

<http://www.scribd.com/Insurgencia>

MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

HACIA UNA TEORÍA DE LA TRANSICIÓN

ISTVÁN MÉSZÁROS

Más allá del capital

Hacia una teoría de la transición

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



© István Mészáros

© Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2009

© De la traducción: Eduardo Gasca

Centro Simón Bolívar

Torre Norte, piso 21, El Silencio

Caracas, Venezuela.

Teléfonos: 0212-3772811 / 0212-8084986

Correos electrónicos:

elperroylaranaediciones@gmail.com

elperroylarana@gmail.com

mcu@ministeriodelacultura.gob.ve

Páginas web:

www.ministeriodelacultura.gob.ve

www.elperroylarana.gob.ve

Edición al cuidado de:

Fundación Editorial El **perro** y la **rana**

Hecho el Depósito de Ley: lf40220093202320

ISBN 978-980-14-0572-6



Gobierno **Bolivariano**
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para la **Cultura**



Más allá del capital

Hacia una teoría de la transición

István Mészáros

PARTE DOS

EL LEGADO HISTÓRICO DE LA CRISIS SOCIALISTA 1: EL DESAFÍO DE LAS MEDIACIONES MATERIALES E INSTITUCIONALES EN LA ÓRBITA DE LA REVOLUCIÓN RUSA

“No hay alternativa”

Margaret Thatcher

“Podemos hacer negocios con el señor Gorbachov”

Margaret Thatcher

“No hay alternativa”

Mikhail Gorbachov

CAPÍTULO SEIS

LA TRAGEDIA DE LUKÁCS Y LA CUESTIÓN DE LAS ALTERNATIVAS

6.1 La aceleración del tiempo y la profecía retrasada

6.1.1

A finales de 1988, Hungría fue testigo de un evento editorial muy poco común. Porque, como gran novedad de la temporada de festividades, apareció un libro de 218 páginas de Lukács en la colección popular de Magvető Kiadó, con un precio de apenas 25 florines: una bagatela. Nombre de la serie popular: “Acelerar el tiempo”; título del volumen: **Presente y futuro de la democratización**.

Lo que hacía tan popular a este evento era el hecho de que el libro de Lukács —ahora celebrado en la prensa del Partido— fue escrito no menos de **veinte años antes** de su publicación, entre la primavera y el otoño de 1968. Extrañamente, entonces, fue puesto en cartelera en las postrimerías de 1988 como si la tinta del escritor acabara de secarse sobre un manuscrito que se ocupaba de un asunto surgido de repente.

Al leer el libro hoy, no sorprende demasiado que en la época de la escritura de su estudio y examen de conciencia acerca del imperativo de democratizar **todas** las sociedades posrevolucionarias, Lukács sintiese que —a la luz de la intervención militar rusa en Checoslovaquia en agosto de 1968, que le puso un final trágico a las esperanzas asociadas con la “Primavera de Praga”— muchas cosas que incluso en el pasado reciente eran mantenidas en el terreno de los tabúes políticos tenían que ser sometidas urgentemente al escrutinio público.

Después de completar su obra, el autor, un tanto ingenuamente, le presentó su manuscrito al comité central del Partido y pidió permiso para publicarlo. A pesar de las decepciones del pasado, continuaba alimentando la esperanza (y la ilusión) de que se le permitiría intervenir de una manera efectiva, con su estudio

políticamente bastante osado, en el convulsionado proceso de redefinición del significado del socialismo contemporáneo. Sin embargo, bajo las circunstancias de la llamada “doctrina Brezhnev” —dolorosamente evidenciada en Praga por los tanques del Ejército Rojo— su solicitud fue rechazada categóricamente. De hecho, **Presente y futuro de la democratización** estuvo prohibido durante dos largas décadas, no obstante toda la retórica de la reforma y la reconciliación bajo el régimen post-1956 en Hungría. La obra de Lukács —que abogaba apasionadamente por la democratización urgente— fue echada a un lado sin más ni más por la misma jerarquía del Partido que a fines de 1988, en medio de una crisis económica y social del país que ya no se podía seguir negando, parecía estar tan ansiosa de darle prominencia política y difusión popular.

El cambio de actitud para con **Presente y futuro de la democratización** a finales de 1988 les recordaba a todos aquellos que siguieron los sucesos de 1956 en Hungría que, en la secuela del XX Congreso del partido soviético, un texto político de Lukács supuestamente extraviado desde hacía mucho tiempo —**Las tesis de Blum** de 1928-29, que había marcado sendero internacionalmente y fue denunciado por el liderazgo estalinista— fue “encontrado” de nuevo como resultado del discurso secreto de Khrushov acerca de la era de Stalin. En medio del volcán político que hacía erupción en ese momento, fueron “descubiertos” de pronto en los archivos secretos del partido húngaro y debatidos en el verano de 1956 en una importante reunión del Círculo Petöfi¹. Siguiendo un patrón muy similar, en 1988, medidas como la súbita decisión de publicar **Presente y futuro de la democratización** daban aviso del deseo del partido húngaro de llegar a un acuerdo, a su manera desganada, con las exigencias de la “aceleración del tiempo”.

Como tributo irremediablemente retrasado, el último día de 1988 el libro de Lukács fue reseñado en un artículo a toda página en el órgano central del partido, **Népszabadság**, con el título: “¿Profecía retrasada? El testimonio de György Lukács”². Más aún, unos pocos meses más tarde un miembro del Politburó, Reszö Nyers (que en el ínterin se había convertido en Presidente del rebautizado partido) publicó un artículo titulado: “Presente y futuro de la reestructuración”. En ese artículo Nyers adoptaba positivamente no sólo el título del libro de Lukács durante tanto tiempo prohibido, sino además declaraba que

del movimiento comunista siento profundamente como si fuese mía desde el pasado remoto la línea que es posible definir mediante los nombres de Jenö Landler y György

Lukács, y en cierto grado József Révai, una línea que en ese entonces se difundió y se intensificó, y, en el Séptimo Congreso del Comintern, se convirtió en una nueva concepción de la política de Frente Popular... Estoy plenamente de acuerdo con György Lukács, aunque durante mucho tiempo no acepté sus opiniones —y cuando tengo que elegir un pasado, estoy pensando en el espíritu de Lukács.³

Sin embargo, tal despertar de los dirigentes del partido en Hungría y en todas partes de la Europa del Este ocurrió demasiado tarde como para tener un impacto creíble. A los pocos meses del anuncio oficial de la prometida reorientación de la política de acuerdo con la creciente demanda de democratización, toda esperanza de que el “viento de cambios” que soplabla sobre la región pudiese tener cabida dentro de los límites trazados por el ensayo de Lukács sobre el **Presente y futuro de la democratización** resultó ser un anacronismo histórico dolorosamente obvio. La “aceleración del tiempo” —para nada la especialidad del Este, independientemente de la manera desigual en que tiende a hacerse valer en diferentes períodos de la historia— dio un giro sumamente dramático.

