en *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*, M. Duayer y M. Vedda (comps.), Buenos Aires, Herramienta, 2013, pp. 181 y ss. Por su parte, Frank Benseler sostiene que en la *Ontología del ser social* existen diversas anticipaciones de temas políticos (Cfr. F. Benseler, “Sozialismus und Demokratisierung. Ein nachgelassener Vorwurf von Georg Lukács”, in *Düsseldorfer Debatte*, n° 5, mai 1985, Düsseldorf, p. 53).

⁴ Cfr. G. Lukács, *Ontología del ser social. El trabajo* (edición al cuidado de A. Infranca y M. Vedda), trad. M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2004, cap. I, p. 59.

⁵ “L’ultima intervista di Lukács”, en Y. Bourdet, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, tr. it. L. Guidi-Boffarini, Milano, Sugarco, 1979, p. 168. La cita responde a las críticas de João Leonardo Medeiros, según el cual el “valor económico” en Lukács no tiene en cuenta que los hombres confieren el valor de utilidad a sus mejores actividades económicas (Cfr. J. L. Medeiros, “¿Afecta a Lukács la crítica de Postone al marxismo tradicional? Limando asperezas para una reinterpretación de Marx”, en *György Lukács: años de peregrinaje filosófico... op. cit.*, p. 143). Miklós Almási examina el origen del valor a partir del trabajo en “La prospettiva ontologica di Lukács”, en *Il marxismo della maturità di Lukács*, a cura di G. Oldrini, Napoli, Prismi, 1983, p. 145 y ss.). Giuseppe Prestipino considera la teoría marxiana del valor, retomada por Lukács, como óptimo modelo filosófico idealizante (Cfr. G. Prestipino, *Realismo e utopia. In memoria di Lukács e Bloch*, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 43).

tal manera el valor de uso se vuelve valor de cambio. La categoría del valor de cambio se halla dominada por la categoría de valor de uso, aspecto que no era considerado por la economía salinista. El valor de uso, a su vez, es dominado por la posición del objetivo, que es realizado con el acto de trabajo. El valor, de tal manera, se halla dominado por la teleología. Más precisamente Lukács sostiene que hay dos formas de teleología, la primaria, que se relaciona con las acciones sobre la naturaleza, y la secundaria, que se relaciona con las acciones sobre los seres humanos.⁶ En ambos casos, sin embargo, el momento ideal se vuelve una posición real, una realidad material. Además, la realidad material, la cosa natural, asumiendo la condición de objeto de valor, es decir, de mercancía, se transforma en un ser-para nosotros,⁷ entra así en la dimensión antropológica y social y también en la dimensión política. Esta forma de teleología secundaria es allí donde el dominio se halla más presente y, como es sabido, el dominio es una categoría de la política.

Lukács es muy claro sobre la función del factor preponderante, o determinante (*übergreifendes Moment*), tal como él lo denomina, en el interior de la realidad: “ninguna interacción recíproca (ninguna determinación de reflexión real) sin factor preponderante”;⁸ el momento dominante en absoluto es la reproducción de la vida humana. Para realizar el fin, es decir, usar o gozar del objeto producido por el propio trabajo, el ser social debe modificar su propio comportamiento: “La esencia ontológica del deber ser en el trabajo se dirige, sin duda, al sujeto que trabaja, y determina no solo su comportamiento en el trabajo, sino también su relación consigo mismo como sujeto del proceso de trabajo”.⁹ El ser social, entonces, se halla dominado en el cuerpo y en la mente por la propia actividad laboral y en esta se eleva de la individualidad singular a la genericidad humana, en el trabajo el ser humano comienza a pertenecer al género humano. La pertenencia al género humano es el objetivo final a tener como un principio regulativo de acción humana que quiera tener un valor ético, es un principio regulativo de toda acción humana entre seres

⁶ R. Carli ha puesto de relieve el carácter político de la teleología secundaria en R. Carli, *A política em György Lukács*, São Paulo, Cortez, 2013, p. 65 y ss. M. Almasi ha subrayado el hecho de que la teleología del trabajo crea relaciones interpersonales entre los seres humanos (Cfr. Miklós Almási, “Lukács’s Ontological Turn: *The Ontology of Social Being*”, en *Hungarian Studies on György Lukács*, eds. L. Illés, F. József, M. Szabolcsi, I. Szerdahelyi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, pp. 544-562).

⁷ “En el trabajo, en cambio, el ser-para nosotros del producto se vuelve una propiedad objetiva suya realmente existente, y es precisamente esa propiedad en virtud de la cual este, si resulta puesto y planteado correctamente, puede cumplir sus funciones sociales. He aquí entonces que el producto del trabajo tiene un valor” (G. Lukács, “Le basi ontologiche del pensiero e dell’attività dell’uomo”, en *L’uomo e la rivoluzione*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 27). Oldrini retoma la cuestión del trabajo en Guido Oldrini, “Gli agganci etici dell’ontologia di Lukács”, en *Quaderni materialisti*, n° 9, 2010, Milano, Ghibli, p. 21 y ss.

⁸ G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, trad. M. Ballesteros, Madrid, AKAL, 2007, § 2, p. 121.

⁹ G. Lukács, *Ontología del ser social. El trabajo... op. cit.*, cap. 1, § 2, p. 127.

humanos, por lo tanto es también sustancialmente un principio regulativo de la política. Lukács indica con precisión cómo debe ser la estructura de tales principios regulativos: “los principios deben estar ante todo fundados en la realidad dinámica del desarrollo social, esto es, deben ser ‘abstracciones inteligibles’, por usar las palabras de Marx; y luego es indispensable reconocer las mediaciones dialécticas entre los principios generales y los objetivos concretos particulares”.¹⁰ Solo con esta estructura dialéctica el principio se vuelve regulativo de toda posible perspectiva futura.

Este programa debe estar presente en la conciencia del ser social para alcanzar el punto final, la pertenencia al género humano: en el perenne camino hacia ese punto, tal conciencia puede realizarse adecuadamente solo en casos excepcionales, y también entonces solo como posición de un valor, en términos seudosubjetivos, pero no como conciencia de un ser al que se ha llegado, que realiza un valor, que edifica estas formas en un nivel superior.¹¹

Antes bien es un ente, un ser que existe de forma particular, un ser-precisamente-así, que tiene una identidad hecha de identidad y no identidad, de negación de otras posibles formas de ser que no han llegado a la existencia. En términos de ser social, Lukács aclara: “Como quiera que se establezcan las relaciones inmediatas de fuerza: los hombres que se imponen o los que se someten son hombres que han reproducido su vida en condiciones concretas determinadas, que poseen aptitudes, capacidades, y solo pueden actuar conforme a ellas, adaptarse, etc.”.¹² Se trata, entonces, de un ser social, que actúa a partir de su propia particularidad formada por relaciones sociales y que pasa con acciones conscientes por un ser-en-sí a un ser-para-sí, realizando un ser-precisamente-así que pertenece al género humano. La tendencia a la superación del ser en sí es congénita a la naturaleza humana, porque el ser humano nació como ser social y como tal permanecerá. La genericidad del ser social resulta, así, vinculada al trabajo, no solo porque de este nace, sino también porque se desarrolla continuamente estimulada por el progreso social

¹⁰ G. Lukács, “Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica”, en *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 143.

¹¹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II., cap. 2, § 2, p. 183. A la luz de frases como esta es difícil comprender las críticas de los miembros de la Escuela de Budapest sobre la concepción lukácsiana del valor –lo mismo se puede decir sobre las críticas respecto de la objetivación (Cfr. F. Fehér- A. Heller- G. Márkus- M. Vajda, “Premessa” e “Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács”, en *Aut Aut*, fasc. 157-158, gennaio-aprile 1977, Firenze, pp. 3-37). Aquí no es el lugar para un análisis extenso de las críticas de la Escuela de Budapest, pero una conclusión genérica puede extraerse de la comparación entre las críticas de la Escuela de Budapest con los textos de Lukács: tales críticas constituyen una suerte de *work in progress* –datan de 1968-1969 y se nota que fueron parcialmente revisadas por los miembros de la Escuela en la premisa del 1975. Lukács superó las posiciones criticadas en otros escritos posteriores; los mismos miembros de la Escuela tuvieron en cuenta solo la *Ontología* y no todo lo que Lukács había escrito sobre el tema.

¹² G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social... op. cit.*, § 2, p. 123. Naturalmente, también la crítica de Paul Piccone relativa a una ausencia de la concepción de la vida en el viejo Lukács resulta totalmente infundada (Cfr. P. Piccone, “Dialectic and Materialism in Lukács”, en *Telos*, n° 11, spring 1972, St. Louis, p. 130).

que se origina en el trabajo. “Es un hecho histórico que la genericidad del ser humano adquiere una figura plástica mucho antes del despliegue de su individualidad”.¹³ El pasaje a la genericidad ha sufrido una aceleración por la globalización capitalista, a pesar de que el desarrollo desigual no haya sido superado. La individualidad es, así, el resultado del pasaje de la particularidad singular a la genericidad, determinada por

la exigencia ética que inviste el centro de la individualidad del hombre que actúa, él elige entre preceptos que en la sociedad por fuerza se vuelven cosas antinómicas, y es una elección-decisión dictada por el precepto interno de reconocer como deber propio todo aquello que se conforme a la personalidad, es esto lo que anuda los hilos entre el género humano y el individuo que supera su propia particularidad.¹⁴

La decisión y la elección es un acto de voluntad individual, determinado por la conciencia, que impulsa al ser social más allá de su propia particularidad –que permanece siempre presente-, y lo inserta en un campo de relaciones sociales, poniendo en marcha un proceso causal de desarrollo del ser social. La conciencia, así, no es ya un simple epifenómeno,¹⁵ sino que entra a jugar como elemento estructural de este campo de relaciones sociales, que es la realidad que debe ser entendida como la facticidad en la cual se desarrolla la praxis del ser social.

También las relaciones sociales están dominadas por el trabajo y por la posición teleológica de fines a realizar, más exactamente las relaciones sociales son dominadas por la siguiente pregunta: ¿qué hacer con el plus trabajo y el plusvalor producidos, que son excedentes respecto de la natural reproducción de la vida biológica, y que en el sistema capitalista representan las categorías dominantes, ya sea en la economía, ya en la política? En efecto, en manos de quien ha logrado apropiarse de este excedente y ha decidido qué hacer con él, el poder a menudo está orientado a su propio beneficio y en desventaja con relación a quien no goza de excedencia productiva alguna. La apropiación y gestión de el excedente es una acción que deja de ser económica para volverse política, porque el excedente se halla siempre dominada o bien por la apropiación violenta de el excedente o bien por la afirmación del derecho, que es una estructura social que fija de antemano las reglas de comportamiento de cualquier acción. En el socialismo “la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del ser humano debe disminuir constantemente, lo

¹³ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 2, § 4, p. 276.

¹⁴ *Ibíd.*, cap. 2, § 5, p. 328. Un buen ensayo sobre el problema de la individualidad en el último Lukács es el de Lucas Souza da Silva, "O complexo categorial da individualidade nos *Prolegomenos para uma ontologia do ser social*", en Lukács. *Estética e Ontologia*, E. Vaismann e M. Vedda (orgs.), São Paulo, Alameda, 2014, pp. 219-242.

¹⁵ Ernest Joos pone de relieve el hecho de que la Escuela de Budapest no ha sabido captar esta novedad de Lukács: no considerar ya la conciencia como epifenómeno en el campo de las relaciones sociales. Para Joos hay una superación de la teoría del reflejo (Cfr. E. Joos, *Lukács's Last Autocriticism. The Ontology*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, p. 93).

que significa que para todos los hombres puede encontrarse el espacio necesario para una existencia socialmente humana";¹⁶ lo que significa que la gestión del excedente debe ser regulada según otros principios. La función del derecho es el de ser un principio regulativo y su origen radica en el tiempo de trabajo socialmente necesario: "el tiempo de trabajo socialmente necesario surge, en cuanto principio regulativo, independientemente de las representaciones y de la voluntad de los seres humanos. En el sistema jurídico, en cambio, estos principios regulativos son el resultado de una posición consciente, que en cuanto posición debe determinar los hechos".¹⁷ Así el derecho surge en una sociedad económicamente evolucionada, que tiene la exigencia de fijar las reglas de su propia estructura reproductiva, pero precisamente fijando las reglas de lo existente el derecho no hace nacer lo nuevo, en todo caso reconoce su existencia ya ocurrida. El derecho tiende a atrofiarse y en este caso es superado por la ética.¹⁸ Frente a lo nuevo, el derecho manifiesta la fractura entre el sistema jurídico existente, que tiende a ignorar lo nuevo y a clausurarse en sí mismo, y la tendencia reformadora del derecho para regular lo nuevo. Esta situación de conflicto entre dos funciones del derecho, sistema existente y formación de lo nuevo, da lugar a una situación paradójica: "esta grieta aparece con tanta fuerza que Kelsen, significativo representante del formalismo jurídico, designa ocasionalmente la legislación como *mysterium*".¹⁹ Es el mismo "misterio" de la "mano invisible" de Adam Smith que regula el mercado; por otra parte derecho burgués y economía capitalista son orgánicos con relación a la sociedad moderna.

Las leyes económicas se afirman a través de las acciones de las clases, formadas

¹⁶ *Conversazioni con Lukács... op. cit.*, p. 67.

¹⁷ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 2, § 2, p. 218. Sobre el papel del derecho en la *Ontología del ser social* se han detenido Csaba Varga, "The Place of Law in Lukács's *Ontology*" en *Hungarian Studies on György Lukács... op. cit.*, pp. 563-577, y "La question de la rationalité formelle en droit: Essai d'interprétation de l'*Ontologie de l'être social* de Lukács", en *Archives de Philosophie du Droit*, tome 23, 1978, Paris, pp. 213-236 y "The Concept of Law in Lukács'Ontology", en *Rechtstheorie*, bd. 10, h. 3, 1979, Berlin, 321-337; "Towards a Sociological Concept of Law: An Analysis of Lukács'Ontology" en *International Journal of Sociology of Law*, n° 9, 1981, London, pp. 159-176; "Towards the Ontological Foundation of Law: Some Theses on the Basis of Lukács'Ontology", en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, fasc. 1, a. LX, serie IV, gennaio-marzo 1983, Milano, pp. 127-142; más ampliamente en *The Place of Law in Lukács' World Concept*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1998, pp. 192 (cfr. la reseña crítica de este libro por parte de András Karácsony, "Lukács Gyorgy és a Jog" (György Lukács e il diritto), en *Magyar Filozófiai Szemle*, n° 4, 1982, a. XVI, Budapest, pp. 575-580); y Vitor Bartoletti Sartori, *Lukács e a crítica ontologica ai direito*, São Paulo, Cortez, 2010, pp. 128.

¹⁸ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik... op. cit.*, fr. K/73, pp. 41-42. De cosificación del derecho que produce la ideología habla Cs. Varga, "A atualidade da obra de Lukács para a moderna teoria social: *Para uma ontologia do ser social* na reconstrução das críticas sociais", en M. Del Roio (ed.), *György Lukács e a emancipação humana*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 21. Sobre la relación entre economía y derecho en la *Ontología del ser social* se detiene Attila Agh, "The 'Missing' Political Economy of György Lukács", en Gy. Cask (ed.), *Georg Lukács, His Life and Works*, New Delhi, Sri Satguru Publications, 1985, pp. 152 y ss.

¹⁹ G. Lukács, *Marx. Ontología del ser social... op. cit.*, § 3, p. 181.

por individuos singulares, a los cuales a menudo llega de forma casual la inmediatez dominante del proceso económico, que no es casual en su tendencia general. En el interior del sistema capitalista el plusvalor relativo, que es el tiempo de trabajo socialmente necesario, y que cumple una función dominante, porque subsume la producción bajo las categorías específicas del capitalismo,²⁰ exige, así, un reconocimiento comunitario:

[...] el reconocimiento puede tener un sentido real y razonable solo en un contexto práctico, es decir, cuando se enuncia cómo hay que reaccionar a un hecho que es reconocido, cuando se halla contenida la indicación de cuáles posiciones teleológicas los seres humanos deben derivar de allí o bien cómo debe valorarse el hecho en cuestión en cuanto resultado de posiciones teleológicas precedentes.²¹

Tal reconocimiento es rápidamente sustituido por un consenso amplio, un acto de voluntad, consenso que se halla también como fundamento del derecho y es expresado políticamente y fijado por el Estado: “la codificación de cuándo y cómo un dato debe considerarse como un hecho no reproduce el conocimiento del ser-en-sí del proceso social, sino en cambio la voluntad del Estado acerca de qué y cómo en un caso dado algo debe suceder y acerca de qué y cómo en tal contexto algo no debe suceder”.²² La voluntad del Estado se sustituye a la voluntad del individuo particular y actúa bajo la forma del derecho. El derecho, a su vez, reclama una unidad interna, que se halla también decidida políticamente y legitimada por el Estado, en un comienzo, y por el consenso, sucesivamente. La política se vuelve la ciencia de la organización del Estado y del consenso. Hay, sin embargo, un aspecto intrínseco al derecho, también en las sociedades democráticas, un auténtico dilema presente tanto en el derecho como en la moral: “Derecho. Pretendida sumisión. Pero: *summum jus summa injuria* / b) Moral. Sumisión. Pero esto es aceptado. Conflicto trágico, si *in individuum* (de otra manera, conflicto de sistemas morales) / c) Ética. Sumisión puede ser reprobable. Ya contiene implícitamente el conflicto”.²³ La superación de tal dilema se podrá lograr solo en una auténtica sociedad socialista, donde las capacidades y las necesidades serán los fundamentos de la reproducción social, porque el consenso cederá su función al reconocimiento. Pero esta superación debe ser anticipada en la ética y en la moral, es decir en la esfera del *in-dividuum* y de la genericidad: “objeto de la ética: cumplimiento del devenir humano”.²⁴ Los componentes de una comunidad re-

²⁰ *Conversazioni con Lukács* de W. Abendroth, H. H. Holz e L. Kofler, tr. it. C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 63.

²¹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 2, § 2, p. 213.

²² *Ibid.*, p. 214.

²³ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik... op. cit.*, fr. K/77, pp. 107-108.

²⁴ *Ibid.*, fr. K/112 O/154, p. 112. Sobre el individuo en la ética de Lukács se detuvo Nicolas Tertulian, “Le grand projet de l’*Ethique*”, en *Actuel Marx*, n° 10, 1991, pp. 93 y ss.

conocerán las capacidades y las necesidades de cada individuo, así como reconocen el tiempo de trabajo socialmente necesario. Sobre la neutralidad ontológica del ser social se construyen formaciones históricas que imponen, mediante el reconocimiento, su visión ideológica sobre el ser social. A una ética universal se superpone una ética de clase.

El deber ser del que se habla en la cita es una categoría ética, es decir una adaptación del comportamiento moral que, en cuanto lleva a la producción de un objeto dotado de valor a intercambiar con otro sujeto social, se vuelve categoría ética, que instaura relaciones políticas. Las relaciones políticas nacen del pasaje de valor de uso a valor de cambio, porque el sujeto que quiere el objeto que pertenece al otro, debe primero reconocer la propiedad –o al menos la posesión– del otro del objeto y, una vez tenido lugar el intercambio, puede revalidar sus propios derechos de propiedad del valor de uso del objeto que ha recibido a cambio. Así hemos visto surgir del trabajo las categorías éticas y políticas de deber ser, propiedad/posesión, derecho. Naturalmente estas no son las únicas categorías que surgen del trabajo, sino todas las categorías mentales, psicológicas, lógicas, éticas, morales, políticas, estéticas, etc. surgen del trabajo y del tiempo histórico en el que el trabajo se desarrolla.²⁵ Piénsese que también la concepción del tiempo se halla determinada por la posición teleológica de un objeto a producir que tenga valor, en cuanto el fin a realizar es el futuro, concebido a partir de un presente en que el objeto que se quiere aún no existe. El presente histórico en que se forma el valor permite pensar que no existen valores eternos, sino que la misma naturaleza o vida están históricamente determinadas. Futuro y deber ser son lo mismo: “Vista desde la perspectiva del sujeto, esta acción determinada por el futuro puesto como definido es, justamente, una acción guiada por el deber ser del fin”.²⁶ Tiempo y moral se ven estrechamente interconectados por la posición de un objetivo a realizar, por la teleología del trabajo, en cuanto tal objetivo se presenta bajo la forma del deber.²⁷ Por lo demás, el futuro nace de la acumulación de grados de conciencia, por lo cual cada grado de conciencia incrementa la conciencia de esta pertenencia.

²⁵ Henri Lefebvre destaca el aspecto correctamente marxista del surgimiento de las categorías ontológicas a partir de la historia (Cfr. H. Lefebvre, *Lukács 1955*, Paris, Aubier, 1986, p. 79). Sobre el mismo punto se detiene Ferenc Tökei, “L’Ontologie de l’être social. Notes sur l’œuvre posthume de György Lukács”, en *La Pensée*, n° 206, juillet-aout 1979, Paris, p. 36 y ss.).

²⁶ *Ontologia dell’essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 1, § 2, p. 121.

²⁷ En los *Apuntes para una ética* Lukács destaca explícitamente esta derivación del deber respecto del objetivo del trabajo: “Modelo: *trabajo*; entre posición del objetivo y cumplimiento: *deber*” (G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik... op. cit.*, fr. O/107, p. 61. Sobre trabajo y deber ser, cfr. Laura Boella, “Ontologia e etica nell’ultimo Lukács”, en *Prassi e teoria*, n° 3, 1974, Pisa, pp. 390 y ss.

Sobre el valor se forma también la objetividad social, que es el momento en que una sociedad reconoce un valor, el cual, en definitiva, es la forma que asume el tiempo socialmente necesario para producir un objeto, forma que se vuelve la medida de juicio de un valor, o sea cuanto mayor sea el tiempo necesario para producir una mercancía, tanto más valor tendrá esa mercancía, en concomitancia con la habilidad del productor, que optimizará el tiempo para producir esa mercancía. De tal modo se constituye en torno de un objeto un *in-dividuum*, un no dividido, entre el sujeto productor y la sociedad que reconoce el valor del objeto producido. Lukács puede así sostener que la objetivación (*Vergegenständlichung*) se vuelve exteriorización (*Entäußerung*), término al cual Hegel daba el significado de “alienación”.²⁸ Así, la exteriorización del sujeto se vuelve objetivación de un valor, reconocida por los otros, pero es un resultado que se alcanza solo a condición de transformar su propio comportamiento según las reglas necesarias del acto de trabajo y, así, plantea la necesidad del cambio de comportamiento por parte del sujeto agente. La objetivación deviene en así el origen de la alienación, del volverse otro, aun si para Marx y Lukács este otro no es necesariamente extraño, sino que es antes bien la consecuencia y, al mismo tiempo, el motor del progreso humano: el ser humano modifica su ser con relación a la praxis a la cual se dedica. Es indudable, así, que “los valores surgen solo por obra de la objetivación-alienación. La mera objetividad es por principio indiferente al valor. Solo en la medida en que es insertada en el sistema de las objetivaciones-alienaciones esta puede adquirir un valor”.²⁹ El valor es, así, una formación social, que no existe en la naturaleza, sino que es consecuencia de la acción humana, que reúne en sí los elementos naturales y su asunción dentro de la esfera social. La objetivación, sin embargo, mantiene en sí un carácter desantropomorfizador, porque surge de un conocimiento del ser en sí natural que deviene en, luego de la transformación en la actividad laboral, valor de uso.

El reconocimiento del valor por parte de los otros nace de una división del trabajo y transforma el valor, en general y el valor de cambio en particular, en una presencia dominante en las relaciones humanas, porque toda relación humana tiene una función y un valor suyo, por ejemplo el valor de cambio es un potente estimulador del progreso social y

²⁸ Nicolas Tertulian destaca que entre exteriorización y objetivación no hay una completa coincidencia (Cfr. N. Tertulian, “Lukács *Ontology*”, in *Lukács Today*, T. Rockmore ed., Dordrecht, Reidel, 1988, p. 264). Un análisis de la relación objetivación/alienación/enajenación se halla en Thorsten Themann, *Onto-Anthropologie der Tätigkeit. Die Dialektik von Geltung und Genesis im Werk von Georg Lukács*, Bonn. Bouvier, 1996, pp. 141-160. Sobre la relación objetivación-alienación, cfr. Vittoria Franco, “Ética e ontología in Lukács”, en *Critica marxista*, n° 4, luglio-agosto 1986, Roma, p. 142 y ss.

²⁹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 3, § 2, p. 404. Sobre el valor en la *Ontologia*, cfr. Ana Selva Albinati, “La questione del valore in Lukács”, en *Quaderni materialisti*, n° 9, 2010, Milano, Ghibli, pp. 103-110.

de la socialidad en general; en el capitalismo el valor de cambio hace surgir la categoría de la mercancía. Los reconocimientos colectivos plantean la cuestión de la alternativa entre valores; un sujeto decide realizar un valor, mientras otros sujetos tienen expectativas respecto de otros valores. Pero Lukács advierte que “incluso la alternativa de la praxis en cuestión no solo se expresa en la respuesta afirmativa o negativa frente a un valor determinado, sino también, al mismo tiempo, en la elección del valor, por la cual razón asume tal posición frente a él”.³⁰ El valor asume, así, una función dominante en la praxis humana, incluso en la praxis social y no solo en la relación hombre/naturaleza, sino solo en la esfera de lo humano, porque en la naturaleza no hay valor, en todo caso el valor hace que los límites naturales se retrotraigan, pero no puede abolirlos. Por otra parte, el valor se halla, de todos modos, subordinado al logro o no del trabajo que lo ha producido, es decir si el trabajo que produce el objeto no está bien hecho, el valor o es reducido o se vuelve nada.

Además, debe tenerse en cuenta el “hecho ontológico de que todas las acciones, relaciones, etc. [...] son siempre correlaciones entre complejos, por lo cual los elementos de estos tienen una operatividad real solo como partes constitutivas del complejo al que pertenecen”³¹. Todo sujeto es un ser complejo que interactúa con otros seres complejos, los cuales, al reconocer el valor de los productos del trabajo del sujeto, reconocen también el valor de la personalidad del sujeto productor, desde el punto de vista de su habilidad y de su talento. A partir de esta relación entre complejos surge lo que Lukács define un “complejo de complejos” que en el caso del trabajo crea una comunidad y una comunicación: “sabemos hoy que una forma particular de división del trabajo, la cooperación, aparece ya en fases más bien primordiales: piénsese en el citado caso de la caza en el período paleolítico. Su simple existencia, aun cuando en un nivel todavía muy bajo, hace surgir del trabajo una decisiva determinación ulterior del ser social, la comunicación precisa entre los seres humanos reunidos en vista de un trabajo: el lenguaje”.³² Se puede cooperar dando lugar a una acción común solo si se puede comunicar. Por lo demás, el ser social en su acción reproduce la entera complejidad social que lo ha generado, por ejemplo el uso del lenguaje se realiza a través de una lengua, que es un complejo, común a una colectividad humana, de palabras, reglas y modos de decir que transforma esa colectividad en una comunidad.

³⁰ *Ontología del ser social. El trabajo... op. cit.*, § 2, p. 151.

³¹ *Ontología dell'essere sociale*, vol II. cap. 2, § 1, p. 137.

³² *Ibíd.*, p. 136.

Lukács tiene en cuenta también el enriquecimiento del género humano que es causado por la reproducción de la complejidad; de tal manera analiza la sexualidad humana y observa:

[...] la recíproca atracción sexual no pierde jamás su carácter esencialmente físico, biológico, pero el vínculo sexual, con el intensificarse de las categorías sociales, admite en sí un número creciente de contenidos que, aun sintetizándose más o menos orgánicamente con la atracción física, tienen sin embargo un carácter humano-social que resulta heterogéneo respecto de ella.³³

Por otra parte, el desarrollo de la sexualidad, dado que se halla genéricamente libre de la reproducción económica del sistema capitalista, tiende a superar los límites sociales de la aceptada y reconocida sexualidad. En definitiva la liberación sexual de la mujer, si bien determinada por la inserción de las mujeres en la producción laboral fuera del ámbito doméstico, no era querida por el sistema dominante y, así, ha ido más allá de las expectativas económicas de la emancipación femenina, pero, a su vez, ha sido integrada en el sistema económico capitalista, por ejemplo, en la publicidad, en la moda, en el cine.