SIN duda, no es posible que el tiempo histórico —que se origina en la dinámica de los intercambios sociales— pueda correr a paso sostenido. Dada la intensidad altamente variable de los conflictos y determinaciones sociales, podemos experimentar intervalos históricos en que todo parece empeñarse en un estancamiento, y se niega empecinadamente a moverse durante un período prolongado. Y con las mismas, la erupción e intensificación de conflictos estructurales pueden resultar en la más inesperada concatenación de eventos indetenibles en apariencia, llevando a cabo en cuestión de días incomparablemente más que en las décadas previas.

En ese sentido, después de un período de relativa inmovilidad, el tiempo histórico aceleró su paso en los últimos años de la década, incorporando en 1989 una parte del planeta mucho mayor que la sola Europa del Este. Y aún así los graves problemas estructurales de los países capitalistas dominantes podían ser puestos fuera de la vista bajo las circunstancias. Esto se podía hacer a pesar del hecho de que los problemas en cuestión incluían no sólo la astronómica deuda interna y externa de los Estados Unidos, sino también las generalizadas prácticas proteccionistas que acarrear el peligro de una guerra comercial de envergadura, como la desengañante contraparte al idealizado —y en nuestros propios tiempos sin existencia real en ninguna parte del mundo— “libre mercado”.

Igualmente, no se podía permitir el que el inconciliable conflicto de intereses entre los países capitalistamente avanzados y los del “Tercer Mundo” estructuralmente dependiente perturbase la euforia de la celebración. Por consiguiente, haciendo caso omiso de las condiciones bien poco libres de problemas del mundo Occidental bajo todos sus aspectos principales, los dramáticos eventos que se desarrollaban en 1989 en el Este podían ser utilizados a conveniencia como la justificación para pintar un cuadro rosa y triunfalista de la salud y las perspectivas futuras del sistema capitalista en sí.

6.1.2

POR coincidencia, el año 1989 resultaba ser el bicentenario de la Revolución Francesa. Sin embargo, ese año será recordado como un hito crucial por méritos propios. Porque no puede haber duda de que incluso en nuestro siglo tan rico en eventos no hubo —desde los “diez días que estremecieron al mundo” en 1917— un solo año que produjese tanta aceleración del paso en los cambios históricos como 1989. Ciertamente, lo más probable es que las repercusiones de los cataclismos de 1989 se sientan no solamente durante largo tiempo por venir, sino también en todas partes. Porque los grandes eventos y convulsiones históricas no pueden ser mantenidos en compartimientos estancos en nuestro mundo contemporáneo globalmente interrelacionado.

No es exageración decir que con 1989 una larga fase histórica —la iniciada por la Revolución de Octubre de 1917— llegó a su fin. A partir de allí, cualquiera que pueda ser el futuro del socialismo, tendría que ser establecido sobre fundamentos radicalmente nuevos, más allá de las tragedias y los fracasos del desarrollo de tipo soviético, que se vio bloqueado muy pronto luego de la conquista del poder en Rusia por Lenin y sus seguidores.

Debemos regresar a esta cuestión en los últimos capítulos del presente estudio. Lo que interesa ahora es indicar brevemente la dedicación de Lukács a la causa de la transformación socialista durante un período de más de cincuenta años, como dirigente político por un tiempo y —luego de su expulsión del campo de la política directa en 1919— como intelectual profundamente comprometido.

La trayectoria de la participación de Lukács en el movimiento comunista internacional solamente se puede caracterizar como trágica. Debe ser considerada trágica no simplemente porque el rumbo actual del desarrollo en las antiguas

sociedades de “socialismo real” transcurre directamente en el sentido contrario de los ideales que defendió y para los cuales vivió. Mucha gente compartió ese destino con él. Mas su tragedia no podría ser vista a la misma luz que la de Rosa Luxemburgo, que hizo su entrada a la escena histórica con sus ideas radicales excesivamente temprano, y se mantuvo desesperanzadamente desfasada de su tiempo, y hasta del nuestro. (En ese sentido, y en contraste con Lukács, podemos reconocer en su fatalidad la tragedia de alguien cuyo tiempo no ha llegado **todavía**).⁴

La tragedia de Lukács fue en verdad de un tipo muy distinto. Consistió en la concienciación política e intelectualmente representativa de ese desarrollo bloqueado del cual él esperaba la realización de sus ideales desde el estallido de la Revolución de Octubre. Habiendo hecho su escogencia en 1917, no pudo nunca considerar la posibilidad de asumir una posición radicalmente crítica hacia ella sin traicionar los principios que lo llevaron a hacer esa escogencia. Trágicamente, sin embargo, mantenerse fiel a la perspectiva adoptada cuando abandonó, por profunda convicción, la clase privilegiada en la que había nacido, lo dejó al final materialmente sin margen de acción como intelectual comprometido políticamente.

La situación de Lukács resultaba tanto más dolorosa en vista del hecho de que hasta el pequeño espacio que le quedó desde 1918-29 hasta el final de su vida para la intervención activa en asuntos culturales y políticos fue considerado demasiado grande como para ser tolerado por la burocracia del partido. Aunque nunca titubeó en su dedicación a la causa que abrazó en 1917, la oficialidad partidista lo sometió a feroces ataques y a la indignidad de las autocríticas forzadas, y suprimió todo el tiempo que pudo la evidencia de sus preocupaciones vitales, no solamente **Las tesis de Blum y Presente y futuro de la democratización**, sino también su “Testamento Político” final.

Se debe recalcar en este contexto que —por el contrario de todas las acusaciones de amoldamiento oportunista y capitulación en procura de privilegios al estalinismo que se le hacen— la concienciación de la experiencia posrevolucionaria en Lukács fue cabalmente auténtica. Lejos de ser producto de una coyuntura política limitada, tenía hondas raíces en el pasado intelectual del filósofo húngaro, que se remontaba a sus estadios más antiguos.

Nada ilustra mejor la autenticidad personal de la orientación de Lukács que dos de sus últimas entrevistas, cuya publicación fue permitida apenas recientemente. Concedió esas entrevistas grabadas el 5 y el 15 de enero de 1971, cuando ya sabía con certeza que cuando más le restaban unos pocos meses de vida, a causa del cáncer que acabó con él el 4 de junio de ese año. Trató de clarificar en esas entrevistas no sólo su relación con el partido, como su militante por más de cinco décadas, sino también la perspectiva política desde la que juzgaba las políticas seguidas por la dirección y la necesidad de cambiar algunas de las políticas criticadas a fin de evitar el tipo de levantamientos que se habían visto en Polonia en esos días.

Dadas las circunstancias en que se condujeron las entrevistas, resultaría por demás absurdo que a alguien en la cercanía de la muerte —de la que estaba plenamente consciente— lo motivaría la necesidad de ajustar su perspectiva en interés del amoldamiento personal y la recompensa de privilegios. Y bien, al argumentar su posición con absoluta convicción, Lukács continuó suscribiendo la legitimidad de la división del trabajo institucionalizada —y en efecto completamente paralizante— entre políticos e intelectuales en una sociedad posrevolucionaria, enfatizando muchas veces en el transcurso de las entrevistas que él no era “ningún político”, sino simplemente un intelectual preocupado por los intereses de la cultura y la ideología. Es más, respondió a todos los puntos importantes surgidos en las entrevistas planteando en relación con ellos esencialmente la misma perspectiva que animó sus escritos durante cuatro décadas.

La concienciación antes mencionada se mantuvo tan claramente en evidencia en las entrevistas de enero de 1971 como en los escritos suyos que se remontan a comienzos de los años treinta. A los problemas precisados les ideaba soluciones “desde dentro” del desarrollo bloqueado que él criticaba. Y todo esto viniendo de un moribundo para el que los privilegios y los favores del partido ya no podían tener significado alguno. Tenía que haber razones mucho más fundamentales para el mantenimiento de esa perspectiva —no importa cuán problemáticas en algunos respectos— que las propuestas por los adversarios y detractores de Lukács no sólo en el pasado, cuando aún vivía, sino incluso en años recientes

Ocurrió que, a pesar de las constricciones limitadoras aceptadas de buen grado que quedan claramente en evidencia en las entrevistas de 1971, las referencias críticas a las políticas seguidas por el partido húngaro le resultaban del

todo inadmisibles a la dirección, incluso hasta en fecha tan tardía como finales de 1988, cuando **Presente y futuro de la democratización** fue saludado como el “Testamento de György Lukács”. Ciertamente, estaban consideradas como peligrosamente “revisionistas”, incluso cuando el nuevo Presidente del partido insistía, como vimos antes, en que él se identificaba sin reservas con el espíritu de Lukács.

Las entrevistas del filósofo moribundo —que de hecho fueron efectuadas a petición del partido, con la promesa de publicación pronta e inalterada— tuvieron que permanecer enterradas en los archivos secretos durante otros dieciséis meses después de terminado 1988. Sólo se les consideró publicables después de que se hizo evidente que el partido húngaro, fuere cual fuere su nombre, tenía que entregarle las riendas del poder a las fuerzas políticas opositoras, como consecuencia de su demoledora derrota electoral. Es así como finalmente se nos permitió leer —por segunda vez en dos años— el “Testamento Político de György Lukács”⁵, publicado en el órgano teórico del partido, **Társadalmi Szemle**: un periódico del que Lukács estuvo proscrito durante muchos años de su vida.

6.2 La búsqueda de la “individualidad autónoma”

6.2.1

COMO ya se mencionó, la concienciación de los desarrollos posrevolucionarios poseía hondas raíces en el pasado intelectual de Lukács. En términos filosóficos tenía mucho que ver con la manera como concibió, desde el comienzo mismo de su carrera literaria, las condiciones de la realización del individuo en su relación con las fuerzas supraindividuales.

Así expresaba el joven Lukács, en uno de sus ensayos fundamentales, “Metafísica de la tragedia” (1910), una preocupación de toda su vida:

El milagro de la tragedia es el de la creación de la forma; su esencia es la **individualidad**, con la misma exclusividad que, en el misticismo, la esencia es el olvido del yo. La experiencia mística es el sufrimiento del Todo, la trágica es la creación del Todo. ... El yo afirma su individualidad con una fuerza que todo lo excluye y todo lo destruye, pero esa afirmación extrema le imparte una dureza acerada y una vida autónoma a todo lo que toca y —al alcanzar la cima más elevada de la individualidad

pura— finalmente se suprime a sí misma. La tensión final de la individualidad se superpone a todo cuanto es meramente individual. Su fuerza eleva a todas las cosas a la condición de destino, pero su gran contienda con el destino que se crea a sí mismo hace de ella algo suprapersonal, el símbolo de cierta relación fatal definitiva. De esa manera el modo místico y el modo trágico de experimentar la vida se tocan el uno al otro y se suplementan entre sí. Ambos combinan misteriosamente la vida y la muerte, **la individualidad autónoma y la disolución total del yo en un ser más elevado**. La rendición es la vía del místico, la lucha la del hombre trágico; uno, al final de su camino, es absorbido por el Todo, el otro se estrella contra el Todo.⁶

Comprensiblemente, el joven Lukács —nacido en el seno de la alta burguesía como el hijo de un banquero muy rico y poderoso políticamente— no podía aislarse del individualismo imperante en los debates culturales de la época. Sin embargo, lo inquietaban en grado sumo los escollos ocultos del individualismo y trataba de concebir una síntesis viable entre las fuerzas individuales y supraindividuales, y entre lo platónicamente suprahistórico/esencial/eterno y los principios históricos.