Lukács llega a una conclusión: “en la educación de los hombres, al contrario, lo esencial consiste en volverlos aptos para reaccionar adecuadamente a eventos y situaciones imprevisibles nuevas, que se presentarán más tarde en su vida”.³⁴ Entonces la educación del ser humano es infinita, o al menos se encuentra ligada a su historia, cuanto más la naturaleza humana se enriquezca, tanto más la educación se desarrollará, porque es lo nuevo que la domina, el cual puede crear también situaciones de desigualdad, en consecuencia de la capacidad de los seres humanos de reaccionar ante ello. La educación eficaz es, así, aquella que prepara para superarse a sí misma. En general la “reproducción es sin embargo al mismo tiempo –en el plano ontológico-objetivo– un proceso de integración de las distintas comunidades humanas, el proceso con el que se realiza un género humano que no es mudo y así una individualidad humana que va desplegándose de maneras cada vez más multilaterales (cada vez más sociales)”.³⁵ El género humano es un complejo que nace de las posiciones singulares teleológicas de los seres humanos, y así, de la división social del trabajo. Históricamente, esta división del trabajo da origen a las clases, en el momento en que el valor entra en las relaciones sociales. La lucha de clases se encuentra en el origen de la política, porque “las posiciones teleológicas de este tipo [clasistas] pueden ser puestas al servicio de un dominio por vía espontánea o institu-

³³ *Ibíd.*, p. 150. Sobre la sexualidad en la *Ontología del ser social*, cfr. M. H. M. da Costa, “Nutrição e sexualidade: dimensões sociais da vida cotidiana”, en Lukács. *Estética e Ontologia... op. cit.*, pp. 291-306.

³⁴ *Ibíd.*, p. 152.

³⁵ *Ibíd.*, p. 154.

cional”.³⁶ Esta cita acentúa la situación según la cual la división del trabajo, el mundo del trabajo, se halla en el origen de la política. Hemos visto que el dominio está ya en la estructura ontológica del ser social y, así, la política forma parte de la estructura ontológica del ser social. El desarrollo del género humano, a través de la formación de comunidades cada vez más complejas, aumenta la diferenciación de la estructura ontológica del ser social, refuerza el carácter dominante de la socialidad en la vida del *in-dividuum*. De ello no surgen necesariamente unas contradicciones o contraposiciones ineliminables, porque también la naturaleza social del *in-dividuum* tiene una legalidad que no se coloca en radical contradicción con la social, como al contrario piensan los autores del período postrevolucionario burgués, como Nietzsche. El individuo se forma en una interacción dialéctica continua entre su propia subjetividad, o singularidad, y la objetividad de las circunstancias histórico-sociales dentro de las cuales actúa, o universalidad. Así, por ejemplo, Lukács observa que situaciones revolucionarias no pasan a una acción revolucionaria auténtica por falta de una maduración de las subjetividades que están presentes en tales situaciones, o bien pueden estallar movimientos revolucionarios y fracasar, porque falta una subjetividad madura adecuada a esa revolución.³⁷

La economía es el momento central de la *Ontología del ser social*, porque esta se halla constituida por el encuentro entre la naturaleza y la sociedad, o para decirlo en términos ontológicos, entre el ser natural y el ser social. Esta es “el reino de la necesidad social, [...] es el motor de todo desarrollo humano”;³⁸ va más allá de los límites del propio ámbito para pasar a ámbitos extraeconómicos. La economía está constituida por el mundo del trabajo, como todo momento del ser social. La economía nace de la naturaleza, disminuye constantemente el lugar de la naturaleza en la sociedad, pero no puede eliminarlo totalmente, tanto que la heterogeneidad natural influencia la sociedad, hasta el punto de hacer nacer la desigualdad entre las sociedades humanas y entre los mismos individuos humanos. El descubrimiento de América, sostiene Lukács³⁹, es precisamente el acontecimiento histórico que más que cualquier otro muestra de qué manera la relación entre naturaleza, sociedad e individuos se halla influida por la naturaleza: sociedades de

³⁶ *Ibíd.*, p. 155.

³⁷ *Ibíd.*, vol. I, cap. 4, § 3, p. 363. Laura Boella considera “atrasadas” las categorías de la *Ontología*, en particular lamenta que la objetividad no se halle elevada a la universalidad (Cfr. L. Boella, “Ética e ontologia nell’ultimo Lukács”, en *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, Quattro Venti. 1986, p. 224).

³⁸ *Ibíd.*, vol. II, cap. 3, § 3, p. 511. Sobre la economía, resultan interesantes las observaciones de R. Vielmi Fortes, “O estatuto da filosofia e o problema das categorias no pensamento tardio de G. Lukács”, en *Lukács. Estética e Ontologia... op. cit.*, pp. 344 y ss.

³⁹ Cfr. *Ibíd.*, vol. I, cap. 4, § 3, p. 364.

la edad de piedra, como las amerindias, vivían en condiciones de vida cotidiana superiores a las sociedades europeas, porque vivían en un ambiente natural más florido y abundante, mientras que las sociedades europeas se hallaban coaccionadas hacia un progreso tecnológico dinámico e impetuoso por un ambiente natural sustancialmente árido. La consecuencia más visible es que aun hoy sociedades americanas son más avanzadas, bajo el perfil de los recursos naturales, que las europeas, que están mejor organizadas socialmente respecto de ellas. La relación con la naturaleza determina el nacimiento de lo que Marx llamó “el desarrollo desigual” y que es considerado por Lukács como una ulterior y esclarecedora teoría marxiana, si bien ignorada por el stalinismo, porque Marx puso de relieve en carácter dialéctico tal desarrollo desigual⁴⁰ y su capilaridad, es decir, la capacidad de penetrar en la intimidad de la vida cotidiana de los seres humanos. La naturaleza, así, es una necesidad que condiciona la sociedad y los individuos, que buscan liberarse de esta necesidad.

Precisamente en el encuentro entre necesidad natural y momento ideal teleológico nace la esfera de la libertad humana: el ser humano trata de moverse libremente en la naturaleza, encontrando límites que tiende a desplazar para aumentar su propio espacio de movimiento, su propia libertad respecto de la necesidad natural. Este retraimiento de las barreras naturales aumenta la humanización de la vida, y así, de la libertad del ser social. Lukács insiste en numerosas oportunidades que la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre tiende constantemente a disminuir, dejando cada vez más tiempo libre del trabajo para actividades típicamente humanas; tiempo libre que es ocupado por el capital para inducir al trabajador a consumir.⁴¹ Pero el problema del tiempo libre no es solo económico, sino cultural: “el enorme aumento del número de quienes participan del tiempo libre y la creciente incapacidad de utilizarlo de un modo humano, crean uno de los problemas culturales de fondo de nuestro tiempo”.⁴² Se trata de un problema de la genericidad humana y de su existencia cotidiana.

La consecuencia más inmediata es que la sociedad se superpone a la naturaleza, sin eliminarla, sino extendiendo su presencia en la vida cotidiana del ser social. La libertad aumenta su presencia respecto de la necesidad, aun siendo ambas complementarias, porque una condición absoluta no es posible para ninguna de las dos. No existe una esfe-

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 371.

⁴¹ “Colloquio con Lukács” en G. Lukács, *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 14.

⁴² G. Lukács, “Problemi della coesistenza culturale”, en *Marxismo e politica culturale... op. cit.*, p. 166.

ra del ser social en que se encuentre vigente una libertad absoluta, porque “el desarrollo de la sociedad produce todo el tiempo nuevos campos de la praxis humana en los que aquella que usualmente es llamada libertad en general, aparece llenada de contenidos diversos, plasmada por estructuras distintas, operante bajo diversas dinámicas, etc”..⁴³ La libertad, así, se presenta en una relación complementaria y antagonista con la naturaleza y con la economía. La libertad consiste en la elección entre alternativas posibles que son presentadas al ser social por el proceso de desarrollo social; dentro de este ámbito el ser social ejercita su libertad, determinando su propio autodesarrollo; por lo tanto toda decisión debería estar tomada a partir de la naturaleza humana, que se realiza siempre en oposición dialéctica con la economía y con la naturaleza. La posibilidad se halla en la realidad que se presenta al sujeto que elige, no es como en *Historia y conciencia de clase*, una posibilidad del sujeto dependiente de su conciencia. Un punto permanece fijo en las dos obras: “es cierto en un último nivel del análisis, pero solo en dicho nivel último, que el factor subjetivo en la historia es producto del desarrollo económico”⁴⁴. También en la obra de 1923, la conciencia “atribuida” era producto del desarrollo económico y del lugar del sujeto respecto de los medios de producción. Lukács sentencia perentoriamente:

la humanidad se halla puesta frente a una decisión que puede ser tomada solo sobre la base de una ideología que entienda realmente el ser social. Naturalmente, es la necesidad del desarrollo económico la que crea las posibilidades de una tal alternativa real. (En cuanto a sociedades socialistas con un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, es objetivamente difícil que sean capaces de tomar estas decisiones).⁴⁵

Esta frase de Lukács muestra hasta qué punto son centrales los temas políticos en la *Ontología*. La economía es, así, el campo en el que nace la política, que retroactúa tratando de dominar este momento originario suyo. La política, en realidad, domina el mundo fenoménico que nace de la estructura económica, que es siempre la esencia de la sociedad. La política es precisamente el momento de la elección entre decisiones alternativas que son presentadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. Las elecciones se encuentran determinadas por el momento ideal y por la ideología, y así tienen su propia determinación histórica. Por ejemplo, la política es utilizada en el capitalista para sostener la apropiación del plustrabajo y del excedente respecto del consumo necesario a la reproducción de la vida, para enmascarar el plustrabajo bajo la forma fenoménica de la ganan-

⁴³ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 3, § 1, p. 352.

⁴⁴ *Ibid.*, cap. 3, § 3, p. 511.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 513. Sobre la posibilidad en la *Ontología del ser social*, cfr. Vittoria Franco, “G. Lukács: l'ontologia come presupposto dell'etica”, en *Problemi della transizione*, n° 14, 1984, a. V, Parma, p. 60 y ss.

cia. Este proceso es denominado por Lukács “enajenación”,⁴⁶ proceso que traspasa de la economía a toda la sociedad y a la conciencia de los seres humanos. Son una vez más los temas de *Historia y conciencia de clase* los que siguen presentes también en la reflexión ontológica de Lukács. En general, “derecho y [...] política están íntimamente conectados, tienen un estrecho vínculo recíproco con el metabolismo”⁴⁷ de la sociedad.

Resulta siempre posible que la estructura económica haga surgir campos de actividad humana que son en apariencia libres, es decir, cuya libertad es autónoma respecto de la economía, y para los cuales la necesidad de la relación originaria con esta se limita a un grado bajo. Pero esta “libertad” es obviamente reducida si la interacción con la estructura económica asume un aspecto más “económico”; aumenta, en cambio, con la comprensión de las relaciones que la realidad plantea necesariamente al ser social. Esta comprensión permite elevarse a un plano lógico superior, que da una visión más amplia de la realidad social en que se vive. De este lento e incesante proceso de adquisición ideal de la realidad en la subjetividad del ser social tenemos la “libertad del querer ontológico: nacer poco a poco”.⁴⁸ En cuanto la economía se halla en el origen de la libertad, esta se halla en el origen de la ideología. “Creo que Gramsci tenía razón cuando observaba en este sentido que usamos en general la palabra ideología en dos significados del todo distintos”,⁴⁹ uno está dado por la influencia de la situación histórica, la otra, por la deformación que tal influencia puede crear (falsa conciencia). El hombre es un ser que responde a las situaciones en las cuales se encuentra viviendo, puede responder mirando a su propia dignidad, o en modo deformado por la realidad dentro de la cual vive, por ejemplo según la propia pertenencia de clase. La ideología es la expresión ideal de los conflictos entre seres humanos, conflictos que en última instancia se hallan determinados por la economía, desde el lugar que los seres humanos ocupan en el mundo del trabajo y de la producción. En sustancia es la sociedad de clase la que hace surgir las ideologías para enfrentar los contrastes de clase en forma no violenta, ya sea en el interior de los grupos para crear consenso, ya sea contra los grupos adversos para justificar las propias intenciones, por lo cual tiene una función social, que es sustancialmente conservadora en las sociedades del

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 360.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 363.

⁴⁸ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik... op. cit.*, fr. K/106, p. 75.

⁴⁹ *Conversazioni con Lukács... op. cit.*, p. 47. Una breve alusión a una relación entre Gramsci y Lukács se encuentra en Carlos Nelson Coutinho, “Lukács, a ontologia e a politica”, en *Lukács. Um Galileu no século XX*, edición al cuidado de R. Antunes e W. Domingues Leão Rego, São Paulo, Boitempo, 1996, p. 25; más ampliamente la confrontación se halla tratada en C. N. Coutinho, “Lukács e Gramsci: un’analisi comparativa”, tr. it. A. Infranca, en *Critica Marxista*, fasc. 1, gennaio-febbraio 2012, Roma, pp. 45-56.

pasado. Es notorio, así, que la lucha política es también una lucha ideológica, una lucha entre ideologías adversas, y en tal sentido se mueve la reflexión de Lukács sobre la ideología, reflexión que es esencialmente política. En esta lucha ideológica, entra en segundo plano el valor gnoseológico de una ideología, porque lo que cuenta es su función política de sostén a una acción social. De tal manera, una concepción particular, que justifica una intención de un grupo social, es elevada a la condición de generalidad, porque se halla expresada no solo con el fin de justificar la acción del grupo, pero también de convencer, de crear consenso hacia tal acción entre otros grupos sociales. Lukács, sin embargo, observa agudamente; “por lo cual su existencia social es independiente también del carácter moral de los motivos usados al aplicarla”.⁵⁰ La ideología es, así, independiente de la moral, pero no de la ética, del mismo modo en que la praxis staliniana, la “táctica” de la que habla Lukács, se volvió independiente de la ética, es decir, de la “estrategia”, del marxismo. Lukács quisiera a un método marxista que tenga en cuenta el hecho de que “en el campo de la acción moral no existe un fenómeno del cual no valga la pena ocuparse: el hecho de grado inferior, más aún, nocivo y peligroso, no es menos importante que el de alto valor. Hay que tratar de elaborar un método que permita seguir la vida del hombre desde la praxis de la vida cotidiana hasta la praxis del nivel más alto”.⁵¹ Se trata de un complejo de complejos donde cada momento singular es parte integrante del complejo entero.

La autonomía y la independencia de la ideología respecto de la moral puede aumentar su eficiencia con relación a las masas, también porque la ideología puede enmascarar eficazmente los fines económicos objetivos. En tal sentido la unidad de esencia (economía) y fenómeno (ideología) aparece confirmada, pero se trata de una unidad dialéctica, en la cual el fenómeno interactúa con la esencia de manera determinante con relación a ella y, del mismo modo, la esencia encuentra en el fenómeno una forma suya de objetivación, como Marx había sostenido. Nacen, así, formas objetivadas y alienadas de praxis humana que dan lugar a nuevas formas de objetivaciones y alienaciones y también este progresar pertenece a la genericidad humana. El derecho es uno de los instrumentos para superar la singularidad de una objetivación y llegar a la genericidad de sus indicaciones. Por ejemplo, la emancipación de la esclavitud ha sido una de las indicaciones para pasar a la emancipación de la humanidad de la explotación del trabajo humano.

⁵⁰ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 3, § 3, p. 470. Sobre la ideología en la *Ontologia*, cfr. Eric Hahn, “L'ideologia nell'Ontologia dell'essere sociale”, en *Quaderni materialisti*, n° 9, 2010, Milano, Ghibli, pp. 77-86.

⁵¹ “Colloquio con Lukács”... *op. cit.*, p. 11.

Detrás del derecho está el Estado, por lo cual la política es uno de los ámbitos constantemente presentes en la *Ontología del ser social*:

la política es una praxis que en última instancia se halla dirigida hacia la totalidad de la sociedad pero está hecha de manera tal que, en lo inmediato, pone en movimiento el mundo social fenoménico como terreno de transformación, es decir, de mantenimiento o destrucción, de lo existente, y sin embargo la praxis así puesta en marcha resulta inevitablemente movida, por vía indirecta, también por la esencia y mira, de un modo igual de indirecto, también a la esencia.⁵²

La política, así, es parte de la esencia social, es más, se halla mucho más próxima a la reproducción económica de la sociedad de cualquier otro ámbito de la vida humana, en cuanto puede interactuar directamente con la producción económica. La política, sin embargo, interactúa también con el mundo fenoménico y con esto la interacción es inmediata, así como inmediato es el juicio sobre su eficacia. A esta inmediatez se une una imposibilidad de generalización de la política, en cuanto la política es siempre concreta y real. Una generalización en política es posible solo a través de una mediación intelectual, esto es, cuando la clase-en-sí pasa a clase-para-sí y plantea como fin de su propia acción política, la propia liberación. Esta mediación intelectual es el primer paso que une el poder hacer con el querer hacer, el pasaje de una situación objetiva a una elección subjetiva. Lukács no admite una política “socialista”, sino una política que tiende al socialismo, hecha de medidas prácticas que tienen como principio regulador el socialismo, el futuro “reino de la libertad” a realizar. Socialismo y capitalismo tienen en común la tensión hacia lo nuevo y la construcción del futuro. El socialismo debería permitir el nacimiento de nuevos valores morales, que nacen de la nueva estructura económica. La experiencia histórica, al menos relativamente a lo que fue el socialismo real, ha mostrado, en cambio, que la estructura económica no ha producido el nacimiento de valores morales y éticos nuevos, más aún, precisamente la ausencia de este nacimiento ha contribuido de alguna manera a la caída de tal socialismo real, causando la reaparición, en los países del ex socialismo real, del modo de producción capitalista y de todo su sistema ético y moral.

A los ojos del actor social esencia y fenómeno aparecen unidos; él actuará más a menudo por seguir la intención ideológica antes que el fundamento económico, de tal modo el ocultamiento ideológico manifestará más fuertemente su eficiencia. En efecto, la esencia económica presentará posibilidades objetivas de progreso social que los seres humanos harán pasar al acto con sus acciones, operando elecciones, tomando decisiones, sobre la base de esas posibilidades objetivas. Las acciones de los hombres pueden hacer surgir conflictos: “el modo en que son enfrentados y sus efectos causales se hallan,

⁵² G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. II, cap. 3, § 3, p. 483.

una vez más, de manera concreta, frente a este concreto ser-precisamente-así en una relación determinista dependiente de hechos contingentes”.⁵³ Así, concreción y contingencia son elementos característicos de una praxis política y económica, que coexisten en el interior de la praxis humana y en sus consecuencias, componiendo la nueva situación que debe afrontarse de cuando en cuando, lo que vuelve difícil la generalización teórica de la economía y, en consecuencia, de la política. La reflexión lukácsiana funda una teoría dialéctica y teleológica de la historia, donde emerge nítidamente algo que va más allá de las posiciones teleológicas particulares de los hombres y es la creciente socialización del ser humano, unida al retrotraerse de las barreras naturales. Puede suceder, sin embargo, que los seres sociales no sean capaces de comprender todas las consecuencias de su acción.

La enajenación es el momento conclusivo de la larga reflexión lukácsiana sobre la estructura constitutiva del ser social y, en efecto, se vislumbran desarrollos sucesivos de la ética no escrita. Se puede incluso sostener que la alienación es el momento de pasaje de la temática ontológica a la temática ética relativa al ser social. Por otra parte Lukács concibe la enajenación como el reflejo de la sociedad occidental, reflejo que se presenta también en el arte.⁵⁴ El análisis lukácsiano de la enajenación plantea la perspectiva de la liberación de esta y por el pasaje a la genericidad, y en cuanto liberación manifiesta aún más claramente el carácter ético y político de la *Ontología del ser social*.

La enajenación es un fenómeno del desarrollo del ser social en la sociedad humana en tanto género, independientemente de las épocas históricas, aun si cada época tiene su forma de enajenación, que es tan compleja como complejas son las relaciones sociales y humanas en el interior de cada sociedad. Ha sido Marx uno de los más profundos analistas del fenómeno de la enajenación, que “toda alienación es un fenómeno fundado económica y socialmente; sin una transformación decisiva de la estructura económica nada esencial puede ser cambiado en estas bases por ninguna acción individual”.⁵⁵ La enajenación es, por ende, un fenómeno que nace en el desarrollo social y económico de la sociedad civil mediante el cual los seres humanos son privados o del resultado de su pro-

⁵³ *Ibíd.*, p. 494.

⁵⁴ Lukács utiliza la enajenación/alienación como un paradigma para juzgar las obras y los artistas, por ejemplo, sobre Beckett afirma: “Una de las tendencias del mundo capitalista es sin duda la completa alienación del hombre, casi quisiera decir su vaciamiento, solo que Beckett la da como una tendencia fundamental, de la que no podemos defendernos, y sobre tal terreno realiza sus experimentos formales” (“Un entrevista con Georg Lukács” de A. J. Liehm en *Il contemporaneo* n° 9, 1964, Roma, p. 9).

⁵⁵ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación*, trad. F. García Chicote, edición al cuidado de A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2013, § 1, pp. 85-86.

ducción (objetivación) o de los procesos de producción (alienación de y en el trabajo). La enajenación, de este modo, proviene de la alienación.⁵⁶ La enajenación es también una forma de exclusión, que el ser social sufre, del control de la reproducción social e individual del propio ser. El punto más alto de la enajenación puede alcanzarse cuando esta deviene en norma, es decir, cuando opera como elemento regulador de la vida cotidiana de los seres humanos.⁵⁷

Lukács llama en alemán *Objektivierung* el proceso de objetivación del momento ideal⁵⁸ que tiene su forma originaria en el trabajo. Esta objetivación es también una alienación del sujeto en la materia. Para Lukács “la alienación, sin embargo, a pesar de su carácter social, por su esencia posee los caracteres de la singularidad, de la objetivación de una posición individual, y mediada por esta objetivación retroactúa sobre el desarrollo de la individualidad del hombre en la sociedad”.⁵⁹ La alienación, aun si marcada por la singularidad, tiene los caracteres de la socialidad. Si en la alienación no se expresa la genericidad, entonces la alienación se vuelve enajenación, es decir, un alejamiento del ser social respecto de su pertenencia al género. El carácter de posibilidad real de la pertenencia al género humano aparece claramente en esta dinámica entre ser-en-sí y ser-por-sí. El pasaje de la posibilidad a la real pertenencia al género humano es un acto político, además de ético, porque debe consistir en la remoción de los obstáculos sociales que impiden que la posibilidad se vuelva realidad. Si tal pasaje sucediera se tendría el pasaje del reino de la necesidad, donde aún rige la alienación/objetivación, al reino de la libertad.

En el interior de las relaciones de producción capitalistas, sin embargo, la fuerza de trabajo es vendida como una mercancía cualquiera. La fuerza de trabajo, o por decirlo en términos marxianos más precisos la capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*), no es separable del cuerpo del trabajador; así, quien adquiere la fuerza de trabajo, el capitalista, termina por controlar el cuerpo entero del trabajador en períodos determinados (tiempo de trabajo) y también la gestualidad de este cuerpo, como si el cuerpo del trabajador fuera un elemento ajeno al trabajador. Lukács llama en alemán *Enttäusserung* este proceso de alienación de la fuerza de trabajo respecto del trabajador, mientras que llama *Entfrem-*

⁵⁶ Cfr. *Ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cap. 3, § 2, p. 397.

⁵⁷ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik...* op. cit., fr. O/139, pp. 48.

⁵⁸ “En el acto real ambos factores son sin embargo indisociables: cada movimiento, cada consideración durante el trabajo (o antes de él) están primariamente dirigidos hacia la objetivación [*Vergegenständlichung*], es decir a una transformación teleológicamente correspondiente del objeto de trabajo” (G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación...* op. cit., § 1, p. 32).

⁵⁹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale...* op. cit., vol. II, cap. 3, § 2, p. 407.

dung la enajenación del trabajador respecto de sí mismo.⁶⁰ En el sistema capitalista más evolucionado se controlan también las necesidades corpóreas y espirituales del trabajador, de manera tal de controlar también las causas que impulsan al trabajador a vender su propia fuerza de trabajo a cambio de un salario, que le permite satisfacer esas necesidades. Operando sobre estas necesidades se termina por controlar la personalidad del trabajador.

Lukács no entra en análisis filológicos de los términos que usa, pero es oportuno verificar algunas interesantes genealogías filológicas de alienación y enajenación. En el antiguo sánscrito no existe una neta diferencia entre alienación y enajenación, ambas son expresadas con un término con significado negativo, *vīrāktī* que significa “indiferencia hacia los objetos materiales”, “insatisfacción” y es una consecuencia de la alienación/enajenación precisamente la indiferencia del trabajador hacia su propio cuerpo, que es la materia de su ser, y la genérica insatisfacción hacia el propio estilo de vida, que es la espiritualidad de su ser. Marx comentará esta indiferencia e insatisfacción, observando que

se llega, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) solo siente que actúa libremente en sus funciones animales –comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y la ornamentación, etc.- y en sus funciones humanas solo se siente un animal. Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en animal. Comer, beber y procrear, etc., son también sin duda actividades auténticamente humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana, y que las convierte en fines últimos y únicos, son actividades animales.⁶¹

Este es el sentido de la enajenación para Marx, el reducir el ser humano a un animal; Lukács dirá, reconducir la genericidad-para-sí a genericidad-en-sí, es decir, el impedir o el hacer retroceder el desarrollo del género humano ya en el ser humano singular.

El término alemán *Entäußerung* (alienación) está formado por *äusser* que significa “otro” y por el sufijo *-ung* que indica siempre una acción, pero está precedida por el prefijo *Ent-* que indica una negación, una decadencia. El alemán *äusser* traduce el término griego *állos* y el término latino *alienus* del cual procede “alienación”. *Entfremdung*, en cambio, se forma de *fremd* “extraño”, “ajeno” y el uso del prefijo *Ent-* indica el inicio de una acción –cf. en alemán los verbos “*entbrennen*” (quemar) o “*entzünden*” (prender fuego)–, o el hecho de que la cosa o persona aludidas se tornan tal como indica el adjetivo –cf. en alemán

⁶⁰ Selva Albinati releva que la distinción entre *Entäußerung* y *Entfremdung* habilita en Lukács el desarrollo de una ética, a diferencia de Marx, que no profundizó en tal diferencia (cfr. Ana Selva Albinati, “*Ontología do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács*”, en *Lukács. Estética e Ontologia... op. cit.*, pp. 133 y ss.

⁶¹ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. M. Vedda, F. Aren y S. Rotemberg, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 110.

“*entleeren*” (vaciar)—. Sugestivo es también observar que otro término en sánscrito para “alienación/enajenación” es *vidākṣūṣkārāṇāṇ* que significa también “ser hostil”, pero se trata de una palabra compuesta por *vidākṣūṣ* que significa “ciego” o “sin ojos”, mientras que *kārāṇā* significa “causa de ser”, como diciendo que la alienación es “causa de la pérdida de la vista”. Otros términos sánscritos son todavía más esclarecedores: *vikrī* significa “cambio”, “sustitución”, “modificación”, “enfermedad” y es indudable que la alienación es una forma de modificación morbosa del ser humano, tanto que podemos afirmar que desde el punto de vista psicológico la alienación es una forma de enfermedad mental, a la par de la depresión. Incluso “modificación”, o “indisposición” o “deformidad”; pero también “rebelión” son indicadas por el término *vikriya*. La “falta” o “ausencia” en sánscrito es *vīraha*, que significa también “separación”.

Agustín de Hipona ha puesto en la “falta” de perfección el elemento de diferencia ontológica insuperable entre ser humano y dios, porque el hombre al estar hecho de carne, de materia, está lejos de la perfección de dios. Hay para Agustín, así, un modo de ser perfecto, no material, desde el cual la criatura decae, porque se separa de la perfección de Dios y cae en el mundo material. Ese modo de ser será reapropiado luego de la muerte, cuando nos hallamos liberado del cuerpo material. Se trata de un modo de proyectar la emancipación de la enajenación, pero en una dimensión no ya mundana, es decir política y económicamente aceptable para el sistema entonces dominante. Así, la enajenación nace del trabajo y Lukács ha querido precisamente separar los momentos constitutivos de la objetivación y de la alienación. Marx no operó una radical separación, sino solo una variación lingüística, arriba citada, porque era natural para él que el objeto era *otro* respecto de la idea originaria. Hegel, en cambio, usando el término *Entäußerung* quiso indicar que la idea en la objetivación se alejaba de su pureza originaria para entrar en el mundo material. Lukács ha mantenido esta separación conceptual, retomando la objetivación hegeliana,⁶² pero agregándole un importante momento social: “todo acto de esta índole [objetivación] es al mismo tiempo un acto de enajenación del sujeto humano. Marx ha descrito con exactitud este carácter doble del trabajo y eso fortalece nuestro derecho a fijar también terminológicamente la existencia de esta duplicidad del acto unitario”.⁶³ Así, Lukács aun utilizando dos conceptos distintos no olvida la unidad del proceso y no considera la

⁶² “Mientras que los objetos de la naturaleza tienen en tanto tales un ser en sí y su devenir para nosotros debe ser elaborado por el sujeto humano en términos cognitivos [...] la objetivación expresa de una manera inmediata y material el ser para sí en la existencia material de las objetivaciones” (*Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 1, p. 32).

⁶³ *Ibíd.*, p. 33.

alienación en términos positivos, sino que ambos, es decir, alienación y enajenación, son dos fenómenos negativos.