Los méritos de la **individualidad verdadera** (que siempre quiso preservar y realzar, incluso cuando solamente podía hablar acerca de ella en lo que él llamaba un “lenguaje esópico”) fueron enaltecidos por el autor de “Metafísica de la tragedia” como sigue:

La tragedia es el hacerse real de la naturaleza esencial, concreta, del hombre. La tragedia le da una respuesta firme y segura a la interrogante más delicada del platonismo: la interrogante de si las cosas individuales pueden tener idea o esencia. La respuesta de la tragedia pone la pregunta en términos invertidos: solamente algo cuya individualidad sea llevada al límite extremo es adecuado a su idea —es decir, es realmente existente. Lo que sea general, lo que abarque todas las cosas pero carezca de color o forma propias, es demasiado débil en su universalidad, demasiado vacío en su unidad, como para hacerse real. ... el anhelo más profundo de la naturaleza humana es la raíz metafísica de la tragedia: **el anhelo de individualidad del hombre**, el anhelo de transformar la estrecha cúspide de su existencia en una vasta pradera a la que cruza serpenteando la senda de su vida, y su significado hasta llegar a una realidad cotidiana.⁷

En cuanto a la inescapable dimensión histórica de la existencia humana, el joven Lukács trataba de conciliarla con el esencialismo platónico de esta manera:

La historia aparece como un símbolo profundo del destino —de la normal accidentalidad del destino, su arbitrariedad y su tiranía, que, en el último análisis, siempre es justa. La pelea de la tragedia por la historia es una gran guerra de conquista contra la vida, un intento de encontrar el **significado de la historia** (que está inconmensurablemente lejos de la vida común) en la vida, de extraer de la vida el significado de la historia como el verdadero **sentido oculto de la vida**. Un sentido de la historia constituye siempre la necesidad más viva, la fuerza irresistible, la forma en que ocurre es la fuerza de gravedad del mero acontecer, la fuerza irresistible dentro del fluir de las cosas. Es la necesidad de que todo esté conectado con todo lo demás, la **necesidad negadora de los valores**; no existe diferencia entre lo pequeño y lo grande, lo significativo y lo insignificante, lo primario y lo secundario. Lo que es, tenía que ser. Cada momento sigue al anterior, sin influencia de objetivo o propósito.⁸

Así, el significado de la historia sólo podía ser descifrado según el joven Lukács gracias a los buenos servicios de la tragedia y su extremadamente paradójica “pelea por la historia”. Porque solamente esta última podía prometer extraer el significado de la historia de la vida misma como el “sentido oculto de la vida”, y hacerlo en contra de la fuerza de la historia descrita como “necesidad negadora de los valores”.

La factibilidad de éxito de tal empresa fue nada más postulada en “Metafísica de la tragedia”. No se daba ninguna indicación acerca de cómo se podía llevar a cabo en realidad. Ciertamente, los términos del análisis de Lukács apuntaban en una dirección diametralmente opuesta a la síntesis deseada.

Reminiscente de la concepción irracionalista de Max Weber de la historia y sus “demonios personales” concomitantes (o sea, las guías de valoración de los sujetos orientados hacia el yo, puramente subjetivas y absolutamente irreconciliables entre sí), la irracionalidad de la procura de los individuos de sus objetivos auténticamente esenciales era rigurosamente puesta frente a la irracional realidad de la historia. Por consiguiente, el joven Lukács no podía ofrecer más que dicotomías y paradojas como soluciones, y un cuadro totalmente sombrío de lo que a fin de cuentas realmente venía a ser la postulada realización del anhelo que tienen los individuos de plenitud de la vida y autenticidad de la individualidad:

La historia, a través de su **realidad irracional**, les impone la **universalidad** pura a los hombres; no le permite a un hombre expresar su propia idea, que a otros niveles

resulta ser **igual de irracional**: el contacto entre ellos produce algo que les es ajeno a ambos: el entendimiento, la universalidad. La necesidad histórica es, después de todo, la más cercana a la vida de todas las necesidades. Pero también la más distante de la vida. La realización de la idea que resulta posible acá es tan sólo un rodeo para lograr su realización esencial. (La mencionada trivialidad de la vida real es reproducida aquí al nivel más elevado posible). Pero la vida total del hombre total es también un rodeo para alcanzar otras metas más elevadas; su anhelo personal más hondo y su lucha por obtener lo que anhela son simplemente **los ciegos instrumentos de un capataz mudo y ajeno**.⁹

¿Pero cómo se podría resolver la paradoja de que lo que está más cercano a la vida es también lo que está más distante de ella? ¿Sería posible hallar sentido en una historia que no aparezca como una “fuerza de gravedad” misteriosa que se hace valer a través del tumulto carente de significado de los “acontecimientos”, y que tan sólo les revela un orden inteligible a los individuos cuando todo está irreparablemente enterrado en el pasado? ¿Cómo se podría superar la oposición aparentemente inconciliable entre el valor y la realidad histórica? ¿Era la condición humana inevitable que quienes logren alcanzar el nivel de la autorrealización y satisfacer el “anhelo de individualidad del hombre” necesariamente “se estrellen contra el Todo”? ¿Cómo se podría rescatar a los individuos enfrascados en su lucha por la totalidad de la vida —a la cual se dice igualmente que anhelan— de ser dominados por una universalidad irracional, y de la fatalidad de ser un instrumento ciego en manos de un capataz ajeno? ¿Se podría concebir un manejo de la historia no en términos abstractamente dados por supuestos y universalistas, sino de manera tal que la personalidad de los individuos involucrados en la empresa de la autosatisfacción auténtica encuentre cauces genuinos para su realización global y, en el mundo real, sostenible?

Esas preguntas no podían ser formuladas ni respondidas por Lukács antes de **Historia y conciencia de clase**, donde desarrolló su famosa síntesis de Hegel y Marx y redefinió la aspiración anteriormente abstracta de personalidad auténtica, en relación con la causa de la emancipación humana. Sin embargo, la visión trágica de la conexión entre la necesidad histórica y la lucha por la individualidad auténtica esbozada en “Metafísica de la tragedia” proporcionó los cimientos para su concepción de esos temas cuando abrazó el marxismo, al final de la Primera Guerra Mundial, y en un sentido significativo —que veremos en el transcurso del presente estudio— nunca lo abandonó.

6.2.2

SIGNIFICATIVAMENTE, la forma en que Lukács le dio la vuelta a la “interrogante más delicada del platonismo” —aseverando audazmente que el problema de la esencia debía ser subsumido bajo el de la individualidad, concebida como lo único realmente existente, anticipando así un tema central del existencialismo del siglo XX— estaba en el espíritu de las preocupaciones individualistas de la época. Éste resultó ser el caso, no obstante el hecho de que el joven Lukács quería definir su posición en relación con las formas de individualismo culturalmente dominantes desde una distancia crítica, mientras preservaba lo que él consideraba era la esencia válida de tales preocupaciones.

En consecuencia, la **universalidad** adquirió una connotación extremadamente negativa en su misión, y se convirtió en sinónimo de lo que Hegel llamaba “**universalidad abstracta**”. De igual manera, la idea de **unidad**, definida en términos de “lo general” englobador, sólo podía tener una connotación marcadamente negativa en su marco conceptual. Porque al autor de “Metafísica de la tragedia” le parecía “**demasiado débil**”, y su unidad “**demasiado vacía**”.

En total contraste con la universalidad abstracta rechazada, el “color”, la “forma” y la “concreción” —en su intrincada relación con el papel que el joven Lukács le asignaba a la tragedia— ocupaban el polo de la positividad en el abanico de sus conceptos. En ese sentido, tenía que caracterizar la “naturaleza esencial del hombre” como “**concreta**”: una determinación que a su vez el autor de **El alma y la forma** sólo podía hacer inteligible poniéndola a surgir del pretendido poder metafísico de la “tragedia creadora de la forma”.¹⁰

Sin embargo, todo esto sonaba demasiado misterioso. De hecho, Lukács no hizo ningún esfuerzo por ocultar el carácter misterioso de las relaciones y procesos identificados. Para empezar, describió como **irracional** no solamente la sombría realidad de la historia tiránica, impositora de la universalidad, sino incluso a su antípoda, la legítima idea del “hombre esencial concreto”. En cuanto a la fuerza positiva de la tragedia, también su “intención creadora de la forma” tenía que ser calificada de “**milagro**”.

El hecho de que la concepción de racionalidad de Lukács pudiese contener sin inconsistencia como sus términos de referencia claves la “realidad irracional de la historia” (junto con los instintos “igual de irracionales” de los individuos

en procura de la idea legítima del hombre, en contra de la tiránica irracionalidad de la historia), el “milagro de la tragedia” y la “experiencia mística”, hablaba por sí solo, e indicaba la definitiva insostenibilidad del sistema del joven filósofo. Porque aunque la manera en que Lukács buscaba con afán soluciones viables en “Metafísica de la tragedia” identificaba claramente algunos retos existenciales fundamentales que afrontan los individuos, simultáneamente introducía también una tensión inmensa en lo que él ofrecía como marco explicatorio racional. Un marco que quería hacer filosóficamente inteligibles y convincentes las preocupaciones existenciales del autor, pero no podía lograrlo sin apelar a la tan escasamente explicatoria autoridad del misterio.

Ciertamente, “Metafísica de la tragedia” caracterizaba al papel de la tragedia, al igual que a la experiencia mística misma, con una problemática común. Era su relación —de oposición nada más en la superficie— lo que realmente lo decidía todo a los ojos del autor: el absoluto ético de la individualidad. Sólo confiriéndole tanto a la experiencia mística como a la tragedia su determinación común sustantiva podía Lukács sostener —recíprocamente, mediante la aseveración de su profunda naturaleza común— el significado y la legitimidad de cada una por separado, sin importar lo nítidas y mutuamente excluyentes que al observador no iniciado le pudiesen parecer a primera vista sus diferencias. Es por eso que al final de su análisis tenía que culminar con la aseveración de que ambas combinan “misteriosamente la vida y la muerte, la individualidad autónoma y la disolución total del yo en un **ser más elevado**”.¹¹

Sin duda, lo que Lukács nos ofreció en “Metafísica de la tragedia” y en los demás ensayos de **El alma y la forma** concebidos en la misma vena constituía una poderosa visión, a pesar de sus tensiones inherentes. En verdad, el poder y el atractivo de esa visión para todos los que compartían el perturbado punto de vista individualista provenían precisamente de la manera en que sus tensiones inherentes no fueron ocultadas a la vista por Lukács, sino que aparecían proclamadas y combinadas abiertamente en la visión trágica de una totalidad compleja y humanamente auténtica. Ningún argumento intelectual directo podía alterar de modo significativo el poder de sugestión de esa visión a los ojos de quienes compartían la perspectiva social de la que había surgido la síntesis teórica juvenil de Lukács. Notar los aspectos problemáticos de esa síntesis requería de la aparición de alguna motivación para “traspasar” el horizonte social que animaba su búsqueda de respuestas compatibles con los límites de ese horizonte, como en efecto le aconteció al autor pocos años después.

Naturalmente, a este respecto les son aplicables reglas muy diferentes a los lectores que resultan compartir un punto de vista social dado y se identifican incondicionalmente con sus articulaciones teóricas y con el intelectual creador de gran talla. Porque éste debe enfrentar tarde o temprano las tensiones internas de su propia visión a fin de elaborar una solución humana e intelectualmente más sostenible para ellas. Por el contrario, la no resolución de las tensiones y contradicciones identificadas por el filósofo pueden de hecho proporcionarles considerable tranquilidad y seguridad a sus lectores, que perciben espontáneamente en su propia experiencia no sólo las contradicciones de su condición social, sino también la inercia aparentemente inescapable que acompaña a esas contradicciones.

En cuanto concernía a Lukács, su constante apelar en un marco explicatorio supuestamente racional al milagro de la tragedia y la idea consecuencial de la experiencia mística constituía una de las dos tensiones principales —y para el momento del todo insuperables— que tendían al quebrantamiento de su sistema inicial. La otra era la ausencia de dimensión histórica en él, a pesar de todas las referencias a una historia metafísicamente transubstanciada.

La insólita configuración de los elementos poderosamente sugestivos y definitivamente insostenibles que se pueden ver en **El alma y la forma** resultaba más paradójica aún en vista del hecho de que los constituyentes místicos del sistema del joven Lukács tenían en sus raíces una determinación racional claramente identificable, sin importar cuán inconsciente. Porque la intención objetiva de su teoría no era el deseo de defender el misticismo. Era, más bien, poner en relieve algunos problemas existenciales importantes que, dada la ausencia de los parámetros históricos objetivos requeridos desde su perspectiva, Lukács tan sólo podía destacar en esta etapa de su desarrollo intelectual en forma de un discurso metafísico atemporal. Después de todo, para el momento en que el joven Lukács había articulado su visión trágica en **El alma y la forma**, los voceros intelectuales de la clase con la que él todavía se identificaba, a pesar de su rebelión ética que emergía lentamente pero era aún vaga y carente de objeto, habían abandonado más o menos abiertamente la procura de la temporalidad histórica.

Así, el reto de superar la impotencia ética del discurso metafísico atemporal traía aparejada la necesidad de escapar de los confines de las mismas determinaciones sociales que producían el abandono de la temporalidad histórica genuina incluso por parte de los pensadores liberales más destacados de la época. Ello

no era concebible sin un viraje radical de las valoraciones —es decir, un cambio verdaderamente fundamental— en lo que respecta al punto de vista social del intelectual, a partir del cual la síntesis teórica se haga factible.