Cuando se habla de alienación o enajenación en la *Ontología* resulta oportuno confrontarse con lo que el mismo Lukács escribió en su anterior y famosísima obra, *Historia y conciencia de clase*. La concepción lukácsiana de la enajenación parece una continuación de lo que enunció cuarenta años antes en la otra obra: “incluso si consideramos los actos de trabajo individuales de manera no excluyente, sino que analizamos la división social del trabajo, se torna claro que en esta debemos ver un importante factor para la génesis de tales actos individuales”.⁶⁴ La división social del trabajo puede influir sobre el desarrollo de la personalidad humana y precisamente la división social del trabajo se hallaba en el centro de las reflexiones de *Historia y conciencia de clase*. Cada momento de la enajenación debe entonces vincularse también con la división social del trabajo, así como la alienación ínsita en el proceso laboral. Pero la división social capitalista del trabajo puede poner el ser social frente a una contradicción entre el desarrollo de las capacidades humanas y aquellas de la personalidad, por lo cual las capacidades son puestas al servicio de la producción, sin tener en cuenta el desarrollo de la personalidad, más aún, creando condiciones negativas para tal desarrollo. Naturalmente el análisis de la enajenación en la *Ontología* tiene que ver con el conjunto del ser social y no solo el momento originario en el acto de trabajo dentro de la fábrica. El análisis de la fragmentación del trabajo y de la división social del trabajo se halla implícito en la reflexión ontológica de la enajenación, sin ellas Lukács no habría podido abordar la cuestión de la enajenación.

En un pasaje del capítulo sobre la enajenación encontramos una síntesis entre algunos conceptos típicos de *Historia y conciencia de clase* y también de la otra obra maestra de Lukács, la *Estética*: “el tipo de concepción más importante para nosotros esta vez es la separación cosificadora de la conciencia que se elevó sobre la particularidad del hombre entero que existe de manera normal en el plano físico-social”.⁶⁵ La cosificación, de la que ha hablado ampliamente en *Historia y conciencia de clase*, es una forma de enajenación que rompe la armonía del hombre pleno, que es uno de los objetivos de la emancipación humana que Lukács ha indicado en la *Estética*. En la *Ontología* Lukács no vuelve sobre el hombre pleno, porque ha mostrado ampliamente su estructura y la función de objetivo a alcanzar en la emancipación y en la liberación del hombre en la *Estética*. En

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 38. (Sobre la personalidad en la *Ontología del ser social*, cfr. Gilmaisa Macedo da Costa, *Individuo e sociedade. Sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*, Maceio, Ufal, 2007, pp. 165).

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 50.

cambio, vuelve sobre el tema de la cosificación, uno de los más característicos de *Historia y conciencia de clase*. En la “Enajenación” de la *Ontología* es aun válida la definición que había ofrecido en 1923: “una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad, y de este modo una ‘objetividad fantasmal’ que con sus rígidas leyes propias, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, al ser una relación entre hombres”.⁶⁶ En la *Ontología*, sin embargo, la cosificación puede asumir rasgos más complejos, por ejemplo el ser-para nosotros de los objetos, su ser-usados o su valor de uso, se entiende como ser-consumidos, que es otro aspecto de su valor de uso. El valor de uso tiene la función de elemento de relación en el interior de los vínculos sociales enajenantes, en los que el consumo rige la producción, y entonces se vuelve un elemento cosificante. El hombre pleno se encuentra en relación con otro hombre pleno por medio de un ser-para nosotros, el valor de uso objetivado, que hace devenir cosa su relación. Lo que se vuelve dominante no es ya el uso, sino el valor, o mejor dicho el precio, de la cosa que pone en relación el productor con el consumidor. “Enajenación económica: a partir de la cosificación”, sostiene Lukács en los *Versuche zu einer Ethik (Apuntes para una ética)*, enajenación que será superada en la tradición y en la manipulación.⁶⁷

En *Historia y conciencia de clase*, donde Lukács analizaba más profundamente el proceso de producción, el carácter cosificador de la mercancía –entidad en la que se esconde, a su vez, el valor– se había visto extenderse a los seres humanos que trabajaban y que eran forzados a vender su propia fuerza de trabajo como si fuera una mercancía, por lo cual la cosificación se infiltraba en el interior mismo del ser social. Pero esta transformación de la cosificación en autocosificación no puede faltar tampoco en la *Ontología*.⁶⁸ En efecto, si el consumo de una mercancía conduce en el fondo a una satisfacción de una necesidad natural, y así la mercancía es el instrumento para retrotraer la barrera natural en el momento en que se satisface esta necesidad natural. La independencia de los objetos de la naturaleza respecto del sujeto se reflejará en la conciencia del ser humano, y de esta independencia dependerá también la independencia de los objetos sociales, las mercancías, que satisfacen sus necesidades naturales. El hombre pleno considerará en este punto como “inocente” también la cosificación que la mercancía, en el interior de

⁶⁶ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase... op. cit.*, 187-188

⁶⁷ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik... op. cit.*, fr. O/178, p. 50.

⁶⁸ Cfr. G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 2, p. 125.

la sociedad capitalista, lleva siempre ínsita en sí. La cosificación enajenante ha entrado en la estructura de ser del sujeto que vive en la sociedad capitalista. Naturalmente la cosificación, así como la enajenación, asume diversas formas dependiendo de las formas económicas de la sociedad civil y toda forma de cosificación es sustituida por una forma más desarrollada y avanzada de cosificación. En los *Versuche zu einer Ethik*, Lukács recuerda esta situación histórica: “Enajenación: tradicional regulación de la cotidianidad (y por otra parte) enajenación no necesaria: elemento de un ir más allá de los seres humanos particulares (Esparta) aun si solo regulación- manipulación de hombres particulares (hoy) aparece como enajenación”.⁶⁹ Así, lo que aparece como objeto de una manipulación dictada por leyes, como en la antigua Esparta era la exclusión de los ilotas, hoy es considerado una forma insoportable de enajenación. El contraste entre enajenación y emancipación de ella es dialéctico: “cada paso de la liberación es para el hombre tal que lo conduce más allá de su propia particularidad dada inmediatamente en el plano fisiológico y social, mientras que todas las tendencias sociohumanas, tanto subjetivas como objetivas, que lo encadenan a esta particularidad, son a la vez promotoras de su exposición a la alienación”.⁷⁰ La salida de la cosificación enajenante no es ya rastreable en las simples acciones de los seres humanos dentro de la sociedad capitalista, se exige una toma de conciencia y un acto de voluntad emancipadora y liberadora, estamos en el campo de la ética y de la política, se delinear tendencias fundamentales de una sociedad auténticamente socialista. Un punto indispensable de la emancipación es obviamente la toma de conciencia. En la *Ontología* Lukács indica el punto de conexión entre enajenación y cosificación precisamente en la conciencia: “un tal fundamento es como siempre la vida cotidiana en la era de la manipulación. Aquí se consideran exclusivamente aquellos de sus factores que ayudan a producir una cosificación de la conciencia y una alienación en el hombre, mediada por aquella”.⁷¹ La manipulación de las conciencias es una forma de enajenación, que es universal, porque hoy no se trata ya solo del obrero,⁷² sino de toda la humanidad. Lukács sostiene que existe una filosofía de la manipulación que “se inserta en la gran circulación de la manipulación y funciona con no menos precisión desde los cigarrillos Galois hasta el comportamiento interno en Auschwitz”.⁷³ La manipulación puede así

⁶⁹ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik...* op. cit., fr. O/139, pp. 48-49.

⁷⁰ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación...* op. cit., § 3, p. 262.

⁷¹ *Ibid.*, § 2, p. 184.

⁷² *Conversazioni con Lukács...* op. cit., p. 67.

⁷³ G. Lukács, “Anhang: Lob des neunzehnten Jahrhunderts”, en *Id.*, *Probleme der Realismus*, Bd. I: *Essays über Realismus*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, p. 662.

inducir a cumplir los peores crímenes contra la humanidad tanto como a consumos de lujo o de presunto prestigio. Es sabido que en *Historia y conciencia de clase*, la conciencia de clase era entendida como un medio para la superación de la cosificación y de la enajenación, ahora en la *Ontología* la conciencia es el momento inicial de la emancipación respecto de la cosificación y de la enajenación, pero permanece siempre la misma estructura lógica de la obra de 1923.

Tanto en *Historia y conciencia de clase* como en la *Ontología* resulta claro que Lukács considera la alienación como un fenómeno conexo a la actividad productiva y, de ese modo, laboral, que

se puede formular de la siguiente manera: el desarrollo de las fuerzas productivas es al mismo tiempo necesariamente también el desarrollo de las capacidades humanas. Sin embargo, y aquí aparece a la luz del día de manera ostensible el problema de la alienación, el desarrollo de las capacidades humanas no acarrea necesariamente un desarrollo de la personalidad humana. Por el contrario: [...] puede justamente mediante el mayor despliegue de capacidades individuales distorsionar, degradar, etc. la personalidad humana.⁷⁴

La enajenación tiene como condición indispensable para su manifestarse la falta de control por parte de los hombres de los procesos de la reproducción social. A causa de esta falta de control, el desarrollo socioeconómico retorna sobre la personalidad del ser social. Esta retorsión sucede por medio de una cosificación autoenajenante, como por ejemplo en el campo religioso, la separación entre alma y cuerpo y la consideración del cuerpo como prisión del alma.⁷⁵ De aquí procede una cadena de cosificaciones cada vez más enajenante, que vuelve cada vez más eficaz el control de la religión sobre la personalidad del ser humano. Esta cadena de cosificaciones puede abandonar el campo de la religión y pasar a otras formas de ideologización, como la ciencia, aun manteniendo siempre su capacidad de aparecer ante el ser social como modos de ser.

Lukács habla de personalidad, pero en realidad se refiere a la subjetividad, y así a la sustancia humana, porque sujeto y sustancia provienen respectivamente de dos términos que son sinónimos entre sí: sujeto de *sub-jectum*, que significa “yaciendo por debajo”, y sustancia de *sub-stantia*, que significa “lo que está debajo”, indicando en formas diversas pero sinonímicas “lo que está como fundamento”. En la historia de la filosofía el sujeto asumió particular importancia para Descartes, mientras que la sustancia para Spinoza era la dimensión fundamental de la realidad mundana. Lukács indica este sujeto con el término personalidad (*Persönlichkeit*), que viene del latín, que significa “máscara”. Pero con este término *Persönlichkeit* entramos en un ámbito ético y en efecto son numerosas en el

⁷⁴ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 1, p. 31.

⁷⁵ Cfr. *Ibíd.*, § 2, p. 65.

capítulo sobre la Enajenación las apelaciones a la futura Ética, que Lukács no pudo escribir por causa de la muerte. El sujeto es el portador de un comportamiento conveniente a su propia personalidad, que es lo que él llega a comprender y concebir de sí mismo. La personalidad depende de las elecciones y de las acciones, dictadas o bien por la genericidad, que es una pertenencia al género (*Gattungsmäßigkeit*, término que Lukács retoma de Marx) o bien por la particularidad, que sería la singularidad del ser social. La genericidad revela nuestra sustancia humana y racional, mientras que la particularidad es la esfera de nuestra subjetividad singular. Naturalmente nuestra genericidad-en-sí tiende a pasar a una genericidad-para-sí que es el momento de la subjetividad más madura y consciente, la que opera en circunstancias a menudo independientes de la voluntad del individuo, pero que es también el momento constitutivo del individuo (*in-dividuum*, como vimos, es “no dividido”), es decir, la unidad no dividida e indivisible de lo social y de lo particular, de lo universal y de lo singular; se forma así una armonía entre genericidad e individualidad que determina la conciencia del ser social particular, pero también la conciencia de una colectividad social. Lukács es muy claro al indicar la dialéctica de esta armonía:

en la objetivación el hombre produce prácticamente algo [...] que por su esencia es prevalentemente genérico, que en alguna medida es elemento constitutivo de lo que es precisamente el género humano, mientras que el aspecto de la alienación en el mismo acto nos dice que este último es puesto en movimiento por un hombre individual, al que expresa e influencia, positiva o negativamente, el desarrollo individual. Piensen así lo que quieran los hombres de sí mismos, esta simultaneidad permanece ineliminable: estos pueden expresar su propia individualidad solo en actos en los cuales, de manera consciente o no, cooperan en desarrollar su propia genericidad.⁷⁶

Lukács deriva una consecuencia, distinguiéndose de lo sostenido a propósito de la alienación: “toda alienación es sin embargo sobre esta base ante todo un fenómeno ideológico, cuyas consecuencias rodean tan firmemente y por tantos lados la vida individual de cada hombre en cuestión, que su superación subjetiva puede únicamente realizarse en el plano práctico como acto de cada individuo en cuestión”.⁷⁷ La ideología, que es una forma de generalización, es también una de las formas de mayor extrañamiento, o desviación, respecto de un correcto desarrollo de la genericidad-en-sí a genericidad-para-sí. La ideología es también un momento importante de la política y, de este modo, se demuestra el papel central de la política en la *Ontología*. Y Lukács ve en la religión la forma de ideología más enajenante y eficaz, porque la religión es el modelo teórico de todas las formas de enaje-

⁷⁶ *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, cap. 3, § 3, p. 516. (Sobre el género humano se detiene Costanzo Preve, “Un'ontologia materialista al servizio di un'etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali”, en *Filosofia e prassi... op. cit.*, pp. 33-66).

⁷⁷ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 1, p. 86. Alberto Scarponi sostuvo que el comunismo es el momento de superación de la enajenación, cfr. A. Scarponi, “Il comunismo come superamento dell'estraniamento”, en *Filosofia prassi... op. cit.*, pp. 315-324.

nación ideológica, a partir de la anulación del individuo frente a la divinidad, de la que recibe valores morales y éticos. Es necesario emanciparse de esta dependencia para volver a ser un sujeto y una sustancia de la propia vida y de los propios valores. Para Lukács la interpretación de Marx de la crítica de Feuerbach a la religión es la base teórica de la crítica a toda forma de enajenación: “Marx completa la constatación de Feuerbach de que no es la religión la que hace al hombre sino el hombre el que hace la religión, de una manera que amplía la alienación religiosa y su desenmascaramiento teórico al nivel de un complejo de problemas político-sociales universal de la historia de la humanidad”.⁷⁸ Esta afirmación nos permite comprender el motivo por el cual la enajenación religiosa asume tanta centralidad en el análisis de la enajenación en la *Ontología*.

La enajenación religiosa o ideológica es una enajenación concreta⁷⁹ y política, porque son siempre enajenaciones vividas por el ser social, experiencias directas del sujeto y, si bien tienen un carácter teórico o espiritual, son experiencias concretas del ser humano, porque han pasado a la vida cotidiana. No por casualidad la religión cristiana ha puesto siempre el control de la sexualidad o del cuerpo en el centro de su ética, del mismo modo que lo han hecho también el islamismo y el judaísmo. Y el cuerpo es la cosa más concreta que el ser humano pueda lograr percibir o concebir. El control del cuerpo es el instrumento que la religión emplea para el control de la vida cotidiana y del trabajo, que son ámbitos económicos y una concepción económica del cristianismo es fácilmente relevalable en sus preceptos y en sus dogmas. Pero una ontología de la vida cotidiana tal como la concibe Lukács, es decir, como una visión concreta de la realidad, ofrece una visión crítica con relación a las manipulaciones ideológicas. La crisis religiosa de la época contemporánea ha abierto el camino a nuevas formas de enajenación religiosa, que a menudo mantienen una estructura religiosa, si bien enmascarada. Este es el caso del neopositivismo lógico, que para Lukács es una de las formas más refinadas de manipulación de la verdad, porque sustituye la realidad concreta por su simbolización. Toda ciencia tiene necesidad de símbolos para operar, pero en el fondo de su acción hay un retorno a la realidad concreta y material, incluso en el caso de la matemática que usa sus símbolos como descriptores de la realidad, mientras que en el neopositivismo el símbolo sustituye la realidad. Pero la simbolización neopositivista tiene una precisa finalidad política: “la formulación más ‘elegante’, matemáticamente más simple, más ‘probable’ en cuanto hipótesis,

⁷⁸ *Ibid.*, § 2, p. 97. Sobre la enajenación religiosa se detiene Claudius Vellay, “L’alienazione nell’ontologia di Lukács”, en *Quaderni materialisti*, n° 9, 2010, Milano, Ghibli, pp. 63 y ss.

⁷⁹ “Solo hay en el ser social alienaciones concretas” (*Ibid.*, § 1, p. 86).

expresa todo aquello de lo que necesita la ciencia para dominar (manipular) los hechos en su respectivo grado de desarrollo”.⁸⁰ Con el neopositivismo lógico la manipulación de la realidad nace de la abstracción de los hechos respecto de su concreción real y la realidad es transformada en un universo simbólico, que sustituye la verdad de la realidad y oculta las diferencias del ser y los hechos que componen la realidad, además de ocultar el carácter procesual de la realidad, mostrándola como un fenómeno estático. Por este motivo Lukács considera el neopositivismo como una forma de teología moderna⁸¹ y le contrapone la asimilación en el marxismo “de todos los elementos progresistas de la ciencia que desde la muerte de Lenin han emergido en Occidente”.⁸²

El neopositivismo es también una forma de aparente des-ideologización: “aludimos repetidamente a la consigna ideológica central de nuestra época, a la consigna de la des-ideologización. Surgió como universalización social del neopositivismo; puesto que de acuerdo con este, la científicidad, la manipulación científica de los hechos ha borrado del vocabulario de los estudiosos, en tanto indigna para ellos, toda pregunta acerca de la realidad, no podía haber, naturalmente, para esta doctrina, tampoco en la vida social ningún conflicto concreto que fuera dirimido ideológicamente”.⁸³ A partir de tal desideologización nace la convicción de que solo los sistemas totalitarios tienen una concepción del mundo, mientras que el mundo libre –y capitalista– estaría exento de este condicionamiento. Lukács observa que la des-ideologización abre el campo a la irracionalidad: “Wittgenstein

⁸⁰ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. I, cap. 1, § 1, p. 30.

⁸¹ “Sin embargo, aun teniendo en cuenta estos cambios sustanciales, puede afirmarse que, algunas veces de manera consciente, más a menudo inconscientemente, el neopositivismo (y su integración, el existencialismo) hoy cumple en la religión la misma función que en el alto medioevo Tomás de Aquino: le garantizan al ser humano un mundo propio de salvación (o mundo de perdición)” (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. I, cap. 1, § 1, p. 106). Para un análisis de la crítica lukácsiana al neopositivismo, cfr. Gábor Szécsi, “Kritik des Instrumentalismus”, en *Lukács 2001*, Bielefeld, Aesthesis Verlag, 2001, pp. 199-214; cfr. Jürg Schreiter, “Lukács’ Kritik des Neopositivismus als ‘hocste Stufe der Durchführung des Bellarminischen Programma’”, en *Geschichtlichkeit und Aktualität*, hrsg. M. Buhr e J. Lukács, Berlin, Akademie Verlag, 1987, pp. 138-144. Massimo Cacciari considera como insuperable la manipulación, porque “todo es manipulable”, por lo que sostiene la necesidad de una teología negativa. En realidad no se da cuenta de que Lukács alude a la superación de una específica manipulación, la capitalista, y no es la única distracción de un lector desatento (Cfr. M. Cacciari, “Lukács o dell'impossibile ontologia”, en *Metaphorein*, n° 8, a. III, noviembre '79-febbario '80, Napoli, pp. 43-53). Todavía más insostenible se muestra la tesis de Antonio Jannazzo acerca de la presencia de “elementos teológicos” en el marxismo de Lukács, cfr. A. Jannazzo, “‘Ontologia’ e politica nell'ultimo Lukács”, en *Il pensiero politico*, n° 3, 1980, a. XIII, Firenze, p. 391.

⁸² “Un'intervista con Georg Lukács”... *op. cit.*, p. 13.

⁸³ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 2, 178. Sartre en los mismos años hablaba de despolitización, pero es el mismo fenómeno: “Hay todo esto en Francia, una disminución de la urgencia de la necesidad, y se podía pensar que esta habría implicado una despolitización de los laboratorios»; y aún; «Uno de los principales factores de despolitización es el sentimiento de impotencia y de aislamiento” (J.-P. Sartre, “L'alibi”, *Le Nouvel Observateur*, 19/11/1964; ahora en J.-P. S., *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 140-141). Impotencia y aislamiento que son síntomas típicos de la enajenación y de la depresión.

relegó todos los problemas esenciales para el ser humano al campo de lo no racionalizable, a lo irracional, y precisamente con este rechazo radical de todos los problemas relativos a la concepción del mundo indica su inevitabilidad práctico-real”.⁸⁴ La irracionalidad ofrece justificación teórica a la inacción.

El neopositivismo cubre de científicidad la realidad concreta, construye el mundo (tal como afirma Carnap en su primer gran obra, *La construcción lógica del mundo*), induce a abandonar las ideologías y hace de la des-ideologización una nueva y potente forma de ideologización. La científicidad es intercambiada por la comprensión concreta de la realidad y la simbolización clausura en sí misma la comprensión científica de la realidad. En términos más prácticos tal aceptación acrítica de la científicidad puede realizarse en la aceptación acrítica de la técnica o –refiriéndose al período final de la vida de Lukács– de la inevitabilidad de la guerra atómica. Lukács auspicia que

debe elaborarse una línea preliminar aun puramente teórica que por un lado sea capaz de considerar a todos aquellos que se comprometen en este movimiento como aliados, por el otro, criticar a estos aliados de modo conveniente. Así se puede formar un núcleo capaz de emprender esta lucha contra la manipulación y al mismo tiempo abrazar aquellos estratos que bajo forma de oscura insatisfacción y en los modos más diversos, rechazan el hoy en sus aspectos esenciales y en los cuales vive el sentimiento de que esta felicidad manipulada no es en absoluto una verdadera felicidad.⁸⁵

La manipulación, entonces, es capaz de aferrar todos los ámbitos de la vida cotidiana, no solo aquellos vinculados más directamente con la producción económica o con el consumo. En los años siguientes, al neopositivismo lo reemplazará el deconstruccionismo posmoderno, y la simbolización dejará el lugar a la interpretación que se superpone con la realidad con el fin no de develarla sino de enmascararla. A esta manipulación debe contraponerse la conexión entre un efectivo saber científico y la vida humana y su reproducción económica.⁸⁶

El deconstruccionismo tiene en el pensamiento de Heidegger su otro fundamento teórico e ideológico. Lukács expresa claramente la consideración en la que tiene a Heidegger:

todas las categorías que Heidegger, en la investigación fenomenológico-ontológica sobre el ser-ahí (el ser humano), cree inventar y fundar en términos puramente filosóficos no son otra cosa que modos inmediatos de manifestarse de la vida moderna, alienada y manipulada por el capitalismo, modos traducidos en términos de máxima abstracción y expresados por Heidegger en un lenguaje original y pintoresco.⁸⁷

⁸⁴ G. Lukács, “Problemi della coesistenza culturale”, en *Marxismo e politica culturale... op. cit.*, p. 170.

⁸⁵ *Conversazioni con Lukács... op. cit.*, p. 115.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 138.

⁸⁷ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale... op. cit.*, vol. I, cap. 1, § 3, pp. 67-68.

Tal lenguaje pintoresco es una forma original de cosificación a la cual sucederán otras formas más evolucionadas de enajenación, por lo cual el pensamiento de Heidegger es sustancialmente antidemocrático, porque oculta y no revela, traiciona la tradicional función del intelectual de revelar la verdad de la realidad. En Heidegger, si hubiera una revelación, esta haría aparecer la inmediatez de sus especulaciones. Lukács reconoce en Heidegger una exigencia, que lo acerca paradójicamente al marxismo: “el contraste, tan importante por la influencia de Heidegger, entre autenticidad e inautenticidad del hombre en un mundo manipulado por el ‘se’ es en el fondo una cuestión ética, que necesariamente, [...] incluso en él no puede no cerrarse a una alternativa respecto del qué hacer”.⁸⁸ Lukács ha captado agudamente la cuestión de la especulación de Heidegger, es decir, la competencia con el pensamiento marxista, quizás incluso hasta con él mismo, y sus consecuencias, es decir, el debilitamiento de la comprensión de la realidad. En ello neopositivismo y existencialismo se encuentran sobre las mismas posiciones ideológicas.

La concepción heideggeriana de la *Geworfenheit*, es decir del estar-arrojados-al-mundo, es profundamente recusada por Lukács. Si bien no cita explícitamente a Heidegger, Lukács se opone a la *Geworfenheit* en los siguientes términos:

Objetivamente el ser humano no ha sido arrojado en un mundo alienado, sino que vive en un mundo, por más hostil que sea, cuyo ser no puede ser ya separado de su interioridad personal. Así el hombre, en cierto sentido, tiene también parte de culpa por su alienación, por lo cual también el rechazo de su mundo circundante incluye siempre también una auto-crítica orientada prácticamente, es decir una crítica de la realidad social objetiva. Por esto el rechazo de la alienación que permanece simplemente subjetivo, simplemente sentimental, se desliza muy a menudo en una adaptación a ella, llena de reservas solo formales, porque la alienación escapa a una real dialéctica, de sujeto y objeto. Solo una dialéctica, devenida conscientemente práctica, de dobles negaciones entrelazadas una en la otra, da a la sustancia humana la capacidad de resistir, la impulsa desde el simple inmediato en sí al autónomo reconocimiento del para sí.⁸⁹

A la filosofía heideggeriana, ese peculiar entrelazamiento de fenomenología y existencialismo, Lukács contrapone la dialéctica materialista de sujeto y objeto que nace de la vida vivida, de la concreción de la existencia del ser social. Pero no deja de relevar que la alienación es también autoalienación.

Para Lukács obviamente el marxismo tiene la primacía en la lucha contra la enajenación en virtud de su método: “el fundamento teórico para eso solo puede ser un retorno genuino al marxismo, por cierto de una manera que resucite lo indestructible de su méto-

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 72. Sobre las relaciones Lukács-Heidegger, cfr. V. Bartoletti Sartori, “Apontamentos sobre alienação e ontologia e, Lukács e Heidegger”, en *Lukács. Estética e Ontologia... op. cit.*, pp. 351-374.

⁸⁹ G. Lukács, “L’Ottobre e la letteratura”, en *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it., A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 65-66. No he podido controlar el original alemán para ver si “alienación” es *Entäußerung* o *Entfremdung*.

do, una manera que esté en posición de hacer concretas nuevamente sus posibilidades para el conocimiento más profundo, más verdadero del proceso social en el pasado y en el presente”;⁹⁰ conocimiento que parte de la distinción que hace Marx entre esencia y fenómeno, reconstruyendo al mismo tiempo las relaciones dialécticas que unen esencia y fenómeno. Otro punto de continuidad entre *Historia y conciencia de clase* y la *Ontología*. El punto de mayor novedad del marxismo de Lukács en la *Ontología* lo constituyen esas continuas referencias a momentos ideales y éticos, también sentimentales, que cumplen una función de inicio o sostén a una acción emancipadora: “los afectos que mueven al hombre necesitado de religión siguen siendo sin embargo temor y esperanza referidos a los resultados de una acción individual o a sus cadenas, a la totalidad de la vida”.⁹¹ Si la esperanza y el temor son sentimientos que sostienen la necesidad religiosa, podemos pensar, sobre la pista de Bloch, que al menos la esperanza puede sostener la lucha por un mundo mejor. Y a partir de la esperanza, o mejor, de los afectos, como enseña Spinoza, extraemos los elementos fundamentales para una Ética. Naturalmente una concepción de este tipo encuentra fortísimas oposiciones dentro de lo que queda del marxismo, que en amplios sectores ha hecho del rechazo de la ética uno de sus pilares fundamentales. Si se reflexiona, sin embargo, sobre las motivaciones de tales marxistas, se nota una impresionante dosis de enajenación y cosificación en su marxismo. El pensar en el Partido como sujeto activo de la lucha de liberación, olvidándose de que el marxismo ha tenido que liberarse a continuación del Partido, es un fenómeno evidente de cosificación. Lo demuestra el mismo Lukács que en los últimos años de su vida, enseguida después de haber terminado la redacción de la *Ontología*, escribió algunos ensayos de teoría política en los que no otorgaba lugar de relevancia alguno al Partido, es más, invitaba a los ciudadanos, los seres sociales, a subvertir un orden social en el cual el Partido fuera el elemento dominante.

Otros aspectos de la cosificación del marxismo postRevolución de Octubre es el sectarismo o el vanguardismo en los que gozaban encerrarse los marxistas, fascinados

⁹⁰ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 2, p. 188. En los mismos años Sartre reconocía que “Marx [...] ha explicado que los teóricos salidos de la burguesía podían devenir aliados de la clase obrera, porque sus problemas, en cuanto hombres de cultura, ensayos, miembros de las profesiones liberales, eran igualmente problemas de alienación. Si era verdadero en la época de Marx, es todavía más verdadero hoy, cuando los estudiantes descubren que son tratados como objetos durante sus años de estudio para ser igualmente tratados como objetos cuando habrán devenido unos cuadros. Entonces, entienden que les han robado su trabajo, como lo han robado a los obreros» (J.-P. Sartre, “L’idée neuve de mai 1968”, en J.-P. Sartre... *op. cit.*, p. 202-3). Hoy a los jóvenes no les roban ya ni siquiera el trabajo, son tratados como residuos: ni trabajo, ni estudio y, así, ni siquiera el futuro les es posible.