TAL y como andaban las cosas en la época en que escribió “Metafísica de la tragedia”, la vaguedad y la resultante impotencia de la rebelión ética de Lukács se podía reconocer en la manera como combinaba la “forma” con la “ética”. No obstante su “anhelo” de soluciones genuinas y humanamente satisfactorias —y, significativamente, el “anhelo” constituía una de las categorías utilizadas con mayor frecuencia en los ensayos del joven Lukács— él tan sólo podía derivar de la identidad entre forma y ética, arbitrariamente decretada y meramente verbal, un estancamiento paralizador y resignador, en vez de una invitación a la acción comprometida y efectiva en el mundo real. Así, se nos dice en **El alma y la forma** que

la forma es el juez supremo de la vida... una ética; ... la validez y la fuerza de una ética no dependen de si se aplica o no la ética. Por consiguiente, sólo una forma que haya sido purificada hasta convertirla en ética puede, sin volverse ciega y empobrecida como resultado de ello, **olvidarse de la existencia de cuanto sea problemático y desterrarlo para siempre de sus dominios.**¹²

La acotación acerca de no volverse “ciega y empobrecida” sonaba completamente hueca: otro **fiat** irrealizable más, aun si se le proclamaba con la voz de la preocupación genuina pero impotente y no con la de la mala fe. Porque una ética que puede olvidar la existencia de cuanto sea problemático y desterrarlo para siempre de sus dominios, inevitablemente se condena a sí misma no sólo a ser ciega y empobrecida, sino además a la irrelevancia total.

Resignarse a vivir permanentemente dentro de los confines de una visión así —el callejón sin salida más auténtico existente— tan sólo era concebible, por consiguiente, en un mundo en el que nada ocurriese, pero no en el mundo real. El hecho de que Lukács reconociese al menos en forma de una acotación la contradicción entre la ética carente de objeto e inaplicable que él propugnaba, y el peligro de su futilidad ciega y empobrecida, mostraba que ya había comenzado a cobrar conciencia de lo insostenible que era en términos de sus propios objetivos el sistema expuesto en **El alma y la forma**.

Los dilemas y retos existenciales identificados por Lukács en “Metafísica de la tragedia” —algunos de ellos problemas bien reales, que claman por una ruptura de las constricciones del discurso metafísico adoptado y piden en cambio un avalúo socialmente específico de lo que está sobre el tapete, precisamente a fin de poner en primer plano esa **concreción** genuina que el autor considera sinónimo de lo **esencial**— lo ayudaron más tarde a escoger una senda intelectual muy diferente. Apuntaban bastante más allá de las soluciones originales de Lukács, aunque mucho había de ser cambiado antes de que las cuestiones más radicales, que en los ensayos de **El alma y la forma** eran nada más implícitas, pudiesen ser articuladas, y mucho más aún respondidas, adecuadamente, por el filósofo húngaro.

6.2.3

COMO un siguiente paso adelante de gran importancia, en **Teoría de la novela** —escrita en 1914 y 1915— la rebelión ética tan problemática de Lukács adquirió un marco de referencia más tangible y más radical en su intención, si bien por el momento apenas “puramente utópico”, según el juicio retrospectivo del autor. (Era utópico porque “nada, incluso a nivel de la intelección más abstracta, contribuía a mediar entre la actitud subjetiva y la realidad objetiva”,¹³ como lo expresó en 1962).

Sin embargo, al rechazar sin vacilaciones —en nítido contraste con su amigo Max Weber— la “gran guerra”, y reaccionar ante el torbellino causado por ella en el espíritu de la condena de Fichte del presente como “**la edad de la pecaminosidad absoluta**”, Lukács intensificó su rebelión ética de manera tal que pudo sostener jurídicamente más tarde que

Teoría de la novela no es de naturaleza conservadora sino subversiva, si bien está basada en un utopismo altamente ingenuo y totalmente infundado: la esperanza de que una vida natural del hombre pueda brotar de la desintegración del capitalismo y de la destrucción, vista como idéntica a esa desintegración, de las categorías económicas carentes de vida y negadoras de la vida.¹⁴

Como mencionamos antes, la lógica interna del marco conceptual del joven Lukács y las tensiones manifiestas en “Metafísica de la tragedia” tendían a quebrantar su sistema. El reto intelectual de superar las tensiones de ese sistema de acuerdo con su lógica inmanente fue muy importante para el subsiguiente desarrollo de Lukács. Sin embargo, el elemento decisivo en este respecto lo

constituyó la irrupción de la realidad, en forma de la conflagración global misma, en su mundo autorreferencial de la “forma pura”, en el cual era posible considerar con toda seriedad el “olvidarse de la existencia de cuanto sea problemático”.

La guerra aceleró en gran medida el proceso de la autodefinition teórica con los pies sobre la tierra de Lukács, y produjo en **Teoría de la novela**

una concepción del mundo que apuntaba hacia una fusión de ética de “**izquierda**” y epistemología, ontología, etc., de “**derecha**”. ... una ética de izquierda orientada hacia la revolución radical apareada con una exégesis de la realidad tradicional, convencional.¹⁵

Comprensiblemente, entonces, la nueva visión de **Teoría de la novela** —que marcó en la reorientación intelectual de Lukács no solamente una transición de Kant a Hegel, sino también “una ‘kierkegaardización’ de la dialéctica de la historia hegeliana”¹⁶— no podía traer consigo la solución de sus dilemas y paradojas. No podía sino representar un punto de partida algo más viable para posteriores viajes en el complicado rumbo de su desarrollo intelectual.

Sin embargo, **Teoría de la novela** señaló un avance importante en relación con **El alma y la forma**, si bien —a causa de la insostenibilidad de su perspectiva, debida a la contradicción entre los imperativos éticos del autor y su diagnóstico acríptico de los parámetros estructurales fundamentales de la sociedad en contra de la cual quería rebelarse— tenía que permanecer inconclusa, para que pronto los eventos históricos en desarrollo la sobrepasaran. Pero aun así, **Teoría de la novela** constituyó un avance importante en el desarrollo de Lukács. Porque el deseo subyacente en esta obra era realzar la racionalidad del marco explicatorio del autor, combinando el radicalismo ético y político al que él aspiraba con una concepción de la historia sostenible empíricamente: un reto cualitativamente nuevo para el filósofo húngaro.

Fue la posibilidad de realizar esta síntesis viable en la práctica lo que Lukács vio aparecer en el horizonte, dos años después de escribir las líneas finales de **Teoría de la novela**, con el estallido de la Revolución de Octubre. Abrazó la perspectiva del fuego purificador y la transformación radical implícita en la revolución con un entusiasmo sin límites, puesto que estaba convencido de que ella representaba la encarnación de su anterior “anhelo” de una salida de la crisis. Esta vez no una salida en forma de la “revelación pura de la experiencia más

pura”,¹⁷ y ni siquiera a través de las aventuras del “Espíritu Mundial” hegeliano kierkegaardizado, sino a través de la intervención consciente de un agencia histórica socialmente tangible en el proceso histórico real.

Naturalmente, esa reorientación no podía significar nada más darle la espalda a nuestro propio pasado. Muchos de los temas importantes articulados por el joven Lukács continuaron regresando a la superficie en sus escritos subsiguientes; algunos de ellos como preocupaciones positivamente redefinidas y vivientes, en tanto que otros como obstáculos negativos, precisados con exactitud por el intelectual comprometido políticamente a fin de que fuesen combatidos y legítimamente eliminados. En ese sentido su batalla de toda la vida contra el “**irracionalismo**”, por ejemplo, no era el rechazo libre de problemas que el ajeno indiferente hace de una tendencia fundamental del desarrollo cultural/intelectual moderno, sino una crítica angustiada que resultaba ser simultáneamente también la autocrítica del autor. Enfocó la atención una y otra vez —tanto en sus formas viejas como en las nuevas en constante resurgimiento— en las maneras intelectualmente más tentadoras en que las respuestas prácticas tan necesitadas podrían sustituir a las pseudosoluciones y evasiones irracionistas: tentaciones que el propio Lukács había experimentado no menos que cualquier otro intelectual, desde dentro.

En un plano más complejo, la visión trágica de sus primeras obras continuó siendo —en una forma “superada/preservada” (aufgehoben)— el núcleo estructurador de los escritos posteriores de Lukács. Como tal contribuyó en gran medida a la significación representativa de la obra de toda una vida concebida “entre dos mundos”, cuyo autor jamás dejó de luchar contra los dilemas que surgían del “imperativo categórico” del socialismo y las tremendas dificultades de su realización histórica.

6.3 De los dilemas de EL ALMA Y LA FORMA a la visión activista de HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

6.3.1

HISTORIA y conciencia de clase de Lukács tenía que ser no sólo una crítica de las determinaciones alienadas de la sociedad capitalista sino, igualmente, una revaloración de la visión explicada en sus propios escritos iniciales. Porque un intelectual de solidez no puede simplemente vaciarse a cada cambio de viento de la moda y el acomodo cultural/político. El crecimiento intelectual real no puede

ser sino un proceso orgánico —que reemplaza y profundiza con tenacidad— no obstante los cambios cualitativos que deben acompañar a la redefinición del escritor o escritora de su relación con la turbulenta dinámica de la historia. Cambiar de posición saltando de una **tábula rasa** a otra, sin siquiera intentar justificar el abandono de las creencias antes profesadas y la proclamación de las certidumbres recién adquiridas (que a menudo son abandonadas con la misma facilidad cada vez que la conveniencia lo requiera) no puede resultar más que en vaciedad carente de principios.

La adopción de la perspectiva marxiana por Lukács bajo el impacto de la guerra y las revoluciones que la siguieron —no sólo en Rusia sino también en Hungría: una revolución en la que participó en cuerpo y alma— fue auténtica y creativa. No podía alcanzar la fructificación teórica sin reformular los principios y preocupaciones centrales de sus primeras obras en relación con las potencialidades históricas recién identificadas.

El viraje conceptual y axiológico posrevolucionario trajo consigo en algunos aspectos un vuelco completo en los términos de referencia de Lukács articulados en **El alma y la forma** y **Teoría de la novela**, si bien decididamente no el abandono de sus preocupaciones sustantivas implícitas o explícitas. Si no se le concede el debido peso a la determinación orgánica de la “continuidad en la discontinuidad” en el desarrollo de Lukács resultaría del todo imposible comprender la perspectiva expresada en su primera síntesis marxiana, **Historia y conciencia de clase**.

En un aspecto crucial, preocupado por el objetivo estratégico de superar la inercia de las determinaciones sociohistóricas establecidas, Lukács reiteró algunos elementos de su visión inicial (incluidas sus asociaciones de valor positivas o negativas) y los redefinió radicalmente mediante la manera en que los situó ahora en la concepción totalizante socialmente activista de **Historia y conciencia de clase**. Para tomar un ejemplo característico, es así como el filósofo húngaro redefinió y reintegró críticamente su preocupación juvenil por la “naturaleza intrínseca” y por la “revelación pura de la experiencia más pura” en la pieza capital de **Historia y conciencia de clase**, su celebrado ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”:

... la unión de una **naturaleza intrínseca**, purificada hasta el punto de la **abstracción total**, con una **filosofía trascendental de la historia** sí se corresponde en verdad con la **estructura ideológica básica del capitalismo**.¹⁸

A través de esa continuidad categorial fueron retenidos algunos de los constituyentes vitales de la visión inicial de Lukács, mientras otros tuvieron que ser rechazados. Y, claro está, incluso los que fueron retenidos en la nueva síntesis han adquirido un significado cualitativamente diferente al ser situados dentro de una red conceptual muy diferente. Porque en el pasaje que acabamos de ver Lukács realizó un viraje fundamental desde la connotación negativa que le fue dada a la **historia** como tal en “Metafísica de la tragedia” a la condena de la “**filosofía** trascendental de la historia”, de orientación capitalista. En otras palabras, Lukács caracterizaba ahora el objetivo negado como una concepción filosófica tendenciosa que se origina no de errores o distorsiones teóricas subjetivas (que en principio serían corregibles), ni tampoco de la defectividad metafísicamente determinada de la historia misma (que en principio sería absolutamente insuperable), sino —como asunto de necesidad creada por el hombre y por ende humanamente alterable— del reflejo de la naturaleza más profunda y la articulación históricamente concreta del orden social establecido.

Así fue como se hizo posible retener en **Historia y conciencia de clase** la asociación de valores de la “universalidad abstracta” y sus corolarios con la negatividad, y de la “de carne y hueso” (o en otros contextos: la “totalidad” y la “concreción” sustantivas como opuestas a la “fragmentaridad” e “inmediatez” inesenciales y naturalistas) con la positividad. Del primer conjunto de valores, negativo, se esperaba que quedase eliminado por completo en el transcurso de las transformaciones históricas en marcha; y del segundo, positivo, que se realizara gracias a la empresa histórica políticamente especificada que el autor propugnaba.