⁹¹ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 2, p. 195.

por la propia pureza ideológica, pero que en cierto caso terminaron en el terrorismo, la negación evidente de la ética y la mejor acción para estimular y suscitar la represión del sistema dominante. Una opción ética no solo niega el terrorismo, sino que extiende a estratos cada vez más amplios de masas de humanos la posible propuesta de una emancipación de la enajenación y su liberación. Este ensanchamiento es el objetivo de Marx o de Gramsci y del mismo Lukács, autores auténticamente revolucionarios. El sectarismo o el vanguardismo hacen del aislamiento –elemento típico de la enajenación, como se ha visto arriba– el privilegio de una pequeña élite, embrión de una futura casta dominante, como ha demostrado la experiencia del stalinismo. Por lo demás, si el vanguardismo y el sectarismo tuvieron una función positiva en la Revolución de Octubre, no está dicho que lo deban tener siempre; pensar en estos términos es un signo de esquematismo mental, de un aplanamiento en cuanto al conocimiento empírico de la historia. El aislamiento respecto de las masas es precisamente uno de los puntos más críticos de Lukács con relación al régimen kadarista húngaro y es también una de las características de los partidos comunistas en los regímenes del socialismo real, es decir, una incapacidad de salir de la enajenación respecto a las masas, en la que estos regímenes terminaron por encerrarse. La salida del estado de enajenación no podía más que suceder a través de una subversión de las estructuras económicas existentes.

Naturalmente Lukács no indica todos los medios con los cuales se puede lograr la emancipación y la liberación de la enajenación, pero recuerda algunas líneas fundamentales de la tendencia emancipadora: “el hombre individual solo puede elevarse por sobre la particularidad cuando en los actos a partir de los cuales se compone su vida –sin que importe en qué medida es consciente o posee la conciencia correcta– se cristaliza la orientación a una tal relación entre hombre individual y sociedad de tales características que encierra elementos y tendencias de una genericidad para sí, cuyas posibilidades (si bien todavía solo están conectadas de manera abstracta e incluso contradictoria con la genericidad en sí respectiva) solo pueden ser liberadas a escala social –por cierto a menudo de manera meramente ideal– mediante actos de personalidad de este tipo”.⁹² La emancipación y la liberación pasan a través de la lucha del individuo contra la propia enajenación, pero deben encontrar su prosecución en la acción colectiva de subversión de las estructu-

⁹² *Ibíd.*, p. 200.

ras económicas enajenantes.⁹³ La acción del individuo debe convertirse en acción social, debe encontrar un terreno común en el cual radicar la acción de subversión, que devuelva sentido, esto es, dirección de desarrollo y significado, a palabras que hoy vuelven con inmediata y dramática actualidad como “dignidad”, “vida digna de ser vivida”, “futuro”. Para el Lukács de la *Ontología* una esperanza de liberación respecto de la enajenación provenía del movimiento estudiantil en colaboración con el movimiento obrero en los años sesenta, aunque también había límites en la capacidad de los intelectuales marxistas de comprender plenamente estos movimientos “espontáneos”.⁹⁴ Lukács era capaz también de indicar seguros elementos de progreso en la época en que vivía:

en primer lugar, tiende constantemente a disminuir el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de los hombres. Es esta una tendencia general que hoy ya nadie contesta. En segundo lugar, este proceso de reproducción se ha vuelto cada vez más netamente social. En tercer lugar, el desarrollo económico a su vez crea vínculos cuantitativos y cualitativos cada vez más fuertes en cada una de las sociedades originariamente pequeñas y autónomas que en el comienzo objetiva y realmente componían el género humano. El predominio económico, que hoy se afirma cada vez más, del mercado mundial muestra que la humanidad se halla ya unificada, al menos en un sentido económico general.⁹⁵

Lukács se había dado cuenta de que la sociedad contemporánea tiene un excedente que podría ser distribuido más equitativamente entre los seres humanos y de que se halla en curso un creciente proceso de integración mundial (la así llamada globalización), que son condiciones propicias a un salto de calidad de la sociedad civil hacia el socialismo. Este progreso, sin embargo, es el resultado no querido del progreso económico, que prosigue en forma caótica, deviniendo la fuente de ulteriores contrastes sociales. Sería oportuna la imposición de un objetivo emancipador y liberador, pero las condiciones políticas, es decir, las instituciones políticas comunistas de la época –hoy más todavía–, no se hallan maduras para este salto hacia el socialismo.

La tendencia a volver a ser protagonistas de la propia vida cotidiana es fuerte, y fuertes son los valores morales a los que se inspira la lucha de emancipación que vuelve a traer las exigencias de la vida cotidiana al centro de la existencia social. Incluso Lukács vislumbra la posibilidad de una alianza entre aquellos que se hallan en una crisis religiosa y aquellos que buscan superar el stalinismo.⁹⁶ Es notorio que Lukács se refiere a los des-

⁹³ Ricardo Antunes puso el acento sobre el desarrollo de la conciencia de clase hacia la acción colectiva (Cfr. R. Antunes, “Notas sobre a conciencia de classe”, en *Lukács. Um Galileu no século XX... op. cit.*, p. 103).

⁹⁴ F. Ferrarotti, *Colloquio con Lukács. La ricerca sociologica e il marxismo*, Milano, Angeli, 1975, p. 14.

⁹⁵ G. Lukács, “Le basi ontologiche del pensiero e dell’attività dell’uomo”, en *L’uomo e la rivoluzione... op. cit.*, p. 36.

⁹⁶ *Conversazioni con Lukács... op. cit.*, p. 77.

ilusionados de las grandes ideologías del pasado más antiguo y más reciente, e indica, así, una praxis de emancipación:

[...] volver a darles a las formas de expresión erróneamente usadas su sentido concreto, desaparecido pero únicamente genuino, es una tarea ideológica tanto como la transformación muy radical de las consignas que dirigen la praxis, solo que este proceso coloca precisamente en el plano ideológico exigencias incrementadas a la productividad intelectual y la receptividad catártica genuina, que conduce a transformaciones, frente a una transformación ideológica que se desarrolla normalmente en una sociedad burguesa.⁹⁷

La tarea de los intelectuales y de los artistas⁹⁸ consiste en volver a dar sentido a las palabras, producir ideológicamente transformaciones sobre la base de ese sentido reencontrado, elevar el sentido de esas palabras a una dignidad superior de la que hasta ahora han tenido. El espacio para este reencuentro con el sentido no es ya el escritorio del intelectual, sino que es el espacio público, en el que ha nacido la democracia y donde se espera un futuro mejor.

Lukács había ya vislumbrado la superación histórica de la diferencia entre trabajo intelectual y trabajo obrero, en la medida en que también el trabajo intelectual se volvía cada vez más asalariado, repetitivo y mecánico, cada vez menos creativo. Esta superación, sin embargo, no cancela “una especie de malestar, algo desagradable, opresor, respecto de la condición de la manipulación”,⁹⁹ es decir, la enajenación. La manipulación es la confirmación de que el dominio del trabajo intelectual se vuelve cada vez más fuerte en la sociedad moderna.

⁹⁷ G. Lukács, *Ontología del ser social. La alienación... op. cit.*, § 3, 253-254

⁹⁸ “La obra de arte, cuando realmente lo es, se encuentra, por el contrario, orientada permanente e inmanentemente contra la alienación” (Ibíd., § 1, p. 67).

⁹⁹ *Conversazioni con Lukács... op. cit.*, p. 110.

Capítulo VII

La concepción política del último Lukács

El pensamiento político, en el sentido más tradicional del término, del Lukács maduro se halla reunido en dos escritos, ambos dirigidos a la institución política de referencia de Lukács: el Partido Comunista Húngaro. Digo “en el sentido tradicional del término” dado que expliqué antes que la estructura entera de la *Ontología del ser social* está fundada sobre una categoría *política* tal como el principio dominante, o “factor preponderante”, como se traduce el término alemán *übergreifendes Moment*, usado por Lukács. El lector más atento se da cuenta fácilmente de esta preminencia de la política en el pensamiento de Lukács, por cierto un pensador por demás sensible a los temas políticos. El lector que tiene la necesidad tradicional de encontrar en alguna parte de esta gigantesca obra un título tradicional como *Política* puede encontrarla en el escrito ocasional *Demokratisierung heute und morgen* (Democratización hoy y mañana). La ocasión se le ofreció a Lukács con la invasión de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia, y también de las tropas húngaras. Para protestar contra esa participación Lukács usó la única arma que tenía a disposición: la pluma. Escribió rápidamente un pequeño ensayo y lo envió a la dirección del Partido Comunista Húngaro, que lo acababa de readmitir entre sus miembros. Naturalmente, el escrito de Lukács fue sepultado en algún archivo, del mismo modo que su inscripción. Al Partido Comunista Húngaro no le agradaban sus críticas y no lo quería entre sus inscriptos. Cuando Gorbachov subió al poder, György Aczél, el responsable de cultura en la dirigencia del partido, se acordó de esa obra, donde muchos temas de la *perestroika* y de la *glasnost* estaban anticipados y decidió desenterrar el ensayo. La obra fue publicada por primera vez en lengua original, es decir en alemán, en 1985, al año siguiente en húngaro y en italiano en 1987; esta última traducción fue la que dio mayor conocimiento a la obra,¹ porque la versión original alemana permaneció circunscripta a un público precisamente “académico”, por voluntad del otrora régimen comu-

¹ Italia, y el Partido Comunista Italiano en particular, era elegida por los disidentes comunistas de Europa oriental para publicar sus escritos, porque permitía superar la prohibición de publicación de los regímenes comunistas y ser leídos por un público de segura fe comunista. El PCI era el Partido Comunista occidental con el mayor número de inscriptos y con una ideología no del todo alineada sobre las posiciones stalinistas y soviéticas, como eran el partido español francés. Por otra parte, Lukács tenía una opinión muy positiva sobre el PCI, como escribe en una carta, aun inédita, del 22 de abril de 1967 a Guido Aristarco, conocido crítico cinematográfico italiano: “espero que la así llamada superación del ‘culto de la personalidad’ significa ideológicamente mucho más. Es un cambio en la táctica y –también en el caso de un movimiento comunista bien conducido como el vuestro en Italia- no es suficiente que lo sea en la simple táctica”.

nista. El escaso conocimiento de la lengua húngara en el mundo no favoreció la difusión de la obra.²

No obstante la pesada herencia del stalinismo, Lukács estaba convencido de que los países socialistas, si hubieran emprendido el camino de la democratización, se habrían ubicado en la vanguardia del proceso de democratización a escala global y planetaria. En una carta a Cesare Cases del 10 de septiembre de 1966 escribía:

[...] sería catastrófico para nosotros si debiéramos esperar, para la democratización, una revolución en los EEUU. Creo, por el contrario, que la democratización habrá de verificarse en los países socialistas y constituirá la premisa para que pueda consolidarse de nuevo en los países occidentales la posibilidad de una perspectiva socialista.³

Aún en 1966, es decir dos años antes de la *Demokratisierung*, Lukács estaba convencido de que el socialismo real había agotado su impulso propulsor hacia una real democratización, que debía nacer de la sociedad civil. El '68 checoslovaco y su fracaso no debilitaron esta convicción, sino que antes fue reforzada y problematizada en el ensayo sobre la democratización. El juicio sobre los eventos del '68 checoslovaco fue, entonces, tácitamente positivo, pero era también evidente que los partidos oficiales no eran capaces de sostener una obra de democratización. También por este motivo Lukács miraba con interés el evento, y no solo con relación a Checoslovaquia, sino también por el movimiento estudiantil.

Las raíces históricas de la *Demokratisierung* no se hallan solo en el '68, sino también en el '56 húngaro y, además, en la experiencia juvenil de la República húngara de los Consejos de 1919; así, el ensayo es la síntesis dialéctica, con la superación de ciertas posiciones, de todo el pensamiento político de Lukács, y cuando hablo de superación de posiciones políticas, me refiero en particular al rol de tracción del Partido Comunista. El '56 húngaro representó para Lukács un fracaso temporario en la tarea de democratizar un régimen socialista realizado. A pesar del fracaso de esta experiencia Lukács mantuvo una perspectiva hacia el socialismo, es decir, la conciencia de ser el portador de valores nuevos, que más allá de todo fracaso se revelarían victoriosos. Es una concepción similar la expresada en el *Fausto* de Goethe, en el que se realiza el bien más allá del mal realizado,

² En efecto, durante las celebraciones por el centenario del nacimiento de Lukács se habló de la *Demokratisierung*, pero en el ámbito restringido de la conmemoración (Cfr. F. Tökei, "Démokrácia és szocializmus Lukács György politikai filozófiájában", (Democracia y socialismo en la filosofía política de György Lukács) en *Az élő Lukács* (El Lukács vivo), ed. L. Sziklai, Budapest, Kossuth, 1986, pp. 41-50; en este ensayo Tökei habla de la *Demokratisierung* como un "subproducto de la *Ontología*, cfr. p. 45).

³ También esta es una carta aún inédita. Parece, entonces, excesivo el juicio de Tito Perlini que ve una atenuación de la crítica anti-capitalista, hasta el punto de no ver el horror del tardo-capitalismo monopolístico (Cfr. T. Perlini, "La contraddittoria parabola di György Lukács", en *Problemi del socialismo*, n° 4, serie III, a. XIII, luglio-agosto 1971, Venezia, p. 609).

pero es extraordinaria la coherencia y la constancia de permanecer vinculado, a pesar de una realidad que desmentía esta convicción, a la única concepción del mundo que le permitía enfrentar el aislamiento, la exclusión, el abandono en el último período de su vida, cuando un viejo quisiera ver realizadas sus propias expectativas vitales y, con ellas, sus propios ideales. Por otra parte, Lukács no era hombre o intelectual de buscar otras alternativas: la fe en la realización del “reino de la libertad” era la convicción de toda su vida y no podía abandonarla en los umbrales de la muerte.

En el ensayo sobre la democratización aparece relanzada la confianza en la superioridad del socialismo por sobre el capitalismo, en un momento histórico en el cual los “débiles clérigos” del marxismo abandonaban presurosamente el hábito de sostenes o compañeros de ruta de los partidos comunistas y se pasaban del otro lado de la barricada. El ensayo de Lukács resultaba un desafío para el Partido Comunista Húngaro, dado que la situación social, política y económica de Hungría en 1968 había cambiado mucho con relación a 1956 y era también considerablemente mejor que la de la Checoslovaquia del mismo período. En 1968 existía, por otra parte, un movimiento mundial que pretendía renovar el panorama político; así, si “la primavera de Praga” sufrió una interrupción forzada, millones de seres humanos manifestaban su solidaridad por la lucha de Vietnam contra la invasión estadounidense o reclamaban una nueva gestión del poder político.

La relación de continuidad con la experiencia de la República Húngara de los Consejos de 1919 consiste en la participación democrática a través de los soviets y en la lucha político-cultural por la superación de las veleidades de las vanguardias culturales. El viejo Lukács en su ensayo de 1968 traza una osada e interesante línea de continuidad entre la vanguardia cultural y el stalinismo:

Las observaciones de Lenin estaban en lo inmediato dirigidas contra orientaciones de este tipo, como en su momento fue la ‘cultura proletaria’; además, no es superfluo decir que la teoría zhdánovista del marxismo toma esto como una característica histórica precisa (no está entonces muy lejos en el plano metodológico general de las concepciones futurísticas del desarrollo artístico.⁴

A menudo se comprende el utopismo como un momento liberador del sujeto que se impone al objeto por medio de la realización de un ideal. Lukács, en cambio, invierte esta comprensión: un sujeto que impone un ideal a la realidad, se vuelve protagonista de un forzamiento, un acto de violencia que puede volverse drama histórico, si esta realidad está compuesta por millones de seres humanos. “Cuando el ser-humano, en su actividad so-

⁴ G. Lukács, *El hombre y la democracia*, trad. M. Prilick y M. Kolien, Buenos Aires, Contrapunto, 1985, pp. 98-99. De continuidad en el pensamiento marxista de Lukács habla R. N. Berki, en “Georg Lukács en Retrospect. Evolution of a Marxist Thinker”, en *Problems of Communism*, n° 6, november-december 1972, vol. XXI, Washington, pp. 52-61.

cial crea las condiciones que verdaderamente lo humanizan, este período –justamente el socialismo como formación– se transforma en el prólogo del gran cambio que Marx caracterizó como el fin de la prehistoria de la humanidad”.⁵ Lukács está evocando también su período juvenil, cuando luchaba por la autenticidad. La lucha juvenil por la autenticidad era ya una anticipación de su vuelco existencial al marxismo. Ahora, al final de su vida resulta claro que está interpretando el esteticismo juvenil: entonces buscaba la autenticidad en el arte, en la creación y en la producción artística y estética; ahora, en el trabajo político y teórico dentro de la militancia marxista y comunista.

La autenticidad es una necesidad primaria del hombre, pero las necesidades de los seres humanos en el stalinismo no son *reconocidas* sino desconocidas, a favor del proyecto ideal de sociedad que se pretende realizar. Esta es la esencia del stalinismo y, al mismo tiempo, de la vanguardia artística, que no representa ya las necesidades concretas de los seres humanos, sino aquellas de determinados sujetos, los artistas, que las sustituyen por la realidad. Para quien se halla familiarizado con las temáticas lukácsianas, no sonará del todo novedosa esta última reflexión sobre la vanguardia. Lukács la había expuesto en diversos ensayos durante los años treinta, mientras vivía en Moscú, donde la lucha contra el stalinismo no podía más que ser subterránea, a pesar de que fuera siempre cotidiana. El ensayo sobre la democratización se halla, de esta manera, en línea de continuidad con las experiencias políticas juveniles y con las teorizaciones estéticas y de crítica literaria de los años treinta. Lukács se alineó siempre a favor de la continuidad y la renovación de la tradición, de una transformación que liberara de las necesidades concretas a los seres humanos y los aproximara a su genericidad, contra cualquier acto de violencia que produjera víctimas. El futurismo, como toda vanguardia, pero también el zhdanovismo, eran para él actos de violencia, como por otra parte los mismos futuristas y el mismo Zhdanov reconocían.⁶ De esta toma de posición deriva la profunda incompreensión de Lukács con relación a toda forma de vanguardia, que le parece del todo coherente con la mentalidad stalinista en el sentido más amplio, es decir también en la estructura económica, mentalidad que él considera aún no superada en el momento en que escribe el ensayo sobre la democratización:

[...] pensemos en las propuestas no de reformar las bases irracionales, puramente burocráticas, de la economía de planificación con el retorno a un marxismo purificado, dogmatizado, fundado sobre la realidad de los hechos, sino de superarla armando el burocrata-

⁵ G. Lukács, *El hombre y la democracia...* op. cit., p. 164.

⁶ Famosa es la frase de Zhdanov, hecha propia luego por Stalin, según la cual los intelectuales debían ser “ingenieros del alma”.

tismo, inmutado y conservado, de máquinas cibernéticas, etc. Detrás de tales tendencias se esconde el deseo de aunar las brutales manipulaciones del período staliniano y aquellas “sutiles” del capitalismo actual. Y mirando la cosa desde este ángulo visual, es solo coherencia cuando suceden casos en los que el persistente burocratismo staliniano da vía libre a cualquier vanguardismo, mientras que mantiene una censura de puro rigor staliniano con relación al renacimiento del marxismo. Naturalmente, a la larga no es posible frenar de este modo el desarrollo económico.⁷

Otro aspecto del vanguardismo es drásticamente refutado por Lukács en la *Demokratisierung*, esto es, la unicidad. El stalinismo se consideraba único, es decir, un fenómeno irrepetible, que se había realizado en circunstancias excepcionales, pero a pesar de ello se presentaba como modelo, negando a los demás movimientos comunistas la posibilidad de elaborar una propia vía nacional al comunismo. Para Lukács la unicidad crea una contradicción entre el ser-precisamente-así –que es una categoría histórica– de todo fenómeno y la universalidad de la ley de la Historia. La relación entre cada fenómeno histórico y la universalidad de la Historia es dialéctica, es decir, todo fenómeno realiza en su particularidad inagotable una tendencia universal de un período histórico; así los ideales de la Revolución francesa se realizaron en Italia y en Alemania solo mediante la unificación nacional, que no estaba en cuestión en Francia; así como hoy la democratización debe pasar a través de una reestructuración de la democracia. De tal modo, el ser-precisamente-así se generaliza en una unidad dialéctica con fenómenos análogos, diversos o contrarios. Esta dialéctica nos muestra la interacción entre estructura y superestructura, entre economía y democracia, como Marx y Engels la concebían, es decir, como categorías de la Historia. La democracia es una superestructura capaz de interactuar con la estructura, de modo que la realización de mayores aperturas democráticas implica siempre modificaciones en la estructura económica. Si, en cambio, estas aperturas democráticas son deshistorizadas, es decir, puestas fuera del movimiento de la Historia, como si fueran un paradigma ahistórico, entonces son transformadas en un fetiche que oscurece la comprensión de los procesos sociales. Es así que no debe hablarse de democracia sino de democratización, dado que la democracia, en realidad, es un proceso y no un estado o un fetiche. El exceso de consideración de la unicidad conduce, según Lukács, a posiciones irracionistas, como las del antisocialismo o del neopositivismo, por un lado, o a posiciones hiperracionistas, como la del stalinismo, por el otro,⁸ que había transformado el socialismo en un fe-

⁷ G. Lukács, “L'Ottobre e la letteratura”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos y A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 57.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 29. A propósito de la relación con el stalinismo y los regímenes del socialismo real, Michael Löwy sostiene que el Lukács de la vejez se desplazó hacia posiciones cada vez más revolucionarias, volviendo a las análogas posiciones de juventud (Cfr. M. Löwy, “Lukács e lo stalinismo”, en *Il Leviatano. Problemi della libertà e del socialismo*, n° 2-3, luglio-ottobre 1976, Roma, p. 41). Giuseppe Vacca, en la ne-

tiche que oscurecía los mecanismos de explotación que había realizado. En efecto, uno de los aspectos más típicos del stalinismo era la sujeción de la economía a la táctica política,⁹ negando el vínculo orgánico que esta tiene con el género humano, dado que esta es el ámbito de la reproducción de la vida humana.

Si tenemos aún presente lo que Lukács escribió a Cases en el 1957 sobre el mantenimiento de la perspectiva socialista, a pesar de las contradicciones del socialismo real, notamos la contraposición que Lukács plantea todavía en 1968 entre la perspectiva y la utopía. Quizás esta oposición, trazada de manera tan tajante, ha inducido a algunos críticos a definir a Lukács como un adversario del '68. En efecto, la contraposición es la consecuencia de la crítica lukácsiana a la abstracción y al carácter veleidoso que frecuentemente acompañaron a las utopías del siglo XX; pero la crítica de Lukács se inscribe también en la tradición del joven Marx o del Engels del *Anti-Dühring*. La perspectiva de Lukács, como indica el desarrollo del ensayo sobre la democratización, nace a partir de un análisis crítico de la realidad histórica y social. De este modo Lukács reescribe toda la historia de la edificación del socialismo de Lenin a Brezhnev, indicando las formas y los modos llevados a cabo por Stalin para obstaculizar el proceso concreto de democratización que Lenin había iniciado. El éxito de Stalin se debió precisamente a la abstracción de sus antagonistas: "La apariencia contraria surge de que ninguno de los rivales [de Stalin] disponía de un programa en verdad de principios, correspondiente a la situación real y fundamentado en términos de teoría marxista".¹⁰ Se trata de un genérico aplazo del entero grupo dirigente del partido bolchevique, que corresponde a la realidad y permite sin duda una triste consideración: el socialismo no puede depender de un hombre solo, aunque sea el mismo Lenin.

En la *Demokratisierung* el análisis histórico de los nexos de la sociedad moderna, a partir del cual extrae la perspectiva, domina la reflexión teórica y este aspecto es la consecuencia del hecho de que el ensayo sobre la democratización es el complemento político de la *Ontología del ser social*, obra que suspendió para redactar el ensayo. La *Demokratisierung*, así, respeta la estructura lógica de la obra mayor, que es la misma del Marx más auténtico, es decir, el círculo concreto/abstracto/concreto. El hilo rojo que parte de

crológica aparecida poco después de la muerte del filósofo, considera aún insuficiente el análisis lukácsiano del stalinismo (Cfr. G. Vacca, "Il politico e l'ideologo", en *Il Contemporaneo. Rinascita*, 30 luglio 1971, p. 15).

⁹ Incluso en el socialismo real la economía garantizaba cantidades elevadas de productos y calidad excelente solo en el ámbito de la producción de armamentos, porque el vértice militar era capaz de controlar anticipadamente la producción.

¹⁰ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 113.

1919 se vuelve a conectar a 1968 y nos permite comprender que Lukács ha combatido siempre su batalla por la utilización de un método de crítica auténticamente marxista de lo existente. Este método le permite ganar un punto prospectivo a partir del cual conducir una crítica no solo del utopismo, sino sobre todo del stalinismo: Lukács contrapone socialismo auténtico, jamás realizado, a stalinismo, es decir, a socialismo real. ¿Pero cuál es el socialismo auténtico? Lukács no deja la más mínima duda a la hora de indicar las necesidades concretas como el ámbito de la vida humana dominante sobre la entera vida. Las necesidades son dominantes porque representan el momento de la reproducción de la vida misma y son el fundamento de la vida misma. La vida, a su vez, es la única dimensión existencial del ser humano; para el ser humano no hay otra forma de existencia, o forma de ser, más allá de la vida. La actividad principal del hombre, el trabajo, se halla finalizada a la satisfacción de las necesidades y a la reproducción de la vida e involucra la mayor cantidad de tiempo en la vida cotidiana de los hombres.

La democratización debe ser un proceso de liberación de la vida cotidiana respecto de los vínculos planteados por la proyectualidad stalinista, por un lado, y respecto de la producción y el consumismo capitalista, por el otro. De este modo, con la democratización se debe sustraer la vida cotidiana a la política invasiva, en la medida en que surja de exigencias abstractas y no concretas de los seres humanos y de la economía alienante. La democratización es un proceso infinito a diferencia de la democracia burguesa, que es un fin a realizar. La democratización no tiene nada que realizar, esta es realización incesante, es liberación y no libertad. Lukács advierte sobre los peligros de fetichizar la libertad: “El fetiche de la libertad ha necesitado en el plano social de la realidad, potencia organizativa, directiva y operativa, para no hundirse en un adorno ideológicamente útil –y por ello socialmente importante– en una mera retórica”.¹¹ La democracia y la libertad son condiciones de partida para ulteriores procesos de democratización y liberación, por lo cual la libertad debe ser vaciada de los contenidos que allí coloca el individualismo del *bourgeois*¹² y llenada por los contenidos del *homme*. La tarea de la democracia socialista consiste precisamente en superar el dualismo entre *homme* y *citoyen*,¹³ por la formación de un *in-dividuum*, es decir, de un ser social inseparable entre *homme* y *citoyen*, entre individuo y ser comunitario.

¹¹ *Ibíd.*, p. 68.

¹² *Cfr. Ibíd.*

¹³ *Cfr. p. 114.* Marcos del Roio sostiene que Lukács seguía el programa de Lenin de superar la diferencia entre ciudadano y Estado (*cfr. M. Del Roio, “Lukács e a democratização socialista”, en Lukács e a emancipação humana, org. M. Del Roio, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 145).*

La democratización como proceso infinito revela un hegelanismo de fondo que es característico del pensamiento de Lukács. El Reino de la libertad para Hegel es el fruto de la realización de la libertad en la historia y la libertad es el reconocimiento de la necesidad de lo real. Para el joven Marx el Reino de la libertad constituye la más alta realización del comunismo, pero el Reino de la libertad puede fundarse solo sobre el reino de la necesidad. La libertad es una superestructura que tiene su base en la economía: no puede haber efectivamente libertad en situaciones de subdesarrollo económico. El socialismo real, al menos en la Hungría de 1968, había resuelto el problema de la necesidad económica y había preparado a la sociedad civil para el salto ontológico, es decir, cuando las posiciones teleológicas que se hallan como fundamento de la praxis económica adquieren un carácter social. En el socialismo y en el comunismo el desarrollo social y económico se halla crecientemente subordinado a una dirección teleológica unitaria, mientras que en el capitalismo el desarrollo proviene de posiciones espontáneas de tipo finalístico que generan una causalidad. Con la socialización de los medios de producción se evita que un grupo de hombres ponga las funciones sociales de la economía al servicio de los propios intereses privados egoístas; en segundo lugar, el desarrollo económico se halla puesto al servicio de los intereses superiores del género humano. Lukács intenta, de este modo, una suerte de síntesis: la democratización debe nacer del análisis/reconocimiento de la realidad y no se trata solo de un fin a realizar, sino que constituye el proceso mismo. Naturalmente, para Lukács la liberación lo es sobre todo del trabajo alienado y alienante, aún presente en el socialismo real, por lo tanto, de las relaciones de producción: “se trata de adaptar el modo de trabajo a la esencia correcta del hombre, a su dignidad humana, a su capacidad de desarrollo”.¹⁴ De modo que se trata también de liberación de las fuerzas productivas, liberación de las potencialidades reprimidas, negadas, explotadas de los seres humanos, los productores.

La liberación de las fuerzas productivas es también liberación del tiempo de trabajo necesario: “el nivel del desarrollo de la producción como disminución del trabajo necesario para la autorreproducción de los trabajadores y la disputa ideológica acerca del volumen y el contenido de lo ‘superfluo’ son fenómenos sociales, determinados objetivamente”.¹⁵ Este es el objetivo del desarrollo humano y, por lo tanto, del socialismo: liberar al hombre del trabajo necesario y permitir el desarrollo del trabajo libre, del trabajo como juego, pero también como primera necesidad de la vida. Todo esto es posible cuando la producción

¹⁴ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 187.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 127.

permite el desarrollo de los individuos en su individualidad. Este tipo de problemas se conecta nuevamente con la democratización. El socialismo y el comunismo son posibles cuando las estructuras sociales funcionan “como resultado de una actividad humana consciente de sí misma y de su propia sociabilidad”.¹⁶ La sociabilidad existe siempre en el devenir-hombre del hombre, pero en la sociedad de clase se presenta como una objetividad extraña. La democracia socialista convierte los productos de los hombres de inconscientes a conscientes: “esta creación concede a la actividad subjetiva un sentido que transforma la presencia de los otros de una limitación para su propia práctica en un colaborador y ayudante indispensable y por esto aceptado”.¹⁷ Lukács funda aquí la solidaridad y la apertura al Otro como valores éticos posibles objetivamente, dado que el desarrollo socioeconómico los ha puesto ya a disposición del hombre, pero falta la voluntad de ampliarlos a todo el género humano. Esta es la tarea de la política y de la democratización. Para la acción política cuenta mucho el plus trabajo socialmente liberado de la revolución proletaria.

Para realizar el ser y el obrar materiales y libres de la vida cotidiana, deben plantearse finalidades que transformen la cualidad de la vida cotidiana. Lenin preveía formas de trabajo libre y no remunerado, pero no impuesto (sábados comunistas) que demostraban la posibilidad de romper con la praxis burguesa del trabajo alienado. No se transforma el trabajo sino las relaciones de producción: el trabajo es libre y no retribuido, voluntario. Para Lenin la tradición no debe ser sustituida por una nueva, sino que debe volvérsela universal, allí donde no arruina las relaciones humanas o impone formas restrictivas y, así, alienadas de relaciones humanas:

Para el marxismo, por el contrario, es el propio desarrollo sociohistórico que en determinado punto cambia bruscamente e innova. En un sentido profundamente humano, no surge nada inédito, sino ‘simplemente’ que determinadas actitudes, comportamientos, etc., humanos –que hasta el momento solo pudieron realizarse ineficazmente como ‘excepciones’– ahora alcanzan una total generalidad social.¹⁸

La liberación del trabajo vivo expresa la exigencia de que el proceso de democratización involucre también la esfera de la producción. Toda la producción debe ser adaptada al hombre y a sus necesidades, no la fuerza de trabajo adaptada a la producción. Marx sostenía la liberación de la sujeción del trabajo. El trabajo debe ser libre y superfluo, pero no superfluo en sentido social, sino antes socialmente útil. El socialismo, que es la prime-

¹⁶ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 128. Sobre el socialismo como posibilidad realizable se ha detenido Giuseppe Prestipino, “Filosofía e prospettiva politica nell’ultimo Lukács”, en *Critica marxista*, nº 5-6, settembre-dicembre 1971, Roma, p. 292.

¹⁷ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 128.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 97-98.

ra etapa hacia el comunismo, será posible solo cuando estas tendencias empiecen a afirmarse: la liberación del trabajo respecto del trabajo alienado y la adecuación de la economía a la naturaleza humana. Este desarrollo será posible cuando la cotidianidad se halle objetivamente estructurada para promover estas tendencias ético-políticas en los hombres. Naturalmente en una sociedad socialista está absolutamente prohibido la explotación del trabajo del otro, aun cuando ciertas actividades productivas puedan ser llevadas adelante por individuos privados. “Nuestro objetivo principal es, por un lado, distinguir esta crítica del sistema stalinista de la crítica burguesa de todo tipo”.¹⁹ La socialización de los medios de producción crea relaciones objetivas que resultan cualitativamente diferentes de las existentes en las sociedades de clase. El stalinismo creaba objetivamente las bases para un Reino de la libertad, pero lo hacía de tal modo que en la vida concreta este devenir-hombre encontraba obstáculos objetivamente insuperables.

La experiencia del socialismo real ha demostrado que la reforma de la economía, realizada por el socialismo, no aportará inmediatamente modificaciones del hombre, sino que ofrecerá las condiciones objetivas para que suceda la liberación respecto del trabajo alienado. Solo la autogestión obrera de los medios de producción es elegida por Lukács como una reforma posible hacia la edificación de un sistema productivo socialista. Naturalmente, Lukács se declara favorable al camino emprendido por la Yugoslavia socialista, que para él conduciría a una producción económica controlada por los consejos obreros:

la autogestión democrática se extiende al nivel más primitivo de la vida cotidiana y de aquí sale hacia arriba hasta el poder de decisión del pueblo sobre las cuestiones más importantes. Hoy estamos apenas en el comienzo de este desarrollo. Pero está fuera de duda que estas son novedades surgidas en Yugoslavia, que estos hechos y su evaluación crítica por parte de los interesados sin duda harán que en las cambiadas condiciones actuales la renovada idea fundamental revolucionaria del consejo obrero se volverá dominante en todo el desarrollo socialista.²⁰

A primera vista, podría creerse que es suficiente aumentar cualitativamente y cuantitativamente la producción y la distribución,²¹ en realidad un papel central lo puede cumplir solo el sindicato, como pensaba Lenin, porque puede siempre imponer el control de los trabajadores sobre la producción. Es inevitable un largo proceso, rico en conflictos internos y

¹⁹ *Ibíd.*, p. 181.

²⁰ G. Lukács, “I miei cinquant’anni di marxismo”, en *Id.*, *Cultura e potere*, cit., p. 142.

²¹ Con amplia anticipación sobre lo que hoy se discute, en abril de 1969, Lukács sostenía: “los productos no son jamás transportados directamente desde el lugar de producción al lugar de consumo, sino que desde el principio son transportados a un centro, aquí son almacenados, pasan luego a un centro medio de fraccionamiento y desde este último llegan finalmente al consumidor. Ahora bien, si calculáramos cuántos trenes, cuánto trabajo de carga y descarga que todo ello exige, es probable que los costos relativos al producto más corriente resultaran diez o veinte veces superiores [...] Hay que buscar racionalizar los transportes de las mercancías” (G. Lukács, “La nuova direzione economica e la cultura socialista”, en *Id.*, *Cultura e potere*, cit., p. 88).

externos, de autoclarificación respecto de las perspectivas, las metas concretas y los medios concretos para realizar esas perspectivas, pero es necesaria la actitud ética hacia sí y hacia los otros. El mejoramiento económico y tecnológico no aleja de la perspectiva de la humanización del hombre, si el hombre permanece en control del progreso tecnológico y científico y solo la sociedad socialista posee la fascinación y el poder de poner en acto el devenir-hombre del hombre.

Sobre la cuestión de la organización del trabajo hay un punto particularmente débil de la crítica de Lukács al stalinismo y al socialismo real. Ante todo, Lukács afirma: “Una fábrica construida por el capitalismo puede en general, sin grandes modificaciones, trabajar también en el socialismo y viceversa”.²² La realidad de los hechos es exactamente opuesta: uno de los problemas técnicos que se presentaron en las empresas capitalistas que adquirieron las fábricas de los regímenes exsocialistas ha sido precisamente la re-conversión de los medios de producción socialistas en capitalistas; luego la clase obrera en los países capitalistas siempre luchó por cambiar la organización del trabajo *adentro* y *fuera* de las fábricas. De modo que la afirmación de Lukács nos pone frente a un hecho concreto, que a él mismo se le escapa: el taylorismo que Lukács ya conocía y describía con eficacia en *Historia y conciencia de clase* no puede seguir existiendo, cuando se ha pasado a la socialización de los medios de producción. El socialismo debe encontrar otro modo de organizar el trabajo. La socialización de los medios de producción “por sí sola no puede transformar espontánea y materialmente el modo de trabajo y por lo tanto el modo de vivir, la cotidianeidad de los hombres, de manera tal de producir aquella transformación radical que es ahora necesaria en la relación del hombre con su trabajo y con los otros hombres”.²³ No es cierto, como Lukács afirma, que el automatismo que estaba por introducirse en la economía y en los procesos productivos no pueda lograr producir espontáneamente nuevas formas de producción, dado que esto es precisamente lo que sucedió en los últimos decenios, cuando el automatismo creciente transformó a los trabajadores en apéndices conscientes y voluntarios de las máquinas (toyotismo). Cabe esperar que el automatismo, como Lukács dice, deba ser guiado para suscitar en los hombres esas cualidades y esas relaciones recíprocas que los realicen como hombres auténticos. Un futuro posible del trabajo sería su completa automatización en los momentos productivos repetitivos y la liberación del trabajo en los momentos creativos. Lukács tiene claro que la socialización de los medios de producción permite, no impone, esas reformas económicas, que

²² G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 185.

²³ *Ibíd.*

desde luego no son solo económicas, por lo que hay necesidad de un nuevo modo de pensar, de plantear los problemas y de afrontarlos.

Lukács sostiene que “hoy un movimiento para la democratización en sentido socialista no puede introducirse en la conciencia espontánea sino solo, según la expresión de Lenin, guiado ‘desde afuera’”,²⁴ pero no aclara si esta intervención externa debe provenir del partido o de los intelectuales; queda así como una referencia genérica a una acción desde afuera. En el *Testamento político* esta idea se ve notablemente redimensionada, dado que se pide una democratización interna al partido, y por ello una superación de las formas existentes de los partidos comunistas de tipo soviético. Hoy, en cambio, vemos que la democratización proviene de las propias masas, más aún, de los individuos privados, que toman conciencia de su condición de excluidos o explotados y se rebelan a un estilo de vida cotidiana que se les impone desde el exterior y que no contempla ningún proyecto de vida factible, una espera sin esperanza.

En los *Grundrisse*, Marx consideraba la democracia como una derivación de la formación económica. Por este motivo la democratización entraba en la vida cotidiana de los hombres, entraba en las formas de ser de los hombres, en la praxis humana, en la específica individualidad de cada ser humano, en la identidad de cada ciudadano. Lukács sostiene una tesis radical: ser democrático pertenece al carácter del ser humano.²⁵ El ser humano es así democrático por naturaleza dado que es solidario, tolerante, capaz de integrarse y de integrar, por lo cual la democratización es un proceso político que tiene raíces éticas y morales. Si la democracia se halla radicada en las mismas bases éticas del ser humano, entonces la ética es también una ciencia de la naturaleza humana; ética y antropología se hallan una al lado de la otra y de ellas puede haber ciencia. La proyectada *Ética* se halla parcialmente anticipada en la *Demokratisierung*, al menos en lo que tiene que ver con el aspecto ético-político. La democracia no es una condición histórica de la humanidad en una situación epocal, sino una condición ontológica, y es por eso que asume importancia la democracia mediterránea antigua. Esta afirmación de Lukács está en contraste con las sociedades orientales, en las que jamás hubo democracia. Pero resultaría oportuno indagar mejor en estas formas sociales orientales, del mismo modo que en

²⁴ *Ibíd.*, p. 195. Antonio Jannazzo hace una rápida alusión al abandono del modelo del “partidismo” en el Lukács maduro, pero no desarrolla en absoluto esta alusión (Cfr. A. Jannazzo, “L’ontologia dell’ultimo Lukács: prospettiva e posizione politica”, en *Quaderni ungheresi*, 1978, Roma, p. 55).

²⁵ “El carácter socialmente secundario de la vida privada del ciudadano de la *polis* es la otra cara de su existencia histórica; aquí ser hombre, desarrollarse como persona es sustancialmente, en su dinámica como en su tendencia, idéntico al cumplimiento de los deberes ciudadanos en la democracia, al modo de realización de la democracia”. (G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 45).

las sociedades precolombinas. En ambas, las formas sociales y económicas, oriental y mediterránea antigua, la división del trabajo es una condición originaria, pero en la democracia mediterránea encontramos el origen de las actuales formas de división del trabajo, con la misma idéntica situación de entonces, es decir, que la estructura económica proviene de la división del trabajo y deja al trabajo en los márgenes de la estructura política: así, el trabajo esclavo era excluido de la estructura sociopolítica de la democracia mediterránea antigua y hoy el trabajo parcializado o precarizado resulta del mismo modo excluido de la estructura sociopolítica, aun siendo ambos esenciales para la estructura económica.

Es importante tener en cuenta el momento histórico en que el ensayo sobre la democratización apareció: el año 1985. Era el momento en que la fuerte personalidad de Gorbachov se imponía sobre la escena histórica soviética en la conclusión del proceso de congelamiento histórico y político que había representado el brezhnevismo. También Gorbachov hablaba de democratización y la consideraba como una garantía para los procesos de renovación y apertura política que estaba poniendo en acto (*perestroika*). Una parte de la dirigencia del Partido Comunista Húngaro quería participar activamente en la democratización puesta en acto por Gorbachov y decidió la publicación del ensayo de Lukács para reivindicar una paternidad teórica sobre el proceso político entonces incipiente en la Unión Soviética. Naturalmente, no existía una relación directa entre el filósofo húngaro y el líder soviético, pero el intento de Gorbachov parecía moverse en paralelo a la línea política trazada por Lukács, dado que ambos creían que el socialismo tenía todavía una perspectiva, y esta se podía realizar solo mediante un proceso de democratización. Tanto Lukács como Gorbachov utilizaban el más auténtico método marxista: la confrontación concreta con las contradicciones de la realidad, porque “incluso bajo las más desfavorables circunstancias puede encontrarse espacio para la actividad”, como se obstinaba en sostener Lukács. La publicación de la obra en ambientes académicos no le permitió llegar al centro del debate y tampoco la publicación en húngaro lo ayudó en dicho intento. La publicación en italiano llegó tarde –en 1987– cuando la *perestroika* de Gorbachov comenzaba a volverse más lenta, dado que no encontraba sujetos sociales que la sostuvieran en campo político. Luego, se sabe cómo terminó y, como diría Hegel, la historia expresó su sentencia definitiva: el socialismo terminó y la democratización no se realizó en ningún país socialista. El tiempo de las reformas había ya terminado, el stalinismo, el poststalinismo y las complicidades entre los burócratas poststalinistas y los factores de una economía capitalista habían sepultado toda esperanza de reformar el socialismo real.

En efecto, lo que se derrumbó no fue el socialismo real, sino el intento de reformarlo y Lukács se había pronunciado ya proféticamente contra el recurso a la democracia burguesa para hacer frente a la crisis de un sistema socialista: “la época de la manipulación [la democracia burguesa capitalista fordista], glorificada como vértice y término de la historia,²⁶ cada vez con mayor frecuencia [...] termina por manifestar su impotencia interna cuando se trata de responder, aunque solo sea aproximadamente, a las preguntas que ella misma plantea”.²⁷ El punto neurálgico de la inconsistencia de la democracia burguesa era para Lukács la “contraposición del ‘citoyen’ idealista y del ‘bourgeois’ materialista y a partir del desarrollo del capitalismo descende inevitablemente que el burgués capitalista se vuelve un amo, mientras que el ciudadano idealista se vuelve su siervo ideológico”.²⁸ La reflexión de Lukács nos pone frente al dilema clásico de la democracia moderna:

la manipulación de las conciencias se plantea en defensa de la libertad de los intereses de clase, por lo cual no hay respuestas a las exigencias y a las necesidades concretas de los seres humanos; pero es también cierto que la democracia permite desarrollar la lucha permanente contra la misma manipulación. La democracia burguesa no puede ser una alternativa a un sistema socialista que entra en crisis, pero sin una democracia no es posible luchar para dar un sentido, una dirección autónoma y querida, a la emancipación humana contra la explotación del trabajo y la manipulación de las conciencias. La manipulación de las conciencias es una forma de ideología y como tal el medio social que permite que los hombres adquieran conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.²⁹

La aceptación, en 1989-1991, de la democracia burguesa por parte de las masas en las sociedades del socialismo real fue el modo de combatir por la propia emancipación respecto de la explotación de las burocracias de los diversos partidos comunistas, pero también la conciencia de que un ulterior relanzamiento hacia adelante del socialismo habría exigido tales sacrificios, que esas masas no eran ya capaces de soportar.

La necesidad de una democratización no se halla satisfecha, sin embargo, ni en los países exsocialistas, ni en los países del centro del mundo, ni en los países de la periferia. La globalización sucedió sin una real y profunda transformación de las relaciones de producción, las fuerzas productivas se hallan todavía más explotadas de lo que lo estaban en los países socialistas o en los países del *Welfare State*. La democratización es un arma

²⁶ Fukuyama estaba todavía en la universidad cuando Lukács anticipaba las tesis de su célebre *El fin de la historia*.

²⁷ *Ibíd.*, p. 70.

²⁸ G. Lukács, “I miei cinquant’anni di marxismo”, en *Id.*, *Cultura e potere*, cit., p. 142.

²⁹ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 126. Joaquín Miras Albarrán sostiene que el viejo Lukács concibe la política como lucha ideológica y de protesta (Cfr. J. Miras Albarrán, “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács”, en *Presencia de Lukács*, ed. de J. M. Arragués, Zaragoza, Mira, 1995, p. 124). Mientras que Rita Caccamo De Luca reconoce un carácter dinámico en la concepción política del último Lukács (Cfr. R. Caccamo De Luca, “Lukács e l’ipotesi della società: alcune ipotesi”, en *Quaderni ungheresi*, 1978, Roma, pp. 13 y ss.).

para defenderse de la explotación cada vez más minuciosa, más radical, más salvaje que el capitalismo está imponiendo a la humanidad y a la naturaleza. De estas formas de explotación nace la necesidad de una democratización; si la humanidad quiere todavía tener futuro, entonces la democratización es necesaria. La democratización es también restitución de poder político a las masas, pero no en tanto masas, como una mala idea de socialismo sostenía en el siglo pasado, sino en tanto complejos de individuos, de seres humanos. Todavía el viejo Lukács nos ofrece un nuevo significado de socialismo, todavía actual para nosotros, a realizar en nuestro futuro: el socialismo es el nacimiento de nuevos sujetos, de seres humanos más auténticos.³⁰ Nacerá finalmente un hombre que no esté ya escindido entre las diversas esferas de actividad, un hombre parcializado o dividido, sino empeñado de modo pleno. Frente a este hombre, creado por el capitalismo o por el stalinovismo stalinista, Lukács opone un hombre pleno, completo –como sostenía en su *Estética*–, inescindido, esto es, un *in-dividuum*, un individuo. No es naturalmente el hombre en la dimensión de los dos grandes sistemas totalitarios, el capitalista y el stalinista, sino que es un ser humano en el cual la dimensión pública se conjuga armoniosamente con la privada y en la vida cotidiana de este individuo se satisfacen las necesidades de la sociabilidad y de la singularidad del ser social. Para Lukács un problema importante para este *in-dividuum* es la disciplina, el sentirse partícipe de algo compartido, porque sin ella no puede haber una praxis revolucionaria y reformadora. Decisivo es el modo en que puede nacer la disciplina: si aquel que obedece ha participado en la toma de decisión, puede también criticar y transformar la decisión tomada, pero no debe jamás obedecer ciegamente.

Las conclusiones que se pueden extraer de la reflexión lukácsiana sobre la democratización se hallan lo más lejos que pueda imaginarse de la vulgata marxista, incluso de aquella que aparecía como la más abierta y democrática, entonces de moda en el mundo occidental. Deben releerse algunas afirmaciones del así llamado “discípulo” de Lukács, Lucien Goldmann: “no puede haber ni una ética ni una sociología marxistas por la simple razón de que los juicios marxistas de valor quieren ser científicos y que la ciencia marxista

³⁰ Cfr. G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.* Naturalmente se encuentra siempre alguien que denuncia la falta en la *Ontología del ser social* de “una teoría ontológica del poder, conforme al programa del materialismo histórico” (sic!) (Cfr. J. Miras Albarrán, “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács”... *op. cit.*, p. 126). Excepto que cinco páginas más adelante afirma: “democracia no significa otra cosa que Poder Popular [...] la democratización real del poder de control de cada individuo singular sobre la actividad social y sobre la Vida Cotidiana en general, como condición indispensable para que la democracia exista y se den las condiciones materiales de transición al socialismo” (p. 131). ¡Evidentemente esta concepción no es conforme al materialismo histórico!

quiere ser práctica y revolucionaria”.³¹ Goldmann cae precisamente en el error de separar el ser-precisamente-así del marxismo respecto de la genericidad del pensamiento filosófico: el marxismo de Marx, no precisamente el de Goldmann, parte de la crítica al sistema de producción capitalista que produce víctimas, los proletarios, a pesar de que predique la igualdad y la libertad de todos los hombres –derechos humanos–, el pensamiento filosófico desarrolla reflexiones éticas desde su surgimiento tanto en Occidente como en Oriente –piénsese en Pitágoras en Grecia y en Confucio en China–. Para Goldmann el marxismo es una filosofía especial, distinta de cualquier otra en la historia de la filosofía y, en efecto, Goldmann primero degrada los conceptos de “ciencia” y “ética” en términos de “*abstracciones secundarias deformantes* de la actitud de conjunto de la realidad social, el valor que la juzga y la acción que la transforma”; luego define “esta actitud de conjunto” con “el término de *fe*, bien entendido a condición de haberlo preventivamente *depurado de las contingencias individuales, históricas, sociales que lo ligan a esta o a esta otra religión determinada, o a las religiones positivas en general*”.³² De tal manera Goldmann le hace al marxismo un pésimo servicio, porque lo transforma en una fe –posición política–, por cierto teóricamente cercana al stalinismo.

Diferentes posiciones hoy pueden ser asumidas como puntos de referencia para una relectura ética del marxismo, como la del latinoamericano Dussel, según el cual Marx ha fundado su ciencia crítica, es decir, la crítica de la economía política, al tomar posición a favor de las víctimas del sistema capitalista –posición ética–, o como el mismo Lukács que descubre en la naturaleza humana una raíz ético-democrática –posición ontológica. El marxismo necesita de una racionalidad que comprenda la posición diferente de los Otros, de una racionalidad calculadora de todas las consecuencias de la acción de la propia subjetividad, de una razón solidaria con las víctimas de toda forma de violencia y de prevaricación. Debe englobar al individuo en su sistema filosófico y no expulsarlo, considerándolo como una herencia burguesa, antes bien debe superar el particularismo burgués en la genericidad-para-sí de la humanidad. La sociedad burguesa ha permitido hasta ahora el máximo desarrollo del individuo, es decir, también de la genericidad humana, pero ha separado esta genericidad de la base económica, y presenta esta genericidad como “oposición a su vida material”,³³ como si el desarrollo de la genericidad humana fuera posible solo fuera del trabajo y contra los valores típicos de la esfera laboral, como la solida-

³¹ L. Goldmann, *Il dio nascosto*, tr. it. L. Amodio y F. Fortini, Bari, Laterza, 1971, p. 130.

³² *Ibid.*, p. 124.

³³ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 49.

ridad, sentimiento que nace en el lugar de trabajo entre los numerosos trabajadores que se encuentran en condiciones de vida análogas y tienen los mismos problemas en común, pero es un sentimiento que se transforma en conocimiento y autoconocimiento, porque el individuo debe saber cuáles son las condiciones en las que actúa y reconocerlas en el Otro. En la sociedad burguesa “el sujeto de la praxis real en la sociedad es el hombre egoísta, el hombre y, por ello, simplemente particular”.³⁴

Un par de consideraciones para comentar una vez más el modo de sentirse marxistas a la Goldmann. El mismo Lukács definía a Goldmann o a Sartre como *marxistegiants*, es decir, “marxistizantes”,³⁵ es decir, los entendía como carentes de una efectiva asunción y reelaboración de la epistemología marxista. Luego, debe notarse hasta qué punto el impulso fideísta insufló el espíritu del stalinismo: se exigía tener *fe* en Stalin y en el sistema político que en él se inspiraba. De tal manera se podían impedir las críticas, la discusión, la reflexión que son a su vez la esencia misma de la epistemología marxista, del modo de hacer ciencia crítica que Marx practicaba. La verdadera práctica de Marx es la crítica, naturalmente no como fin en sí misma, sino conducente a un proceso de descubrimiento de la verdad científica, es decir, la distancia entre la apariencia y la esencia de cada fenómeno. Precisamente esta ausencia de crítica, la actitud fideísta, es la razón que alejaba a Lukács del stalinismo. Recuerdo aquí lo que Lukács escribiría algunos años después en el *Testamento político*:

en cuanto a la posibilidad de que el obrero actual, sobre la base de su cultura, intervenga en el proceso de producción, creo que hay que distinguir dos temas. Es absolutamente indudable que el obrero actual tiene muy pocas posibilidades de intervenir en la fabricación y diseño de un reactor nuclear, mucho menos que en las cuestiones productivas de los tiempos del capitalismo incipiente. En este sentido, el capitalismo sin ninguna duda frenó la iniciativa trabajadora. Por el otro lado, hay muchos años de experiencias acerca de cuál será la herramienta o maquinaria que instalen en una fábrica; hay una gran cantidad de instancias entre el diseño y el trabajo realmente óptimo. Creo que un buen obrero reconoce más rápidamente estas instancias que un buen ingeniero. A partir de esto, naturalmente que el obrero no puede tener iniciativa para opinar sobre qué máquinas producen las fábricas de máquinas; sin embargo, estoy convencido de que, en las maquinarias más delicadas, los

³⁴ *Ibíd.*, p. 48. Tampoco la socialdemocracia ha mostrado una capacidad de ser una radical alternativa a la democracia burguesa, porque ha liquidado la subjetividad obrera: “en la clase obrera de todo el mundo puede ciertamente observarse un indudable retroceso de la conciencia. Esta regresión de la conciencia, es decir, la decadencia del factor subjetivo, ha mantenido su más puntual expresión en ese parámetro mundial que es la socialdemocracia; esta no solo se ha puesto contra el socialismo, como en 1917, pero ahora se halla así completamente sobre el terreno de la democracia manipulada” (G. Lukács, *Conversazioni*, tr. it. C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 97).

³⁵ G. Lukács, “Cartas a Carlos Nelson Coutinho del 13/8/1963 e del 8/11/1963”, tr. it. T. Tonezzer en *Marx centouno*, n° 8, marzo 1992, pp. 136-137.

buenos obreros tal vez pueden juzgar mejor que los ingenieros ciertas posibilidades para su máximo aprovechamiento.³⁶

El stalinismo para Lukács se presentaba como la separación de la cultura obrera respecto de la cultura productiva dando privilegio a esta última. En el fondo, entre la mentalidad capitalista, y en particular fordista tan bien descrita en *Historia y conciencia de clase*, y el stalinismo no subsisten diferencias acerca de la cuestión de la exclusión de la cultura obrera respecto del sistema productivo. El sistema stalinista era más vulgar al excluir al ciudadano de la gestión de la cosa pública, mientras que el capitalismo da la impresión de gestionar democráticamente la cosa pública, aunque es solo una impresión. El individuo, sin embargo, en el capitalismo puede jactarse de derechos humanos a veces inviolables, mientras que en el stalinismo no se reconocía inviolabilidad alguna a los derechos del hombre. Lukács reivindica el hecho de que su alineación a favor de la “democracia inmediata”, en los tiempos de su retorno a Hungría enseguida después del final de la Segunda Guerra Mundial, y su crítica al formalismo democrático de los países capitalistas revelaron las contradicciones presentes también en el rakesismo, la versión húngara del stalinismo. La lucha se libraba, entonces, “en dos frentes, contra el americanismo y contra el stalinismo”.³⁷

Su lucha contra la versión edulcorada del stalinismo húngaro, el kadarismo, no fue menos áspera. Podemos juzgar la lucha antistalinista de Lukács a partir de un caso particular y específico. En la correspondencia entre Kádár y Lukács a propósito del encarcelamiento de dos opositores, Haraszti y Dalos, a propósito de un concreto caso de violación de derechos humanos, el viejo Lukács es explícito en su concepción de los derechos democráticos:

[...] la legalidad tiene dos caras y compromete tanto a los ciudadanos individuales como a los órganos del Estado. [...] los arriba mencionados han sido puestos bajo vigilancia policial por representar su propia ideología. Si hubiesen hecho alguna otra cosa, hubiesen tenido que iniciar una acción legal en contra de ellos; ese hubiese sido el deber de los órganos responsables. Pero si alguien es puesto bajo vigilancia policial por haber expresado opiniones no socialistas (por nebulosas o erróneas que sean), esto significa prácticamente un retorno a la época de Rákosi [del stalinismo].³⁸

Lukács, de este modo, se declara paladín de la libertad de expresión y de crítica, aun de la más errónea de las opiniones y críticas, además de reclamar la aplicación rigurosa del

³⁶ G. Lukács, *Testamento político*, ed. A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, pp. 168-169.

³⁷ G. Lukács, “Más allá de Stalin” en G. L., *Testamento político... op. cit.*, p. 128.

³⁸ G. Lukács, “Epistolario con János Kádár sobre el caso Dalos-Haraszti”, en G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, p. 134. Para un comentario del intercambio epistolar y de todo el caso Dalos-Haraszti cfr. Gy. Dalos, “Hungerstreik anno 1971. Kommentar zu einem Briefwechsel zwischen Georg Lukács und János Kádár”, en *Lukács 2002*, Bielefeld, Aestesis Verlag, 2001, pp. 137-163.

formalismo jurídico, que es en el fondo garantía de la aplicación de los derechos humanos.

En un escrito de esa época llega a sostener:

[...]si se intentara transformar en opinión oficial un punto de vista mío, aun cuando yo estuviera convencido de tener razón, sería yo el primero en protestar más enérgicamente porque lo consideraría peligroso para el desarrollo de la verdad. He sostenido siempre la opinión según la cual hay que dar libertad de palabra a esta posición marxista, reclamando que se reconociera también mi posición como una de las opiniones dentro del marxismo y se considerase esta apertura como un período importante de la lucha teórica ahora iniciada y combatida precisamente por la completa rehabilitación del honor del marxismo, un período en el cual hay que dar libertad de palabra a toda buena voluntad y hay que confiar a los hechos históricos las concepciones que al final se consolidarán como verdaderas concepciones marxistas.³⁹

Así, opiniones marxistas, como las de Dalos y Haraszti, aun divergentes de las suyas, debían ser defendidas, dado que merecían ser expresadas públicamente, como elementos de un debate intelectual abierto y democrático.

Algunos días después, Lukács vuelve sobre el tema, reclamando a Kádár una mayor “moral política”: “Haraszti y Dalos se hallaban en peligro de muerte después de ocho días de huelga de hambre. El comienzo de un tratamiento médico estaba supeditado a la condición de que interrumpieran la huelga de hambre. ¡Los dos presos fueron maltratados en dos hospitales diferentes, y también fue golpeada la esposa de Dalos! (¡una mujer!)”.⁴⁰ Lukács, coherentemente, cierra filas también contra toda forma de violencia física sobre prisioneros y, en particular, contra acciones violentas ejercidas contra las mujeres. En la Hungría de Kádár existían todavía las condiciones de la sociedad burguesa, donde el derecho funciona como límite para la acción de los otros y del Estado, pero no hay límite para las propias acciones, las cuales se ven dominadas por el egoísmo económico, como le sucede a cualquier otro individuo particular.

Frente a esta forma aun siempre stalinista del socialismo, Lukács propone la alternativa de una transformación económica *socialista* de una sociedad socialista:

[...] el primer gran acto del pasaje al socialismo, la socialización de los medios de producción, su concentración en manos de la clase obrera, tiene como consecuencia necesaria para el acto social referido a la totalidad de la economía, el imperativo social de hacerse consciente. Inherente a esto es que de dueños se transforman en servidores del desarrollo social del hombre. La estructura social y sus transformaciones deben surgir de la economía así dirigida, socialmente consciente, coherente con las funciones del socialismo como etapa preparatoria del comunismo; preparándolo en el ser y en la conciencia.⁴¹

³⁹ G. Lukács, “Il marxismo nella coesistenza”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza... op. cit.*, pp. 78-79.

⁴⁰ G. Lukács, “Epistolario con János Kádár sobre el caso Dalos-Haraszti”, en G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, pp. 135-136.

⁴¹ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 82.

Así, el socialismo debe nacer del uso consciente de los medios de producción, pero tal conciencia se forma en la libre discusión y en confrontación civil entre los trabajadores. El socialismo se distingue por la capacidad consciente de los hombres de regular su propia vida económica. En este punto no existen ya roles fijos, como los de amo y esclavo, sino que todos son dueños de sí mismos y sirven a los otros. Pero es indispensable que cada uno pueda libremente poner en acto un proceso de autoformación: “el órgano de esta autoeducación del hombre [...] es la democracia socialista”.⁴² Naturalmente, el proceso de formación involucra también a la dirigencia socialista, que debe respetar las leyes antes que cualquier otro ciudadano, algo que no ha sucedido siempre en los regímenes del socialismo real. Deben evitarse los utopismos y las soluciones mecánicas provenientes del desarrollo incontrolado de las fuerzas productivas.

De hecho, en los sistemas del socialismo real, los conflictos surgían sobre la base de contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, como si se tratara de un sistema capitalista, vista la distancia que se había creado entre clase dirigente y trabajadores. Eliminadas las relaciones de producción capitalistas en la sociedad socialista habría debido dar inicio el proceso de toma de conciencia, ¿pero puede haber procesos de toma de conciencia si ya no hay una voluntad de emancipación en las masas? La voluntad de emancipación es un proceso de formación individual, antes que de masa. La educación puede volverse así un factor de ampliación y profundización de la vida individual.

La perspectiva de Lukács sigue siendo siempre revolucionaria, porque el cambio puede surgir cuando los intereses cotidianos y más inmediatos se hallan conectados con los hechos generales, cuando los intereses del particular se conjugan con los intereses de la colectividad. Esto puede ocurrir con un conocimiento de la realidad en la cual se vive, o bien con una acción revolucionaria espontánea, la cual sin embargo permanece ligada a la contingencia histórica. Pero a la espera de que la contingencia histórica se realice, el proceso de autoformación permite a todos los individuos, por ende a las masas compuestas por estos individuos, tener la madurez necesaria para participar en el movimiento histórico de liberación. La democracia socialista comprende “a los hombres [...] concretamente en su vida cotidiana, en sus puestos de trabajo, en sus viviendas, etc., los organiza para la actividad inmediata, para a partir de allí elevarlos –gradualmente o de golpe, a sal-

⁴² *Ibíd.*, p. 83.

tos— a la práctica revolucionaria en todas las cuestiones decisivas para la sociedad”.⁴³ Esta le permite al ciudadano realizar su propia condición social en la vida cotidiana, aun si esta realización pone en acto comportamientos que resultan contrarios a la dirigencia, socialista de palabra pero stalinista en los hechos. La estructura económica socialista hace surgir las bases materiales para una política de paz. En una economía socialista los consumidores deberían controlar la producción. Hoy se vive precisamente un fenómeno de represión y de manipulación de estas tendencias en la vida cotidiana —piénsese en la *mediocracia*, es decir, en el poder de los *mass media* sobre la población y en la sujeción ampliada del trabajo—.

Lukács se lamentaba de que en el socialismo real la autoactividad de las masas ha desaparecido casi totalmente no solo en la gran política, sino también en la regulación de su vida cotidiana. Los ciudadanos en una democracia socialista deberían luchar por la real calidad de la vida; por el contrario el stalinismo se ocupó solo mínimamente de los reclamos de una mejor calidad de vida de los individuos. El mejoramiento, que el sistema educativo soviético ha sido capaz de producir, ha conducido a la formación de un estamento de intelectuales y especialistas que al final han reclamado un mejoramiento de su calidad de vida, reclamos, que quedaron insatisfechos por el régimen, han contribuido al derrumbe del régimen. Ya en 1968 Lukács advertía del peligro de no escuchar los reclamos de mayores medios de consumo que surgía de la población o de apertura cultural por parte de los intelectuales: “el consumo orientado al ascetismo puede, en términos sociales, ser políticamente productivo en el mejor de los casos como hecho transitorio”.⁴⁴ Estos intelectuales y especialistas, por cierto, no eran efectivamente comunistas, pero sus reclamos eran comunistas. Lukács anticipa lo que fue el derrumbe de la Unión Soviética, porque la tendencia a no hacer frente a los reclamos y exigencias de la sociedad civil por parte de la dirigencia del partido continuó también en la era poststalinista:

[...] la burocracia que planifica centralmente no desea renunciar a su rol de dirigencia absoluta, aunque ante cada examen mínimamente detallado resulte con claridad que los criterios, las tareas, los medios de control, etc., que ella elabora tienen poco que hacer en una producción destinada a satisfacer las necesidades auténticas, reales, de los individuos.⁴⁵

Las masas deben concebir conscientemente la realidad del giro hacia una praxis revolucionaria y de consejos como una ruptura definitiva con el stalinismo, una suerte de revolu-

⁴³ *Ibíd.*, p. 131.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 172.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 173. Sobre la burocracia stalinista, cfr. Roberto Gatti, “L’ultimo Lukács e il problema politico della ‘burocrazia’”, en *Quaderni ungheresi*, 1978, Roma, pp. 89-115.

ción contra los exrevolucionarios. Deben admitirse, así, coaliciones informales, ocasionales y temporarias por parte de las masas, más aún, deben promoverse, de lo contrario no es posible una tal movilización “para mejorar activamente su vida cotidiana”.⁴⁶ El mejoramiento de la vida cotidiana es el objetivo ético-político que el viejo Lukács plantea para el renacer del socialismo. El socialismo real no siguió jamás este objetivo, esta posibilidad concreta.

Ya en el poststalinismo existía una opinión pública que criticaba el régimen y algunas de sus disfunciones, como por ejemplo la mala calidad de los servicios y de la vida cotidiana, pero no era posible organizar movimientos sociales de protesta en torno a estas críticas. “La movilización de esta opinión pública, es hoy –en la óptica de la dinámica social– predominantemente ‘muda’, ‘clandestina’. En una práctica pública sistemática me parece el primer paso hacia una democracia socialista”.⁴⁷ Naturalmente las clases dominantes de los regímenes poststalinistas intentaron congelar la situación social, no tuvieron táctica alguna para enfrentar el futuro, quizás convencidas de que efectivamente sus regímenes fueron los mejores que la Historia había visto jamás, o bien esperando un derrumbe improbable del régimen capitalista.

Lukács era consciente de la capacidad del socialismo de convertirse una vez más en un sistema de vida atractivo:

[...] por más que dentro del mundo socialista la reforma de la economía es muy importante, el simple aumento de la producción y del nivel de vida no será jamás capaz de tener esta fuerza de atracción para Occidente (y esta era una de las ilusiones de Krushev). [...] Este proceso, así, que suscita las más grandes esperanzas hoy aparece todavía en una fase extremadamente confusa; como marxistas, sin embargo, podemos esperarnos como perspectiva, con buena conciencia teórica, el esclarecimiento tan necesario del pensamiento sobre la base de la reforma de la vida social y de la economía del mundo del socialismo.⁴⁸

El socialismo real, sin embargo, no muestra ninguna capacidad atractiva:

no es verdad que el francés o el italiano son comunistas porque querrían vivir como los trabajadores en la Unión Soviética. Estos no querrían vivir por allá. Si son socialistas auténticos quieren una vida socialista, pero no consideran socialista esa vida que llevan adelante los obreros o los colcosianos en la Unión Soviética. Hasta que no logremos crear una teoría socialista fundada sobre el marxismo, hasta que no logremos implantarla en los países socialistas, no podremos renovar la extraordinaria fuerza de atracción del socialismo tal como esta se manifestó luego de 1917 y duró más o menos hasta los grandes procesos, y con esta la solidaridad internacional del socialismo.⁴⁹

⁴⁶ G. Lukács, *El hombre y la democracia...* op. cit., p. 179.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁸ G. L., “L’Ottobre e la letteratura” en G. L. *Il marxismo nella coesistenza...* op. cit., p. 63.

⁴⁹ G. Lukács, “I miei cinquant’anni di marxismo”, en *Id.*, *Cultura e potere*, cit., p. 151. En una carta del 16 de enero de 1965 a Cases, Lukács retoma este argumento: “siendo gran parte del mundo socialista, todo trabajador juzga espontáneamente el socialismo a partir de su realización y no de su posibilidad abstracta. Entonces, a menos que suceda en los países socialistas una reforma que modifique radicalmente los fundamentos de la vida y vuelva sensata y atrayente para las masas la vida así obtenida, temo que no habrá

Los regímenes del socialismo real no captaron el consenso de las masas comunistas occidentales, que buscaban un camino propio y original para un socialismo no burocratizado. Lukács esperaba que la movilización de la opinión pública en los países del socialismo real retomara el proceso de reforma social y llevara al renacimiento de la costumbre de la gente de actuar autonomamente en los asuntos públicos, esperaba un movimiento reformador constante y pacífico, no violento y revolucionario. El stalinismo había interrumpido con violencia burocrática la continuidad del movimiento conciliar y originariamente soviético, y había impuesto una situación de estancamiento, de la cual prácticamente los regímenes del socialismo real no salieron jamás. En Rusia, luego del derrumbe del comunismo prevaleció la tendencia burguesa a la apropiación privada de los medios de producción por parte de miembros de la clase dominante anterior. Pero también nosotros, que vivimos en regímenes capitalistas que ganaron la Guerra fría, estamos acostumbrados a mirar como “espectadores del mundo” los asuntos públicos y su gestión por parte de los políticos; no estamos en absoluto acostumbrados a gestionarlos. Las clases dominantes en el stalinismo o socialismo real o en el capitalismo fundan su poder no tanto sobre el consenso sino antes sobre la resignación de los ciudadanos. La resignación es un estado de ánimo de las víctimas de un sistema.

Lukács era profético respecto a la convicción de que los ciudadanos del sistema capitalista querían antes que el socialismo una democracia real:

[...] en mi opinión, este problema de la democracia jugará un papel enorme en los años próximos. No en el sentido de que los Estados occidentales se pongan inmediatamente sobre el camino de la revolución socialista sino de que en estratos cada vez más amplios se manifestará la insatisfacción general por el carácter no democrático de las ‘democracias manipuladas’ y se buscará abrir un camino hacia una democracia real. De este movimiento podríamos ser nosotros los ideólogos y los guías, pero esto es difícil mientras en Occidente exista una sutil manipulación económica, y entre nosotros existen todavía personas que quieren mantener la manipulación de carácter burocrático o quieren cambiar solo algunas cosas para embellecer la fachada externa.⁵⁰

Una vez realizada una democracia real, entonces la cuestión del socialismo podrá volver a la agenda de las sociedades avanzadas, porque la democracia real significa la superación de las diferencias de clase y los comunistas podían todavía cumplir un papel importante en tal superación. En el fondo el problema de la democratización era común a ambos sistemas políticos.

ningún movimiento revolucionario en occidente” (“Un carteggio”, en C. Cases, *Su Lukács*, Torino, Einaudi, 1985, p. 192). Lukács habla así de una reforma radical del socialismo real, por lo cual Tibor Szabó malinterpreta la posición de Lukács con relación al régimen de Kádár, cuando sostiene que aceptó al menos su mecanismo económico (Cfr. T. Szabó, *György Lukács filósofo autónomo*, Napoli, La città del sole, 2005, p. 78). Hemos visto que consideraba insuficiente la reforma económica del régimen kadariano.

⁵⁰ G. Lukács, “Il marxismo nella coesistenza”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza... op. cit.*, p. 84.

El proceso de democratización, sin embargo, debe distinguirse de la revolución, de una guerrilla o de una guerra partisana, es decir, del uso de la violencia como partera de la historia, porque estas surgen solo cuando

una guerra partisana se realiza cuando un amplio estrato, sobre todo campesino, se vuelve consciente de que no se puede vivir más como se ha vivido y prefiere llevar la propia piel al mercado antes que seguir soportando ese destino. Si no se verifica esta condición, habrá algunos hombres muy honestos, muy heroicos que se inmolarán, pero la lucha no puede ser comenzada con la guerrilla, solo puede ser terminada por la guerrilla. La guerra partisana, así, no puede ser otra cosa que el punto culminante de una revolución general burguesa, que eventualmente traspase hacia el socialismo.⁵¹

Así, todos los movimientos de guerrilla en América Latina le parecían el resultado de un voluntarismo. Este rechazo se puede extender también al terrorismo, que de allí a unos pocos años, estalló en Alemania y en Italia, que en sustancia fueron los negadores, sobre todo en Italia, de un proceso de democratización que se volvía cada vez más consistente.

En efecto, para Lukács las nuevas tareas de la democratización consisten en eliminar los residuos de la sociedad de clase y hoy parece paradójico que en el socialismo real existan todavía residuos de la sociedad de clase, y sin embargo serán precisamente estos los que determinarán la caída del socialismo y Lukács había entendido su peligrosidad. Superar los residuos de la sociedad de clase significa crear un nuevo hábito, para que los seres humanos abandonen los comportamientos no humanos, y lograr así una reestructuración del mundo externo de la vida cotidiana: la persecución del objetivo de mejorar la vida cotidiana misma. “Toda persona puede superar la propia enajenación de la verdadera esencia humana solo mediante su propio esfuerzo”,⁵² y por lo tanto también sin el sostén del partido, como había sostenido antes. Naturalmente se parte de una crítica o de autocríticas de esta enajenación, y luego deben vivirse circunstancias efectivas que alejen de la conciencia la idea misma de la alienación, es decir, la factibilidad de una forma de vida cotidiana mejor. La superación debe ser de la totalidad del ser humano y no de malos hábitos individuales, y luego debe traspasar a la efectiva universalidad social. Aquí Lukács retoma el concepto de hombre pleno que había desarrollado en la *Estética*. Fue fundamental en el curso de la historia el surgimiento de movimientos sociales y políticos que se levantaban contra la inhumanidad, contra la negación del ser-hombre. Ahora la democratización socialista está llamada a superar la última forma de anti-humanismo, el Otro como límite.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 92-93

⁵² G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 198

El último escrito de Lukács, desde su título *Testamento político*, manifiesta el interés que su autor, a poquísimos meses de su muerte, tenía con relación a la política. Se trata de una suerte de entrevista de febrero de 1971 y en la cual Lukács vuelve sobre muchos temas no solo políticos, sino también teóricos y, en cualquier caso, también autobiográficos. Los últimos meses de vida fueron ocupados por una carrera contra el tiempo por dejar entrevistas que aclararan su testamento filosófico y político. Una de estas entrevistas es precisamente *Testamento político*, aparecida, sin embargo, en 1989 en ocasión de la caída del régimen comunista. Leyendo el texto puede entenderse por qué permaneció sepultado en los archivos del Partido Socialista Obrero Húngaro, considerando que Lukács formula críticas profundas al régimen, mostrándose mucho más radical sus mismos discípulos de la “Escuela de Budapest” u otros disidentes.⁵³

Analizaré en particular este texto porque en él son explícitos los principios políticos de la fase ético-ontológica del último Lukács. En cuanto principios políticos surgen de la concepción ontológica y completan la por entonces incipiente reflexión ética del pensador húngaro. Lukács era consciente de que el sistema stalinista, si bien desaparecido, proseguía con prácticas y modos de hacer política todavía presentes dentro del así llamado “socialismo real”. Lukács consideraba necesaria una reforma radical del sistema del socialismo real. Era, sin embargo, necesario acompañar a la reforma del sistema político la definición de una subjetividad ética que evitase el riesgo de recaer en una ética dogmática, utilizable también por parte de la dirigencia del partido, que dominaba las relaciones sociales en el socialismo real. En la práctica Lukács sostenía un tipo de reforma revolucionaria. En efecto, un dato cierto de la militancia política de Lukács en los años del stalinismo en Unión Soviética o del socialismo real en Hungría es su toma de distancia respecto de la clase dirigente/dominante en el socialismo. Su ensayo “Más allá de Stalin” es un claro balance de sus relaciones con esta clase dominante, porque es obvio que cuando Lukács se refiere a Stalin, en realidad se refiere a toda la jerarquía de pequeños Stalin que aden-

⁵³ Agnès Heller da una imagen muy personal de un viejo Lukács que rechazaba la verdad incondicionada: “diría que la política no le ha interesado jamás a Lukács. La consideraba como un asunto banal, prosaico. La política era para él una cosa moderna. Él no tenía ninguna relación con la verdad, y aun menos con la verdad absoluta y redentora. Desde su juventud, y cada vez más, en cuanto avanzaba su edad, Georg Lukács se interesó por la verdad incondicionada. La que puede dar una base sólida a la vida. Odiaba, o al menos despreciaba, su época, su banalidad, su mezquindad. De este presente árido, que según él no era ya cultivado por ninguno, no aparecía ya ninguna cultura específica, ningún arte digno de este nombre” (A. Heller, “Ce que l’on peut conserver de Georg Lukács”, en *L’actualité de Georg Lukács*, a cura di P. Busch y A. Takács, Paris, Archive Karéline, 2013, p. 15. La traducción es mía, A. I.). Las dos afirmaciones de A. Heller, con relación a la actitud de Lukács hacia la verdad, están en evidente contradicción una con la otra, sobre todo el interés del viejo Lukács hacia la cultura a él contemporánea es conocido por todos por medio de documentos, afirmaciones y escritos.

tro y fuera de la Unión Soviética componían la clase dominante. Su sujeto ético es, en cambio, el ser social, el ser que pertenece al género humano, según los principios marxianos de la pertenencia al género (*Gattungsmäßigkeit*).

En la Hungría de comienzos de los años setenta Lukács desafiaba el régimen de Kádár a no tomar medidas de reforma de fachada, sino a refundar el comunismo en una sociedad de socialismo real. Lukács sostiene que estar de acuerdo sobre la entera línea política del Partido Comunista Húngaro es solo un “puro deseo”, “un deseo lejano”; es decir que si él no fuera un militante convencido del movimiento comunista podría encontrarse muy poco de efectivamente comunista en lo que el régimen de Kádár había realizado en Hungría hasta ese momento. De hecho no le niega a Kádár las mejores intenciones y una sustancial honestidad política, sino que lo juzga por los resultados obtenidos. En el fondo es precisamente la militancia comunista que lo impulsa a expresar un juicio negativo con relación al régimen comunista. Poniendo a la clase dominante húngara frente a este aplazo, Lukács sabía muy bien que toda esperanza de ser escuchado estaba perdida. Se trata de un hombre de 85 años que, en los umbrales de la muerte, se encuentra ya en la condición descrita por Séneca en su *Fedra*: “el coraje de los viejos es libertad que se aproxima”. El coraje de la denuncia del ausente carácter comunista del régimen lo impulsará a hablar de libertad.

En efecto, Lukács reflexiona sobre la falta de un ajuste de cuentas con el pasado stalinista húngaro. Considera que una apertura de juicios contra los stalinistas húngaros, como Matyas Rákosi o Ernő Gerő, no sería oportuna, antes bien sostiene:

[...] a mi juicio, es muy positivo que un hombre experimente un sentido de la vergüenza. [...] La idea ya fue expresada de manera excelente en nuestra literatura, en el gran *Poema pedagógico* de Makarenko. El autor ilustra allí ejemplarmente la educación socialista: luego de la pérdida de vergüenza y la catarsis, ofrece la absolución de la persona mortificada: ¡y ahora olvidenlo! ¿Pero en qué momento hay que olvidarlo? Cuando la catarsis ha ya ocurrido. Ahora, si queremos verdaderamente el socialismo, podemos ‘olvidar’ solo de esta manera, porque de otro modo, sin un trabajo educativo de este tipo, viviremos en un socialismo ideológicamente falso.⁵⁴

Lukács habría querido que los responsables del régimen stalinista húngaro confesaran públicamente sus culpas, aun sin una condena penal, con tal de que reconocieran sus errores de manera que restituyeran la dignidad a sus víctimas. En el régimen de Kádár no sucedió nada por el estilo, más aún, fueron condenados aquellos que en 1956 se rebelaron a Rakosi y Gerő, confirmando de tal modo lo ideológicamente falso que era el régimen

⁵⁴ G. Lukács, “Il cinema e la cultura ungherese” (10 maggio 1968), en Id., *Cultura e potere... op. cit.*, p. 67. En la misma entrevista Lukács reconoce que durante la República de los Consejos hubo acciones terroristas por parte de la República de los Consejos, sin embargo diversas eran las motivaciones morales entre revolucionarios y contrarrevolucionarios (cfr. p. 68).

socialista de Kádár. Tan falso que bajo la cobertura del alardeado socialismo continuaba subsistiendo la tradición nacionalista húngara, el verdadero cáncer de la historia del pequeño país centro-europeo.

Elemento fundamental de una democratización, es decir, de un proceso de continua radicalización de las estructuras democráticas en una sociedad civil, le apareció a Lukács la necesidad de elecciones auténticamente libres, no las elecciones que avalaron las elecciones del partido. En sustancia las elecciones celebradas en los regímenes del socialismo real no son diferentes de las que se celebraban en las democracias capitalistas: los ciudadanos en ambos casos no podían ni candidatearse libremente, ni elegir libremente a sus propios representantes. De hecho en las democracias capitalistas solo formalmente y de manera hipotética cualquiera puede candidatearse, porque luego las estructuras de partido y la selección económica vuelven imposible una efectiva candidatura para los ciudadanos individuales que están fuera de las estructuras de partido.

Lukács siente la necesidad de una correspondencia más estrecha entre sociedad civil y sociedad política, de una elección desde abajo de la sociedad política, de una elección de los representantes de los ciudadanos que provenga de los mismos ciudadanos. En efecto, Lukács sostiene que es necesario una relación de confianza y de legitimación entre el representante y los representados, legitimación que faltaba en el régimen socialista de Kádár que había sido impuesto por los tanques soviéticos en 1956. Lukács exige la dependencia del representante con respecto a los representados:

la democracia solo aparece cuando hay un cierto contacto entre el candidato y su distrito, lo que significa, no digo ya que el candidato debe ocuparse de principio a fin de todos los problemas de su distrito, sino que tiene que tener en claro que, en las grandes cuestiones del país, debe saber cuál es el sentimiento, no del país, sino de su distrito, porque solo así podrá ser intermediario entre las cuestiones nacionales y las de su distrito.⁵⁵

Considero que Lukács no era un profundo conocedor del pensamiento de Gramsci,⁵⁶ pero la evidente semejanza de la concepción política del último Lukács con la de Gramsci evidencia la capacidad del filósofo húngaro de comprender los primeros principios de una política efectivamente radical e innovadora. Por otra parte, respecto al disenso por entonces difundido en los países comunistas, la crítica de Lukács pone en evidencia la necesidad de una libertad de elección política, que fuera también una libertad de programas polí-

⁵⁵ G. Lukács, *Testamento político*, en G. L., *Testamento político... op. cit.*, p. 144.

⁵⁶ Lo recuerda el mismo Lukács en una carta a Konder del 9/8/1963 (en *Lukács e a atualidade do marxismo*, M. O. Pinassi y S. Lessa orgs., São Paulo, Boitempo, 2002, p. 142; en italiano en *Marx centouno*, n° 8, marzo 1992, cit.). La dificultad para acercarse al texto gramsciano era esencialmente lingüística, en efecto, Lukács no hablaba y ni siquiera leía el italiano y Gramsci, al menos hasta los años sesenta, no había sido traducido al alemán o húngaro, lenguas que Lukács hablaba, o al francés, ruso o inglés, lenguas que Lukács dominaba.

ticos, no solo formal, sino también estructural, esto es, de poder hacer política independientemente de la del partido, más aún, la política del partido es puesta sobre el mismo plano que la del régimen habsbúrgico, formalmente liberal, pero en el fondo autoritario, o bien del sistema político norteamericano, donde los candidatos son solo formalmente elegidos por los ciudadanos.

La observación de Lukács nos pone frente al problema de la *práctica política*, no solo del representante que debe instaurar una relación con los representados, sino también de las relaciones de los ciudadanos entre sí. Si su elección no es vinculante, entonces se discutirá de política como se discute de fútbol, con participación y fervor, pero sin que esta discusión pueda cambiar la existencia de aquellos que participan en el debate, como debería suceder con la política, que Lukács considera como la ciencia de la existencia en comunidad de los seres humanos. Discutir sobre la fuerza o no de un equipo no aumenta la fuerza del equipo. Discutir un problema político es el modo para enfrentarlo y resolverlo, es ya una actividad política. Por lo demás, Lukács considera indispensable para una democracia socialista el derecho de organización colectiva de los ciudadanos para hacer valer sus necesidades en las instituciones. Los ciudadanos deben organizarse y elegir los propios representantes en las instituciones, para que estas provean a la solución de los problemas de los ciudadanos: “estoy convencido de que la democratización de la vida diaria solo puede suceder si cortamos con este prejuicio proveniente de la era Rákosi; más precisamente de la época stalinista, y le permitimos a la sociedad, al hombre medio, que se organice para la realización de ciertas cuestiones concretas e importantes de la vida”.⁵⁷ En una entrevista anterior (1966), había indicado la ventaja que ofrecía una democracia proletaria: “pero sin que se forme una opinión pública que actúe abiertamente no es posible realizar ni en la teoría ni en la práctica una verdadera reforma económica, que al mismo tiempo sea también reforma del modo de vida de las masas. Democracia proletaria no significa una garantía contra los errores, pero solo [...] la posibilidad de reconocer y superar los defectos más rápidamente de lo que sea posible en cualquier otro sistema”.⁵⁸ La ventaja de la democracia proletaria respecto a la burguesa se halla en la misma acción democrática, porque en ella las decisiones son colectivas, unánimemente consensuadas.

Estamos aquí ante la concepción de un poder político que no está solo al servicio de los ciudadanos, pero también *obedece* a sus reclamos, aun si el reclamo nace fuera

⁵⁷ G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, p. 163.

⁵⁸ G. Lukács, “Intervista all’Unità”, en Id., *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 217-218.

del ámbito del partido, es decir, viene de abajo, de la sociedad civil y pretende que el partido finalmente se ponga al servicio de la sociedad civil. Los partidos comunistas en los países del socialismo real eran entendidos como los únicos espacios dentro de los cuales se desarrollaba la vida política. Prácticamente lo que en la democracia capitalista sucede en muchos partidos, allí sucedía en un solo partido, el cual terminaba siendo la reproducción de la multiplicidad social con todas las diversidades y contradicciones típicas de una sociedad civil avanzada, como la de la Hungría de los años sesenta. Sería un desafío para un Partido Comunista del socialismo real lograr absorber toda la riqueza y multiplicidad de la sociedad civil y Lukács hubiera querido que el Partido Socialista Húngaro recogiera este desafío, también para demostrar que el nuevo Partido Comunista Húngaro, nacido a causa de las urgencias de la revolución del '56, y pudiera desempeñar la función de guía del movimiento revolucionario, que habría debido tener ya en 1956, frente a la presión de las masas húngaras en la revuelta. En cambio, luego de la primera oleada represiva el régimen de Kádár intentó ajustar las deformaciones del anterior régimen stalinista de Rákosi y, a partir de 1967 en concomitancia con la Primavera de Praga, trató de "normalizar" el régimen, de volverlo aceptable para la sociedad civil. En esta óptica se buscó un vínculo con Lukács que, por su parte, pretendía retomar el discurso, interrumpido en 1956 por la represión soviética, de construcción de una efectiva democracia socialista.

Lukács sostiene que una nueva democracia socialista no pondría jamás en discusión el *status* interno del socialismo o la colocación internacional de Hungría entre los países socialistas, que por lo tanto representaría una estabilización y democratización del cuadro institucional; precisamente esta estabilidad permitiría realizar un socialismo efectivamente real, porque los ciudadanos prefieren en cualquier caso la democracia socialista, cuando la sienten como propia, cuando se sienten protagonistas de la vida política y no interlocutores episódicos y momentáneos, sustancialmente impotentes, como ocurre en la democracia capitalista. Estamos frente a una concepción de la política que supera tanto la situación constantemente precaria del socialismo real, pero también la situación establemente excluyente de la democracia capitalista; Lukács está delineando algunos fundamentos de la democracia en una sociedad comunista.

La concepción leninista del partido, como vanguardia del proletariado en la lucha de clases, es así ampliamente superada, porque ha cumplido hasta sus últimas consecuencias su propia función. Lenin había teorizado el papel del partido en medio de una lucha de clases para tomar el poder, mientras que el Lukács de 1971 habla de un partido que había tomado el poder desde hacía 25 años en Hungría y que, si sigue considerán-

dose prejuiciosamente una vanguardia del proletariado, terminará por encontrarse, en cambio, en la retaguardia de los movimientos sociales.⁵⁹ Se ve que la “forma partido” se halla superada en la concepción lukácsiana de la política, estamos frente a una forma de “fetichismo de la política”, es decir, la enajenación de la clase política con relación a la sociedad civil y la consiguiente transformación de la clase política en clase dominante, que defiende solo los propios intereses y no ya los de los ciudadanos. Para evitar esta inversión de las relaciones políticas, la propuesta de Lukács consiste en fundar un nuevo principio democrático: la legitimación mediante la real representación política. Si el Partido Comunista no recoge esta propuesta se arriesga a permanecer distanciado de la sociedad civil. Los ciudadanos se organizan para resolver problemas individuales, ejercitan ampliamente y libremente sus derechos de crítica y de reclamo, las instituciones responden y obedecen: esta es la “administración de las cosas” a la que Marx se refería como el momento político más alto de la realización del comunismo.

La forma de organización social más importante de la sociedad civil es para Lukács el sindicato. Los sindicatos en los países del socialismo real eran una suerte de organización de pasatiempo, una correa de transmisión de las instancias políticas del partido, imbricando a la clase obrera en sus estructuras y operando, a menudo, en neto contraste con los reclamos de la clase obrera. Lukács, siguiendo en esto la concepción leninista del sindicato, habría querido organizaciones sindicales del todo autónomas e independientes respecto del Partido Comunista, que puedan cumplir la misma función de estímulo y de reclamo que las susodichas organizaciones civiles, de manera que se creara una dialéctica política entre partido, sindicatos y organizaciones civiles. Lukács tiene también sobre este punto una certeza: “No me lo imagino –porque sería un ideal muy lejano– en el sentido de que los obreros definan algo dentro del sindicato, y que la central se vea obligada a darle curso en contra de su propia voluntad”.⁶⁰ Lukács no concebía que en una sociedad comunista la dirección del partido pudiera estar en contra de la clase obrera; situación, en cambio, normal en todos los países del socialismo real, como muestra del carácter de explotación que la burocracia del partido había impuesto a las sociedades civiles de los países del socialismo real. Si bien irónicamente, Lukács está presentando un postulado polí-

⁵⁹ En un artículo de octubre de 1967, escrito en ocasión del 50° aniversario de la Revolución de Octubre, Lukács citaba precisamente a Lenin para explicar que “una situación revolucionaria nace solo ‘cuando los estratos inferiores no *quieren* ya el viejo orden y los estratos superiores no pueden ya vivir de la *vieja manera*’ ” (G. L., “L’Ottobre e la letteratura” en G. L. *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 41). La cita de Lenin estaría en el origen de la concepción gramsciana, según la cual una situación revolucionaria desbloquea una situación de estancamiento, es decir, cuando lo viejo no se va y lo nuevo demora en presentarse.

⁶⁰ G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, p. 144.

tico imposible, pero útil para la fijación de una orientación política, de una perspectiva a realizar, que hemos visto anticipado en la carta a Cases, antes citada, cuando Lukács escribía que la perspectiva “es real e irreal al mismo tiempo”. Estamos ante el caso en que la utopía vuelve a cumplir un papel fundamental en la acción política: mientras que en *Historia y conciencia de clase* esta utopía era la sociedad comunista que se estaba edificando en la Unión Soviética, pero que en los países capitalistas era una utopía imposible de realizar aun siendo útil como brújula en la acción política cotidiana, en el *Testamento político* Lukács plantea una utopía comunista como “postulado político imposible” de realizar, aunque útil en la acción política. En el fondo Lukács considera que el régimen kadarista existente es imposible de reformar:

El problema es que solo se puede conducir *realmente* a los obreros, si realmente los *conducimos*, entendiendo por esto que comprendemos sus necesidades; si estas necesidades son correctas, entonces los estaremos ayudando, y si no lo son, entonces discutamos con los obreros, tratando de ganarnos su respaldo para la posición correcta. Pero de ninguna manera está bien lo que encontramos actualmente.⁶¹

Si el kadarismo quería mantenerse en el poder, debía cambiar radicalmente las relaciones políticas con la clase obrera y con la sociedad civil. El hecho de que el control de los medios de producción estuviera en manos de una burocracia, y no de la clase obrera, producía apatía entre los obreros y, en consecuencia, la enajenación como en cualquier otro sistema capitalista, nos induce a considerar a tal régimen socialista realizado como una variante del sistema capitalista,⁶² con el agravante de que en la sociedad capitalista los sindicatos son la fragua de la lucha política, por lo cual se recurra a la huelga espontánea solo en caso de efectiva imposibilidad de continuar la producción, en la sociedad socialista realizada los sindicatos autónomos son prohibidos o considerados como “enemigos del proletariado”.

La cuestión sindical revela la cuestión del trabajo enajenante y, así, se vuelve a conectar con la dimensión ontológica de la vida cotidiana, dimensión en la cual es necesario instaurar un nuevo vínculo entre las instituciones políticas y la clase obrera, o por decirlo en términos de Ricardo Antunes la gente-que-vive-del-trabajo, o más genéricamente, los ciudadanos. Estaría la política al servicio de las exigencias de la vida material, como diría de otra manera Dussel. En la práctica, una relación invertida respecto de la sociedad del socialismo real: Lukács quería una clase obrera que dictara la línea política, según las

⁶¹ *Ibíd.*, p. 145.

⁶² Por otro lado, el mismo Lukács, recordando la concepción leniniana adversa a la costumbre, afirma: “toda burocratización encierra necesariamente en sí el dominio del pasado sobre el presente a causa de la rutina que emana de tal práctica” (G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 94).

propias necesidades, y que el partido interactuara dialéctica y activamente con estos reclamos. Lukács advierte que en las sociedades socialistas “se extingue ese contacto diario, legal, y de mutua comprensión que era posible entre el Partido, el gobierno y la clase obrera. Y esta extinción no puede compensarse con *ningún* instrumento artificial”.⁶³ Esta situación es la de la “corrupción de la clase política”, es decir, cuando la clase política no responde ya a las exigencias de la sociedad civil y se dedica a la defensa de sus propios intereses. En este punto, solo la mediocracia, es decir el poder de los medios de comunicación de masas, le permite a esa clase política corrupta mantener el dominio sobre la sociedad civil. Una situación similar, es decir, el monopolio de la información y la coerción con relación a cualquier otra forma de pensamiento diferente del fijado por la ideología oficial, se verificó en los países del socialismo real y Lukács se daba cuenta del peligro que se estaba corriendo: la pérdida de confianza y con esta, de la legitimidad de la clase política, que de tal manera se transformaba en dominio sobre la sociedad civil.

La crítica de Lukács impacta, así, también en el mundo de la cultura, porque a partir de esta esperaríamos una posición crítica hacia el régimen que impulsara a la clase política dominante a la apertura hacia la sociedad civil. Estamos ante una posición análoga a la del “intelectual orgánico” de Gramsci, que surgiendo de la sociedad civil puede hacerse portavoz de las exigencias de esta ante la clase política. En cambio, tanto entonces como hoy, los intelectuales, o mejor los técnicos de la cultura, o como los quería Zhdanov “los ingenieros del alma”, se limitaban a formular estadísticas que permanecían como letra muerta en los archivos del régimen, o bien comenzaban a sostener tesis capitalistas, según las cuales los productos culturales debían ser juzgados también desde el punto de vista de su valor económico.⁶⁴ Hoy, en plena mediocracia estamos bombardeados por las encuestas, que tienen el mismo valor que las estadísticas de los regímenes socialistas realizados.

La función del “intelectual orgánico” es para Lukács el punto de pasaje al núcleo de su propuesta política radical y que consiste en el “trabajo bien hecho”. Lukács parte de una premisa:

[...] no nos olvidemos de que uno de los fundamentos del marxismo es que, al pasar a ser el trabajo la base de la sociedad, con esto sobreviene una adaptación del hombre a todo ese complejo que crea, en una sociedad, un cierto grado de desarrollo del trabajo. Este es

⁶³ G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, p. 147.

⁶⁴ Cfr. G. Lukács, “La nuova direzione economica e la cultura socialista” (4 aprile 1969), en Id., *Cultura e potere*, cit., p. 86. En esta entrevista, Lukács sostenía que los productos culturales debían ser pagados por los costos implicados en su producción, pero que los museos, en cuanto heredados de los regímenes pasados, debían ser completamente gratuitos.

un concepto tan general que es aplicable tanto a una sociedad en su inicio como a la actual, solo que, naturalmente, bajo formas muy diferentes. La cultura es parte de este desarrollo.⁶⁵

Una vez más, los fundamentos del marxismo son empleados para criticar a una sociedad que dice inspirarse en esos mismos fundamentos; es una ulterior confirmación del escaso carácter comunista de la sociedad del socialismo real, más aún, del carácter esencialmente capitalista de esas sociedades, que mantenían una tajante separación entre la apariencia y la esencia, entre lo que era fenoménico y lo que era esencial. Esencial era la capacidad de los obreros de juzgar, a partir de la propia capacidad laboral, la capacidad política de un hombre político, es decir, a partir de su capacidad de juzgar si su propio trabajo había sido *bien hecho* podían juzgar si el hombre político había sido capaz de desplegar una acción política que encontrara sus exigencias y reclamos. La facultad de juzgar (*Urteilskraft*), nos enseña Kant, es uno de los aspectos fundamentales de la espiritualidad y de la cultura de los hombres. Por lo demás “el bien” al que se refiere “el trabajo bien hecho” debe entenderse en el sentido griego de “justicia”, a saber, “el saber del ser de las cosas”. El “trabajo bien hecho” consiste en saber cómo deben hacerse las cosas, es decir de manera justa. “El trabajo bien hecho” es el sentido de justicia que todavía persiste en la clase obrera y es a partir de este sentido de justicia que los trabajadores pueden juzgar el mundo y los seres humanos, dado que los trabajadores son el factor primario de la reproducción del mundo social.

El capitalismo había uniformado e igualado las capacidades laborales de los obreros, pero estos mantenían una cultura obrera propia que se fundaba precisamente sobre el concepto de “trabajo bien hecho”, que es una forma de espiritualidad obrera. Con el stalinismo la situación típica del capitalismo no ha cambiado:

ya en los tiempos del stalinismo, que anteponían estrictamente la *cantidad* de producción de trabajo, cayó el concepto del trabajo bien hecho, el honor del buen trabajo disminuyó en la fábrica. [...] Porque Marx solía hablar muy sucintamente del desarrollo socialista venidero, pero él considera que uno de los criterios del desarrollo socialista es que el trabajo impuesto por obligación se transforma en una necesidad vital para el hombre. Ahora, yo me atrevería a sostener que solo el buen trabajo se puede convertir en necesidad vital – precisamente enfrentado con la simple necesidad vital económica, ya que, naturalmente todo trabajo realizado por el hombre es la manifestación de una necesidad vital. Pero el hombre únicamente considera –suena a paradójica, pero es así– el trabajo bien hecho como parte orgánica de su propio desarrollo. Solo el buen trabajo le da al obrero dignidad, autoestima, etc.⁶⁶

⁶⁵ G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, p. 148.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 150.

Así, el trabajo “bien hecho” se halla en el fundamento de los valores éticos y es la superación de la típica forma de trabajo en el stalinismo, es decir, el stakhanovismo, donde importaba la cantidad y no la cualidad, la perfección del trabajo.

Dos reflexiones deben plantearse de inmediato: 1) para Lukács el “trabajo bien hecho” no es solo la satisfacción de una necesidad, sino algo más humano en el sentido de la pertenencia al género (*Gattungsmäßigkeit*), porque el trabajo además de satisfacer una necesidad le permite al hombre manifestar su plena habilidad y capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*), por lo cual 2) el “trabajo bien hecho” es mucho más que la satisfacción de una necesidad, es ya una puesta en valor de la humanidad del hombre, luego de haber satisfecho las necesidades primarias de la vida material. Naturalmente, necesidades y “trabajo bien hecho” se hallan en una línea de continuidad, en cuanto el “trabajo bien hecho”, el autojuicio sobre la propia capacidad laboral y también sobre la propia autoconciencia, puede nacer en un obrero que ha satisfecho con creces sus propias necesidades fisiológicas, algo que en la Hungría del socialismo real estaba ampliamente garantizado. En la propuesta de Lukács se encuentran las huellas de una complementariedad entre vida y trabajo:

Naturalmente, para que el trabajo sea una necesidad vital son necesarias ciertas reformas socialistas que reduzcan y debiliten el carácter tiránico del trabajo y la conducción tiránica de la vida. En realidad, el trabajador debe reducir la concepción del trabajo como trabajo forzado, que debe hacer por obligación porque si no moriría de hambre. Si esto cambia en el socialismo, y esto realmente puede cambiar en el socialismo, entonces solo tendrá coherencia *socialista* cuando, entre los obreros dentro de la fábrica, exista *esta* jerarquía.⁶⁷

Esta jerarquía se funda sobre la primacía del trabajo para satisfacer las necesidades de la vida material y luego sobre el “trabajo bien hecho”, que funda valores éticos y abre también a la necesidad de una libre manifestación del propio juicio por parte del obrero; así, el trabajo “bien hecho” es fundamento también de la necesidad de la libertad política.⁶⁸ Para Lukács estamos en la vigilia de una efectiva socialización de los medios de producción, porque “la socialización de los medios de producción, su concentración en manos de la clase obrera, tiene como consecuencia necesaria para el acto social, referido a la totalidad de la economía, el imperativo social de hacerse consciente”.⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 151-152. Sobre la jerarquización del trabajo en los países socialistas se detiene Matteo Gargani en su óptimo ensayo (Cfr. M. Gargani, “Un ‘testamento’ senza eredi. Lukács e lo stalinismo”, en *Critica marxista*, fasc. 3, Maggio-giugno 2016, Roma, p. 74).

⁶⁸ Esto sirve como confirmación del carácter infundado de las críticas a Lukács de no saber conjugar libertad y bien (cfr. Andrea Cavazzini, *La forma spezzata. Note critiche sulla tarda filosofia di Lukács*, Pistoia, CRT, 1998, pp. 42 y ss.).

⁶⁹ G. Lukács, *El hombre y la democracia... op. cit.*, p. 82.

El “trabajo bien hecho” es el momento en que se puede juzgar la cualidad del trabajo, su valor en sí, ni como valor de uso, porque se pueden usar también productos de escaso valor, pero que resultan útiles de todos modos, ni como valor de cambio, porque este recae bajo la categoría de la cantidad de valor. En el “trabajo bien hecho” se encuentra la dignidad del trabajador, como si este fuera un artista reconocido. Marx recordaba en las *Glosas a Wagner* que *dignus* significa en latín “tener valor”. ¿Cuántas veces hemos apreciado en un producto el trabajo de un artesano, porque se hallaba hecho con cuidado, incluso un cuidado superior al uso mismo del producto? Entre el producto de masa y el producto singularmente cuidado existe un abismo de valor, resulta un placer consumir un producto cuidado, mientras que resulta fútil y superficial el consumo de un producto de masa, solo en el primer caso se puede apreciar el valor del trabajo del productor. Cada productor mira precisamente al logro de este objetivo: el reconocimiento de la dignidad del trabajo propio, no en cuanto trabajo de un hombre cualquiera, sino de un buen trabajador. Estamos ante categorías éticas, contenidas en la concepción política de Lukács⁷⁰. Hemos vuelto a reflexionar sobre el bien, pero esta vez como producto de la acción humana, incluso en la esfera más simple de la vida cotidiana del ser social: el trabajo.

Creo que existe la más fuerte relación entre el trabajo bien realizado y la cultura del obrero. El que realiza su trabajo solo de forma mecánica, vuelve a su hogar después del trabajo y no se preocupa más. El que se da cuenta de que —y conozco numerosos trabajadores que se dan cuenta de ello— tal es la falla de esta máquina y tal su perfección, puede muy fácilmente comenzar a interesarse por la mecánica y así sucesivamente; el interés de los obreros está marcado por su trabajo, a fin de que se den cuenta de que sus conocimientos son deficientes, y conocí a numerosos trabajadores de los viejos tiempos quienes, por este camino, se convirtieron en hombres capacitados.⁷¹

Las palabras de Lukács nos ponen frente a fenómenos importantes de la vida cotidiana. Ante todo su experiencia personal: Lukács no nos refiere nociones aprendidas de la lectura de libros, sino de observaciones llevadas a cabo en persona dentro de la clase obrera. Marx no aprendió qué era la alienación/enajenación a partir de las obras de Hegel, sino de los mismos obreros y solo entonces entendió lo que era la alienación/enajenación en Hegel. Precisamente de alienación habla Lukács: el trabajador que se limita a cumplir su tarea vuelve a casa y debe distraerse en otra cosa, no puede pensar en su trabajo, por-

⁷⁰ En una entrevista reproducida en el apéndice al libro de Ernest Jóos, *Lukács' Last Autocriticism. The Ontology* (Humanities Press, Atlantic N. J., 1983), Lukács declara: “no estoy convencido de que el progreso económico es omnideterminante —de que la abundancia de bienes materiales y el rápido aumento de los standards de vida resuelvan todos los problemas y produzcan automáticamente el comunismo. [...] El ser humano se adapta activamente a su ambiente y la tarea de la ética consiste en dilucidar la historia, la esencia, y la evaluación de las actividades humanas. Según mi opinión, es esta una tarea filosófica fundamental. La existencia o no de ciertas categorías es una cuestión importantísima” (p. 128).

⁷¹ G. Lukács, *Testamento político... op. cit.*, pp. 152-153.

que no es suyo. En este punto, ¿cuál es la diferencia entre el trabajo en el sistema capitalista y el que se da en el sistema socialista realizado? El stalinismo no superó el trabajo alienado capitalista, más aún reprodujo su fenómeno y lo reforzó y Lukács, todavía en 1971, se planteaba el problema de la superación del stalinismo. Solo un trabajo desplegado con el criterio del “trabajo bien hecho” le permite al trabajador reapropiarse espiritualmente de su actividad productiva, tomar conciencia de su actividad productiva, y superar la enajenación. Naturalmente, el paso sucesivo será la voluntad de reapropiarse de los instrumentos de producción para poder realizar su propio “trabajo bien hecho”. Una vez más surge la paradoja de que en una sociedad socialista realizada se pueden superar las contradicciones sociales con el comunismo. Pero debe reflexionarse acerca de que la emancipación humana nace antes en la conciencia, en el saber qué es un “trabajo bien hecho”, y luego pasa a la praxis, en la demanda política de gobernar la propia situación.

El “trabajo bien hecho” no otorga conciencia solo al productor sino también al consumidor, porque quien considera su propio trabajo como bien hecho, entonces demanda al otro productor del mismo modo un trabajo bien hecho. Los dos trabajadores, uno como productor y el otro como consumidor, se encuentran en el mercado, no solo para intercambiar entre sí valores de cambio, sino sobre todo pretenden valores de uso que tengan un efectivo valor, porque se hallan producidos según los cánones de un “trabajo bien hecho”. La propia actividad laboral se vuelve el criterio de juicio de la actividad laboral del otro; el mercado no es ya solo el espacio para el intercambio de valores de cambio, sino también de valores, se vuelve un mercado moral y no ya solo económico. Por lo demás, el consumidor, al reclamar y al obtener un producto adecuado a la satisfacción de sus propias necesidades, impone al productor un sistema de control de la producción que nace de su propia vida cotidiana. A su vez, el productor, transformándose en consumidor, impone los mismos criterios de “trabajo bien hecho” que ha visto impuestos en cuanto productor por parte de sus consumidores. Se abre una red de relaciones y de comunicación intersubjetiva que se vuelve la situación social inicial de una verdadera democracia comunista. Los productos serán mejorados y la producción será más precisa, porque los trabajadores, ya sea como productores que como consumidores, desplegarán el propio conocimiento de las cuestiones económicas y tecnológicas que permiten una mejor producción, en cuanto ahora la producción les pertenece en primera persona. La condición indispensable de esta democracia comunista es el autocontrol y la uniformidad de los valores morales. Estamos ante una situación política revolucionaria, porque el hecho particular del “trabajo bien hecho” de un trabajador individual, que es un aspecto de la vida cotidiana de

ese trabajador individual, se da vuelta en una cuestión universal: el reconocimiento por parte de la comunidad del valor de ese “trabajo bien hecho”, surgido de la capacidad de autocontrol y autojuicio de un trabajador individual.

El autocontrol es control desde abajo, al cual la clase política debe obedecer. El control desde abajo exige un desarrollo del conocimiento, y no solo la disposición moral a la obediencia y al servicio por parte de los representantes y de la clase política que conforman. Lukács sostiene que el crecimiento de la cultura es igual al nivel de democracia que se haya alcanzado. He aquí por qué en el stalinismo una cultura vulgar y limitada producía una clase dominante ruda e ignorante, que desconocía absolutamente la condición de la clase obrera y campesina. La democracia es, así, condición y consecuencia del crecimiento cultural y espiritual de una sociedad moderna, sobre todo si esta sociedad está fundada sobre la propiedad común de los medios de producción, en la más auténtica tradición leninista.

Lukács reconoce que uno de los problemas del crecimiento cultural de la clase obrera consiste en la especialización tecnológica a las que se ha llegado en la época moderna: un obrero tendrá poco para decir sobre la proyectación de un reactor nuclear. Pero la experiencia adquirida en la producción directa será sin embargo útil también al ingeniero que debe proyectar el reactor nuclear, por lo cual, si no en la proyectación, al menos en el desarrollo sucesivo de la proyectación inicial, el obrero podrá convertirse en un interlocutor útil para el ingeniero, sobre todo si el obrero adquirió una serie de conocimientos tecnológicos que le permiten comprender todo el proyecto antes de realizarlo, y luego de la realización los elementos del proyecto que pueden aún ser ulteriormente desarrollados, hasta llegar a su “máxima utilización”. Todo este intercambio intersubjetivo de conocimientos no es posible en la producción capitalista, así como tampoco lo era en la producción tecnológica del socialismo real, sino que era la situación que Lukács auspiciaba que se creara en la democracia comunista, al pasar del “trabajo bien hecho” al *trabajo realmente óptimo*. Llegar a este objetivo depende de la disponibilidad del partido y del sindicato de ponerse al servicio de la clase obrera. Pueden construirse fábricas en las que la crítica de la clase obrera sea el momento central de la actividad productiva, pero debe cambiar ante todo la actitud moral de la clase política y también la función del sindicato que debe favorecer la crítica de los obreros. Incluso la articulación de capacitaciones altamente preparadas forma parte de la tradición leninista: “el desarrollo socialista, encaminado ya por Lenin, ha cumplido una tarea de educación grandiosa mediante el cual han sido formados cuadros dirigentes y técnico bastante numerosos y capacitaciones cualificadas, tanto que

hoy hasta los Estados Unidos envidian este desarrollo de la Unión Soviética”.⁷² Desarrollo que contrastaba con el clima de desconfianza del partido con relación a la población, en los tiempos del stalinismo, con la consecuente burocratización que controlaba cada aspecto de la producción económica⁷³ y cultural. El socialismo sería un “salto” o “giro” ulterior en la historia de la humanidad como lo ha sido la emergencia del trabajo en el proceso de hominización del hombre. Se trata de un “giro” lento, pero que puede ser anticipado idealmente y representado por el arte.

A propósito de la producción cultural Lukács reflexiona de manera muy aguda:

[...] el libro, en tanto papel, imprenta, encuadernación, es indudablemente una mercancía. Desde este punto de vista no cuenta que en el libro se hallen contenidas las palabras de un escritor menor o las de Goethe. Existe en realidad un trabajo socialmente necesario, en base al cual se determina cuánto cuesta un libro de doscientas páginas; pero ningún economista ha calculado jamás cuánto trabajo sea socialmente necesario para escribir el *Fausto* y si tal trabajo se corresponde con el necesario para escribir ciertas novelas célebremente esquemáticas.⁷⁴

A partir de las palabras de Lukács se nota que la producción cultural tiene características que escapan a una ley económica fundamental del capitalismo: no es posible calcular el trabajo socialmente necesario para producir una obra de arte. El trabajo cultural –que es una forma particular de trabajo immaterial– produce obras que tienen un valor que no corresponde a su precio. En un régimen socialista este tipo de producción con valor, pero con precio limitado o hasta ausente, podría difundirse más, extenderse también a otros campos de la producción económica.

El socialismo [...] tiene interés en el hecho de que cualquier persona sepa orientarse autónomamente en su propia vida y sepa decir, sobre la base de la reflexión propia, si tal o cual fenómeno se corresponde con la propia concepción de la vida. Sin embargo, hay que excluir que esto pueda tener lugar sin ayuda de la cultura”.⁷⁵

Lenin, no por casualidad, había acoplado la nueva política económica con una campaña contra el analfabetismo. Cultura y política van de la mano. Lukács reflexiona también sobre posibles desarrollos de una economía socialista, más allá de los desarrollos de una política socialista.

En la situación a la que había llegado el socialismo real era ya imposible que esto sucediera en forma espontánea. Debían cambiar las relaciones políticas que se hallaban como fundamento de la vida política. Se debía partir de la democracia sindical para encaminar un movimiento de revolución desde abajo, movimiento que para Lukács podía restablecer una participación política, pero no estaba totalmente descontado que tal cosa

⁷² G. Lukács, “Nuovi modelli umani”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 20.

⁷³ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁴ G. Lukács, “La nuova direzione economica e la cultura socialista”, en Id., *Cultura e potere*, cit., p. 90.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

sucediera. Para Lukács la posibilidad estaba todavía, dado que la reforma agraria había vuelto a poner en movimiento la clase campesina y lo mismo era previsible que sucediera también para la clase obrera, pero los daños provocados por la errada práctica política del Partido comunista no aseguraban del todo la revolución desde abajo. Prácticamente era el distanciamiento del Partido comunista en la época del culto de la personalidad el que creaba un obstáculo quizás superable. Estamos ante una paradoja histórica: el partido revolucionario que impide la revolución; el Partido Comunista en la época stalinista no fue jamás un partido revolucionario, más aún, fue un partido que liquidó la herencia revolucionaria del leninismo y que se corrompió, desarrollando un sentido de desconfianza en las clases trabajadoras.

Para Lukács otro problema fundamental de la democracia comunista es el retorno a la libertad. Ya el desarrollo de las relaciones políticas y de las conquistas obtenidas por las clases trabajadoras, a pesar del stalinismo, plantea un problema de libertad en un nivel más alto. En efecto el desarrollo social se halla determinado por la división del trabajo, que si por un lado impide decisiones libres en el proceso de producción, por otro lado propone nuevas cuestiones y, con estas, nuevas alternativas dentro de las cuales decidir libremente la solución más correcta. Así la cuestión de la libertad, que es un derecho humano, se plantea desde un proceso de producción para la reproducción de la vida, es decir, el trabajo. En el campo del trabajo se plantean alternativas y deben hallarse soluciones cada vez más adecuadas a las cuestiones ligadas a la reproducción de la vida. Pero si la libertad está ligada al trabajo, que es una actividad individual y también colectiva, Lukács con razón puede sostener: “de esta forma creo que no se debería hablar de la libertad en singular, sino solamente en plural; entonces podría verse con cuántas libertades cuenta el hombre en los diferentes campos de su actividad”.⁷⁶ De las diversas formas de libertad sorgono diversos derechos de libertad, porque la libertad no es única, absoluta, es decir, independiente de relación alguna con la libertad de los otros seres humanos y hasta con las otras formas diversas de libertad de un ser humano individual. La libertad absoluta puede convertirse en el dominio absoluto sin límites y sin respeto por la Alteridad. Lukács es muy preciso en este aspecto: “no se debe hablar de la libertad, ya que una libertad tal no existe, sino sobre qué nexos y qué libertades surgen con relación a la actividad del hombre, y sobre la relación entre estas libertades, analizando lo útil y lo perjudicial para la

⁷⁶ *Testamento político... op. cit.*, p. 171.

cultura del hombre; hay que mirarlo desde este punto de vista”.⁷⁷ Reconducir el discurso a la cuestión del origen y del desarrollo de la libertad respecto del trabajo y de la reproducción orgánica de la vida humana con la naturaleza, plantea el problema de la libertad política, la cual “es un grado sumamente alto e importante en la libertad social, un grado que tematiza la cuestión del orden legal de la libertad social, porque en una democracia civil el orden legal es un asunto parlamentario”.⁷⁸ Le corresponde, entonces, al poder legislativo la tarea de limitar la libertad, pero en sentido formal no sustancial, es decir el parlamento debe fijar los límites formales de la libertad individual y colectiva, sin poner allí ningún límite sustancial, que no sean de la libertad de otro.

La libertad sustancial, tal como la conocemos en los sistemas políticos que surgen del sistema de producción capitalista, no existe o existe solo como posibilidad que se ofrece a aquellos ciudadanos que tienen mayores instrumentos de dominio. Si, en cambio, hablamos de libertad social concreta emergen las cuestiones también de la libertad individual y de la validez de la libertad. Sobre este argumento encontramos la afirmación más fuerte de Lukács, que aquí me gustaría citar completa, con el fin de eliminar cualquier interpretación ambigua y cualquier duda:

desde esta perspectiva, no hay diferencia entre el derecho socialista y el capitalista; es más: yo no hablaría de derecho socialista, y aquí me remito a Marx. En la *Crítica del programa de Gotha*, dice muy claramente que el derecho dominante en el socialismo aún es el derecho civil, sin embargo sin la propiedad civil. Porque este lado formal del derecho fue desarrollado por la civilización capitalista y esto sin lugar a dudas queda en el socialismo en cuanto derecho. Es indudable que no hay derecho socialista, sino que el desarrollo del socialismo hacia el comunismo creará un Estado en el cual habrá necesidad de derecho. De modo que no creo que se pueda hablar de un derecho socialista especial desde este punto de vista.⁷⁹

El derecho, es decir, la normatividad democrática es el momento fundamental de cualquier democracia, también la democracia comunista debe fundarse sobre un derecho que podrá ser el derecho civil, que contienen los derechos humanos y civiles, individuales y colectivos.⁸⁰ Si bien Lukács no pasa a una lista de los derechos a eliminar, podemos imaginar que sobre la base de su concepción marxista de la sociedad y de la política, el derecho a la propiedad privada de los medios de producción no sería admisible, lo que no impide, sin embargo, el derecho de propiedad privada de los medios aptos para la reproducción de la vida, es decir, la casa, los medios de transporte, de recreación, los instru-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173 (traducción modificada).

⁸⁰ En una entrevista concedida al *Népszabadság*, el periódico del Partido Obrero Sindicalista Húngaro, en 1967, Lukács había anticipado ya el tema de la inadmisibilidad de la violación de las leyes en una democracia proletaria (cfr. G. L., “Nuovi modelli umani”, en G. L., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 20).

mentos individuales de producción (utensilios, pequeñas máquinas, etc.) y sobre todo los medios de reproducción intelectual de la vida humana (libros, computadoras, máquinas para la reproducción de sonidos o imágenes, televisores, etc.). Todos estos derechos de propiedad forman parte de la reproducción individual de la vida humana y deben quedar bajo control de cada ciudadano individual; estos representan las que de otra manera son llamadas oportunidades, es decir posibilidades de desarrollar las capacidades humanas individuales. No es posible tener una propiedad privada de los medios de producción, como el capital, las fábricas, las máquinas, las fuentes energéticas, porque la propiedad individual de muchas oportunidades causa la sustracción a los otros de sus oportunidades, que deben pertenecer a la colectividad (por ejemplo cooperativas de productores) o a la comunidad.

Un límite preciso que Lukács pretendía fijar a la difusión de obras culturales: el límite del sectarismo y de la ofensa a la dignidad humana. Recordando la diferencia entre la aspiración de Boccaccio a la más amplia libertad sexual y la indiferencia en Sade hacia el placer sexual femenino, afirma:

[...] no considero necesario que se traduzcan al húngaro Sade y la literatura que depende de él. No me opongo al hecho de que todas las obras de Sade estén en la biblioteca de la academia y que si un joven sociólogo tiene necesidad de estudiarlas, pueda solicitarlas y leerlas. Pero no puedo aceptar que, en nombre de la liberación respecto del sectarismo, se entreguen en mano de los estudiantes secundarios los textos de Sade u otros por el estilo. He citado un casolímite, pero de aquí debería resultar que nosotros, los socialistas, tenemos ideales humanos y que este ideal no tienen nada que compartir con lo que se lee en las novelas seudosocialistas. Nuestro ideal humano es que todo hombre sea de ayuda para otro hombre y que toda relación no recíproca entre los hombres no es un vínculo humano.⁸¹

Por otro lado, Lukács se declaraba siempre convencido de que una libertad absoluta no existe, de que la libertad de un hombre tiene un límite ante la libertad de otro hombre. Pero a propósito de los límites que la producción artística debe tener, Lukács afirma:

[...] toda sociedad fija determinados límites a la propia libertad queridos o por las tradiciones o por las leyes. Pero también a través de lo que yo quisiera llamar la tarea social impuesta al arte, es decir, esa necesidad de tomar posición que la sociedad misma impone al arte. Sostener que los grandes artistas del mundo burgués han sido siempre libres significa solo reconocer que han sabido adaptarse tan bien como para dar tal impresión. También en los países socialistas se fijarán siempre límites al arte, para evitar toda propaganda antigubernamental. Pero fuera de los casos más estridentes, yo creo que los artistas deberían ser dejados en libertad de crear lo que quieran, para luego ser quizás criticados, pero solo a posteriori, desde un punto de vista artístico e ideológico.⁸²

⁸¹ G. Lukács, "La nuova direzione economica e la cultura socialista" (4 aprile 1969), en Id., *Cultura e potere*, cit., p. 100.

⁸² El texto de esta entrevista ha sido recogido por Jas Gawronski, en un artículo de 1965, "I dubbi di Lukács", publicado en la *Fiera Letteraria*, ahora en J. Gawronski, "György Lukács", en Id., *Vinti e vincitori. I protagonisti di fine secolo*, Milano, Baldini e Castoldi, 1999, p. 91.

Así, el carácter de partido es planteado como una forma de libertad, de tomar posición ante lo que no nos gusta, e incluso luego de recibir críticas a las propias ideas; esta es la tarea del artista y también sus límites.

La realización de la libertad sustancial para Lukács pasa también de la remoción de las diferencias de clase o de ceto o de estrato social. En un país socialista, donde en principio han sido superadas las diferencias de clase, permanecen las de estrato social:

[...] no debemos olvidar que los hijos de los intelectuales tienen *de facto* grandes ventajas en el ámbito de la escuela sobre los jóvenes de origen obrero o campesino. En casa encuentran muchos libros, sus padres leen, los ayudan a leer, los llevan a conciertos, etc. Es decir que luego de la liquidación de las bases económicas de las clases, continua subsistiendo culturalmente una cierta diferencia social, y sería ridículo negar este hecho. Sería ridículo del mismo modo afirmar que tal diferencia puede ser liquidada con cierto decreto. El bajo costo de los libros, conciertos, museos, etc. puede en cambio atraer a estratos cada vez más amplio de obreros y campesinos a la cultura: esto significa que en el curso de algunas décadas las diferencias sociales residuales se irán atenuando para luego desaparecer. Depende entonces de nuestra actitud hacia la cultura la rapidez con la que logremos reducir las diferencias. Estableciendo bajos costos para la actividad cultural, podremos así lograr un importante paso adelante en la liquidación de las diferencias sociales.⁸³

Naturalmente “resulta inevitable que la mayor parte de las personas se aproxima primero a la ‘baja’ cultura. No hay que permitir, sin embargo, que esta cultura sea considerada como arte por mucho tiempo, y precisamente por esto la política cultural debería ante todo hacer suya la gran aspiración del gran arte: que el hombre pueda transformar y mejorar al menos su vida”.⁸⁴ A la cultura hay que habituarse, como sostenía Lenin, pero aun lentamente, los seres humanos podrán comprender que de la cultura reciben los instrumentos para tomar decisiones autónomas sobre la propia vida, para alcanzar la genericidad-para-sí. La superación de las diferencias culturales no es solo un compromiso político, por lo tanto pasible de subordinarse a las decisiones de un partido o de un régimen, sino que es ante todo la realización de un derecho humano, dado que no se puede negar a un ser humano el acceso libre a los productos culturales de la humanidad. Tampoco el gusto personal puede ser, en línea de máxima, aceptable en la fruición cultural, si no se ha ofrecido una educación multidimensional y libre a todos los seres humanos para que estén habituados a la cultura en el más alto grado, de modo que la decisión personal sea una decisión consciente. En todo caso aparece excluida por parte de Lukács la intervención de un partido en la política cultural:

yo no creo que el partido deba tener una posición estética propia. Los casos en que los comités centrales se expresaron en temas de música, o de cine, son casos ridículos, y no solo porque las posiciones allí sostenidas eran infundadas. El partido es también más im-

⁸³ *Ibíd.*, p. 89.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 98. Poco antes de esta afirmación Lukács había sostenido que no existe una cultura “baja” y una “alta”, sino que hay una amplia gama de matices culturales.

portante, su liderazgo puede y debe expresarse sin entrar en el mérito de las obras o indicar una poética.⁸⁵

Sobre la cuestión de la religión, Lukács sostuvo que se podía crear un diálogo con hombres religiosos que buscaban un camino de salida de la crisis espiritual que el capitalismo imponía a la creencia religiosa, crisis análoga a la que el stalinismo había impuesto al socialismo. Para Lukács era posible encontrar aliados entre estos hombres religiosos:

quisiera citar a Simone Weil, como una persona religiosa, que –sin complicaciones intelectuales– era sin embargo auténticamente contemporánea nuestra, espiritual y éticamente. Pero el diálogo no es solo un pasatiempo intelectual. En última instancia, se trata siempre de la vida, de la vida en esta sociedad contemporánea, donde hoy nosotros, los marxistas, y los hombres religiosos, buscamos igualmente el camino correcto.⁸⁶

En efecto,

¿qué es lo que impide a los marxistas y a los hombres religiosos buscar juntos, a pesar de la diferencia ineliminable de sus convicciones ideológicas, una salida digna de la humanidad, y combatir juntos en aras de tal fin? [...] La sociedad plantea día a día, hora a hora, cuestiones concretas con relación a las cuales la inconciliabilidad ideológica puede volverse conciliable en la praxis: son estas las cuestiones sociales en torno a las cuales los católicos pueden luchar junto a los comunistas.⁸⁷

Por ende es la vida la que impone acuerdos, más allá de las diferencias que deben permanecer. Estar de acuerdo con el Otro, incluso con el adversario ideológico, reconociéndole así el derecho a existir, pero acordando con él, es el gran límite del socialismo real, no por cierto los límites de Lukács como hombre y como pensador. Por otra parte, en un acuerdo con el cristianismo puede emerger más claramente la superioridad del socialismo con respecto al capitalismo imperialista. A propósito de los curas obreros, Lukács afirma: “estos curas- obreros podían entrar fácilmente en contacto con el comunismo y de tal manera lograr con mucha facilidad la convicción de que a la ética cristiana se adecuaba bastante más el apoyo del comunismo que el del capitalismo imperialista”.⁸⁸ El comunismo tenía los instrumentos adecuados para la liberación y la emancipación de los trabajadores, de los pobres, de los excluidos, que son el sujeto histórico al cual desde siempre se dirige el cristianesimo auténtico, no ciertamente el eclesiástico, alineado desde siempre con el poder. Naturalmente, un acuerdo no excluía una confrontación ideológica y teórica, que debía ser mantenida en el nivel del acuerdo, tradicionalmente capaz de encontrar intelectuales y teorías a la altura de la situación. Era un desafío a aceptar para superar al adversario dialécticamente. El acuerdo nacía, así, de la lucha común por la liberación y la

⁸⁵ Las palabras de Lukács son extraídas de una entrevista concedida a Rossana Rossanda, “Che cosa è il reale? Domanda inesorabile d’un vecchio moscovita”, *Il Manifesto*, 28 luglio 1971 ahora en Id., *Quando si pensava in grande*, Torino, Einaudi, 2013, pp. 23-34 (la cita está en la pág. 31).

⁸⁶ G. Lukács, “Marxismo e religione”, en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 100.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁸ G. Lukács, “La lotta tra progresso e reazione nella cultura d’oggi”, en Id., *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 98.

emancipación, como sucedió luego en América Latina con la Teología de la Liberación. El encuentro entre comunistas y cristianos era, así, ventajoso para ambos.

El derecho a existir en la diferencia es un derecho humano típico de cualquier sociedad democrática avanzada, a este derecho se unen libertad de expresión y reproducción de la vida espiritual, comunicación e información, movimiento corporal en el espacio físico y geográfico. Sabemos muy bien que estos han sido los derechos menos reconocidos, aun en los sistemas de socialismo real, en la medida en que estaban sometidos a los límites impuestos por la clase dominante. Estos derechos fueron los más controlados porque son aquellos que inmediatamente, es decir, sin mediaciones ulteriores, nos dan la impresión de falta de libertad, de vivir eventualmente en un régimen político opresor. La falta de respeto a la libertad, junto con la propiedad privada de los medios de producción, lleva a la lucha de clases; a menudo en la historia fue la falta de respeto a la libertad la que desencadena los procesos revolucionarios, los cuales se redujeron a la limitación de los derechos humanos, dando la impresión de que el cambio revolucionario dañaba los derechos humanos, mientras que en realidad cambiaba las relaciones de propiedad. Los nuevos sujetos detentatarios de los derechos de propiedad privaban a los otros seres humanos tanto de la propiedad de los medios de producción como de los derechos humanos de libertad. Un ejemplo lo vimos en los países del socialismo real: el partido y, en la práctica, sus burócratas, se apoderaron de los medios de producción, de esta propiedad han excluido a la clase obrera, y han privado a los ciudadanos de los más elementales derechos humanos a la libertad.

Lukács advierte que una clase dominante, en cuanto tal, puede también tomar decisiones equivocadas, irresponsables, pero solo la privación de los derechos humanos y civiles será percibida inmediatamente y brutalmente. El uso irresponsable de los medios de producción puede suceder también de manera más inadvertida pero mucho más peligrosa para la comunidad, por las consecuencias negativas que puede tener. Un ejemplo lo vemos en la explotación de la naturaleza que fue llevada a cabo sin resistencia alguna de la sociedad civil en los países del socialismo real. La resistencia a estas decisiones arbitrarias de la clase dominante puede venir solo de quien es la víctima o de quien es afectado por estas decisiones, pero una respuesta concreta puede venir solo de quien tiene conciencia de los propios derechos y de quien es capaz de concebirse como sujeto político en primera persona, es decir como sujeto que no delega en ningún otro el ejercicio de los propios poderes políticos y, así, controla el operar del representante que debe obedecerle. Naturalmente este ejercicio de los poderes políticos ocurre de forma más eficaz

cuando se ejerce en comunidad, y esto era lo que Lukács auspiciaba cuando se refería a organizaciones de base para la reivindicación de derechos o servicios por parte de la administración estatal. Es, sin embargo, melancólicamente verdadero que este ejercicio individual y colectivo de los poderes políticos se halla lo más lejos que se pudiera imaginar respecto de la vida política de los regímenes del socialismo real, que antes bien se dedicaron a la negación de tal ejercicio político. Solo bajo el nazismo alemán o el fascismo italiano los seres humanos vivieron en condiciones políticas peores de como vivieron bajo los regímenes del socialismo real, pero la paradoja histórica es que ni el nazismo ni el fascismo tenían como objetivo concreto el mejoramiento definitivo de las condiciones de vida de los seres humanos, mientras que los regímenes del socialismo real decían inspirarse en una concepción del mundo que se funda precisamente sobre el mejoramiento definitivo de la vida humana. Es precisamente para distinguir el marxismo auténtico respecto de la vulgata más o menos ortodoxa del stalinismo que el viejo Lukács, al final de su vida, juntó las fuerzas que le quedaban para dejar su testamento político y demostró que un anciano, en el umbral de la muerte, es ya libre como para desafiar a quien quiera.

Más allá de las desmentidas de la historia, Lukács permaneció ligado a una certeza real: “el socialismo es lo que construimos nosotros mismos y es tal como nosotros lo construimos. Puede ser malo o bueno; puede tener aspectos positivos o negativos. Por otra parte, sin embargo, y aquí está la clave, no cumplo un acto de fe si afirmo que el socialismo como sistema es un sistema de orden más alto que todos los que han existido hasta ahora”.⁸⁹

Para el viejo Lukács, el socialismo es un producto de la acción humana solidaria, por lo tanto, genéricamente hablando, va más allá de las formas históricas que ha asumido, aun si estas fueron la clara, trágica, desmentida precisamente de esta idea de socialismo como producto humano.⁹⁰ Como es sabido, Lukács hizo del refrán “el peor socialismo es mejor que el mejor capitalismo” la máxima de su convicción socialista.⁹¹ Me inclino

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 83.

⁹⁰ No estoy, por lo tanto, de acuerdo con Tibor Szabó, cuando en su libro (Cfr. T. Szabó, *György Lukács*, cit., p. 61) compara a Galileo y a Lukács al buscar un compromiso con el poder. En realidad Galileo salvó su vida con la abjuración, porque había vencido su partido contra la Iglesia: Galileo sabía muy bien que la verdad está en marcha y nada la puede detener, por lo cual su muerte no era necesaria. Lukács se declaraba seguro de que el socialismo era una alternativa posible y la situación actual del planeta nos demuestra, cada día más, que no es solo una alternativa posible, sino una necesidad urgente, si el género humano quiere un futuro.

⁹¹ Nicolas Tertulian da una interpretación de esta frase en sentido provocador e irónico, cfr. N. Tertulian, “Lukács hoje”, en *Lukács e a atualidade do marxismo*, M. O. Pinassi y S. Lessa orgs., São Paulo, Boitempo, 2002, p. 31. Puede creerse en el carácter irónico y provocador de la frase si se tiene en mente que en el pa-

a pensar que si hubiera conocido el régimen camboyano de Pol Pot, por no hablar de los desarrollos de Corea del Norte, habría negado su naturaleza socialista. Pero, en una carta a Cases del 15 de enero de 1965, retorna sobre este argumento:

que [...] existan personas como usted, que permanecen obstinadamente convencidas de que el peor socialismo es mejor y más deseable que el mejor capitalismo, es muy importante para el futuro. Sin personas por el estilo no se puede establecer una continuidad ideológica con el pasado, pero este estrato de personas –con toda su importancia ideológica– es hoy exiguo y no puede tener ninguna influencia sobre acontecimientos reales.⁹²

Es importante notar que consideraba a Cases y a sí mismo como una minoría de intelectuales con la única función de mantener viva una tradición teórica, por lo tanto sin creer que una tal convicción fuera comunicable a los otros y pudiera encontrar un consenso difuso. “Nosotros los marxistas tenemos el deber de atenernos a esta línea fundamental, de modo elástico y a la vez firme” porque “nos encontramos en un período en el cual [...] debería elaborarse teóricamente una fase intermedia entre capitalismo y revolución socialista”.⁹³ Dedicó los últimos años de su vida a la tarea de fijar una nueva teoría porque “no puede haber allí ninguna política verdaderamente revolucionaria sin un análisis científico preliminar que apele al cuadro de la teoría general de la historia y de la sociedad”,⁹⁴ y dado que el capitalismo se apoderó de todo el conjunto de la sociedad, este análisis debe apuntar a la totalidad de la sociedad, como había ya intentado hacer en *Historia y conciencia de clase*.

sado Lukács no había creído jamás que el socialismo era un sistema perfecto, como pensaban los stalinistas, sino que se conservaban allí contradicciones sociales.

⁹² “Un carteggio”, en C. Cases, *Su Lukács*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 192-193.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ F. Ferrarotti, *Colloquio con Lukács. La ricerca sociologica e il marxismo*, Milano, Angeli, 1975, p. 23. Mihailo Markovic sostiene que el socialismo de Lukács –siendo aun investigación científica– no tenía alcance entre la gente, que prefería el “socialismo a la goulash” (Cfr. M. Markovic, “The Critical Thought of Georg Lukács”, en *Lukács Today*, T. Rockmore ed., Dordrecht, Reidel, 1988, p. 27). Me parece un argumento más culinario que científico.

Consideraciones finales

La presente tesis se concentra en aquellos períodos en los que el compromiso político de Lukács ha sido más relevante –siempre sostenido por una profunda reflexión ética–. Es posible hacer coincidir estos períodos con momentos importantes de su vida: desde la adhesión al Partido Comunista Húngaro en 1918 hasta la frustrada política interna en el II Congreso del Partido; desde el regreso a Hungría en agosto de 1945 hasta su muerte, con una breve interrupción debida al *Lukács-Vita*; no podemos hablar de participación política activa antes de 1918. Desde luego, el interés por la política y la reflexión ética no estuvieron ausentes en los períodos no examinados (pensemos en las reacciones ante la Primera Guerra Mundial o en la reflexión ética en *El alma y las formas* o en *Teoría de la novela*), y también es pertinente el enmascaramiento del tratamiento de temas políticos y éticos bajo la forma de reflexiones estéticas y de crítica literaria que opera durante el período moscovita. Pero, después de cuatro años de investigaciones, creo poder ofrecer un cuadro amplio y exhaustivo acerca de estos momentos de participación política más activa en que su reflexión ética encontró una aplicación práctica directa.

No hay dudas de que la participación política de Lukács fue siempre entendida como militancia en las filas del Partido Comunista Húngaro en primer término y en las del alemán y el ruso luego. Es posible señalar, con todo, que, en esta militancia, lentamente va diferenciándose la relación entre política y ética. Si, en los primeros años de su militancia comunista, intentó desarrollar una ética de la militancia, con reflexiones sobre la obediencia a la disciplina del partido, sobre la producción económica dentro de la gestión del partido, con la derrota de la Revolución de los Consejos, esta reflexión ética tiende a desdibujarse, hasta desaparecer casi por completo. Permanece la militancia política, pero también esta lentamente va desapareciendo, sobre todo después del revés que sufrieron las *Tesis de Blum*. Son signos de su capacidad para aprender de la praxis, para modificar su teoría, para vivir consecuentemente su pensamiento.

La distancia respecto del Partido Comunista Húngaro se acentúa después del “Debate Lukács”, después de la muerte de Stalin, se transforma en una ostensible oposición, que se concreta en la participación en la tentativa revolucionaria de 1956. Desde ese momento, y aún durante la deportación en Rumania, Lukács se convierte en una *persona non grata* dentro del partido. En realidad, Lukács es un verdadero disidente y se comporta como tal: no participa de ningún acontecimiento oficial en Hungría o en algún otro país del socialismo real; tampoco hace declaraciones que puedan manifestar alguna clase de

acuerdo respecto de la política de Kádár. En sustancia, Lukács continúa considerando el régimen kádariano como la continuación, bajo ropajes diferentes, del stalinismo, al que el filósofo considera el cáncer del comunismo. Tomará distancia abiertamente respecto de Stalin, tal como lo había hecho crípticamente en los años del stalinismo imperante. En contra de Stalin invocará el pensamiento de Lenin, que utilizará como referencia continua de su reflexión ética y política.

En su última intervención política, el *Testamento político*, Lukács avanza algunas propuestas, a diferencia de la enorme mayoría de los disidentes en los países del socialismo real. En verdad, el caso de los disidentes que estuvieron en condiciones de unir sus críticas a propuestas políticas viables es muy infrecuente, incluyendo también a sus discípulos de la así llamada "Escuela de Budapest". Creo que Lukács había superado esta dificultad precisamente a partir de su reflexión ética. Recordemos su afirmación de que el pan blanco es un derecho de los ciudadanos, lo que equivale a decir que los ciudadanos/trabajadores tienen derecho a exigir la mejor satisfacción de sus propias necesidades. En realidad, en los años ochenta, el régimen de Kádár garantizó a los ciudadanos húngaros una satisfacción de las necesidades en un nivel elevado; al menos, en los sectores más altos de la sociedad civil y, en particular, en Budapest. Confirmaba con ello cuanto sostuvo Lukács, es decir, que el socialismo no había sido realizado, pero podía realizarse.

Si Lukács abandonó lentamente las reflexiones sobre la militancia activa, con mayor razón desaparece también el tema de la revolución después de la Revolución de los Consejos. La última reflexión de Lukács sobre la cuestión de la revolución está contenida en *Historia y conciencia de clase*, aunque en relación con un tema central en la íntegra producción intelectual del pensador, incluyendo la juvenil: la cosificación; esto es, la alienación.

Su reflexión ético-política se centrará siempre sobre este tema de la alienación, que Lukács interpreta como una condición humana. El socialismo real no se sustrae a la reproducción de relaciones humanas alienantes; por consiguiente, también la sociedad socialista estará sometida a sus críticas. En efecto, su interés en la alienación, como condición humana característica de las sociedades avanzadas, industriales es también su límite. Así es que su ética, aunque apenas esbozada, se concentra en valores fundamentales; mejor aún: sobre valores genéricos, que deben entenderse en el sentido del género humano y que deben ser alcanzados, superando las condiciones alienantes que la sociedad moderna impone al ser social de los países desarrollados. Su análisis supera los límites de tales sociedades desarrolladas desde los puntos de vista económico y social.

Pero, al mismo tiempo, mi hipótesis de trabajo se desarrolla en torno a un núcleo fundamental: solo en el período tardío asumen los temas políticos y éticos una madurez completa, que arroja una luz esclarecedora sobre las reflexiones precedentes, que se hallan siempre sustancialmente incompletas. Mi hipótesis se funda en el uso del método marxiano del *post festum*; es decir: a partir del momento en que Lukács ha cerrado su recorrido intelectual es posible reconstruir todas las etapas del recorrido y estimar todo su valor.

A fin de facilitar la lectura de la tesis, pero también por razones de contenido, he preferido destinar a las notas al pie la discusión de la vasta bibliografía sobre Lukács. La literatura secundaria utilizada se limita a las lenguas accesibles para mí: húngaro, alemán, italiano, inglés, francés, portugués y castellano. Los textos que el íntegro desarrollo del pensamiento político y ético de Lukács son en realidad muy escasos; naturalmente, no faltan análisis de los momentos específicos de ese desarrollo o de temas específicos. Todo cuanto hay de relevante –y aun de irrelevante– en las mencionadas lenguas ha sido examinado, analizado y evaluado.

Índice

Introducción	1
Capítulo I: La adhesión al comunismo	5
Capítulo II: <i>Historia y conciencia de clase</i>	50
Capítulo III: Después de <i>Historia y conciencia de clase</i>	124
Capítulo IV: El realismo y la política en la Hungría socialista	163
Capítulo V: Contra Stalin	185
Capítulo VI: La política y la ética en la <i>Ontología del ser social</i>	228
Capítulo VII: La concepción política del último Lukács	262
Consideraciones finales	308