Más aún, los fenómenos condenados no eran rechazados por Lukács como valores incorpóreos y entes metafísicos atemporales —como tendían a serlo en los ensayos iniciales, particularmente en los de **El alma y la forma**— sino como determinaciones estructurales objetivas “que se corresponden con la estructura ideológica básica del capitalismo”. Los problemas con los que trató de llegar a un acuerdo en **El alma y la forma** adquirieron de ese modo una dimensión cualitativamente nueva. Porque la búsqueda de soluciones en el plano de la “naturaleza intrínseca”, sin importar lo auténtica que fuese su intención subjetiva ni lo rigurosa

en su procura de la “revelación pura de la experiencia más pura” podía carecer de toda validez en la nueva perspectiva de Lukács. De igual modo, el rechazo utópico del capitalismo en **Teoría de la novela** —en forma de su ingenuo descarte de las categorías sociales y económicas en general— tenía que ser reexaminado radicalmente a la luz de la experiencia histórica real y desde el punto de vista de las alternativas, materialmente factibles, propugnadas. Sin este tipo de investigación de la relación entre la “estructura ideológica básica del capitalismo” y las formas de conciencia más abstractas que emanan de ella, no podría existir ninguna oportunidad de producir una crítica válida de la ideología dominante: una tarea que Lukács consideraba absolutamente vital para la empresa histórica de la emancipación.

Así, según el autor de **Historia y conciencia de clase**, había que darle un significado demistificado, fundamentado en lo material, no solamente a la “naturaleza intrínseca” y al “alma”, sino también, y ciertamente de suma importancia, a la categoría de “**forma**”. Se tenía que hacer todo esto no sólo a fin de volver verdaderamente inteligible lo que él llamaba la estructura ideológica del capitalismo, sino también para despojar irreversiblemente a esa estructura de su asfixiante efectividad.

6.3.2

ESTE complejo de problemas fue explicado muy claramente en un pasaje de **Historia y conciencia de clase** en el que la crítica que hacía Lukács de su antiguo amigo cercano, Ernst Bloch, contenía también una redefinición radical de sus propias categorías claves como las formuló en **El alma y la forma** y en **Teoría de la novela**. El autor de **Historia y conciencia de clase** resumía la posición recientemente adquirida como sigue:

Cuando Ernst Bloch pretende que su unión de religión con revolución socioeconómica [en las sectas revolucionarias, por ejemplo Thomas Münzer y sus seguidores] marca la pauta para una profundización de la perspectiva “meramente económica” del materialismo histórico, no logra darse cuenta de que su profundización simplemente le escurre el bulto a la profundidad real del materialismo histórico. Cuando concibe entonces que la economía constituye una preocupación por las cosas objetivas a las que **el alma y la naturaleza intrínseca** tienen que oponerse, pasa por alto el hecho de que la revolución social real solamente puede significar la reestructuración de la vida del hombre **real y concreta**. No ve que lo que se conoce como economía no es más que **el sistema de formas** que definen esa vida real. Las sectas revolucionarias estaban obligadas a evadir ese problema porque con su situación histórica tal

reestructuración de la vida e incluso de la definición del problema resultaba objetivamente imposible. Pero no servirá aferrarse a su debilidad, su incapacidad para descubrir el punto de Arquímedes desde el cual la realidad en su conjunto puede ser vencida, y a su condición que las obliga a apuntar demasiado alto o demasiado bajo y a ver en esas cosas una señal de mayor profundidad.¹⁹

Como podemos ver, Lukács adoptó aquí —característico a su propio modo— la gran percepción marxiana de que las categorías básicas del pensamiento son “formas del ser” (Daseinformen), en términos de las cuales la dinámica histórica real de los complejos socioeconómicos establecidos, así como las constituciones de sus estructuras ideológicas y formas de conciencia correspondientes, pueden y deben ser entendidas dialécticamente. De manera inevitable, entonces, las categorías de “alma y naturaleza intrínseca” tenían que ser puestas en su lugar en esa visión totalizante fundamentada en lo material, marcando una desviación radical del discurso de Lukács. Porque a la cuestión crucial —cómo reestructurar “la vida **real y concreta** del hombre”— había que darle un nuevo sentido en virtud del hecho de que el marco teórico sintetizador marxiano adoptado le confería un sentido nuevo a la categoría que le servía de sostén a todas las demás en el universo conceptual original del joven Lukács, a saber, la categoría de **forma**.

A través de esta revaloración orientada hacia la práctica emprendida en **Historia y conciencia de clase**, la categoría de forma de Lukács había perdido su carácter misterioso anterior, puesto que su significado se volvía sinónimo de una concepción enfáticamente mecanicista de la economía como fundamento del ser social. Entendido en este sentido, era el “**sistema de formas**” históricamente condicionado lo que tenía que ser considerado de importancia capital —y no la vaga generalidad de la forma en sí, tal como se la adoptaba a partir del sistema de Platón. Porque se decía que el sistema de formas **históricamente concreto “define la vida real”** mediante el obligado intermediario material de la economía. En consecuencia, en la nueva visión de Lukács no podía haber ninguna “reestructuración de la vida real y concreta del hombre” sin un adecuado manejo de la compleja red de determinaciones reales que están cristalizadas en el sistema de formas históricamente identificable. En otras palabras, no era posible concebir la emancipación en el dominio del “alma y la naturaleza intrínseca” sino a través de la “revolución social real” que implicaba el control consciente del “sistema de formas” establecido objetivamente por los hombres en su vida real. Por consiguiente, la noción de “punto de Arquímedes” —que

debía ser tomada en su especificidad estratégica a fin de obtener el control sobre la totalidad— adquirió un significado sociohistóricamente tangible para Lukács al volverse sinónimo del “sistema de formas”, concebido no como un conjunto de categorías filosóficas abstractas, sino como las **Daseinsformen** cruciales de la sociedad capitalista contemporánea.

En la época en que escribió **El alma y la forma** y **Teoría de la novela**, las concepciones filosóficas de Lukács y Bloch tenían mucho en común. Ciertamente, en **Teoría de la novela** Lukács expuso algunas ideas que pocos años después aparecieron también entre los principios centrales del expresionismo que Bloch defendía. Todo esto, sin embargo, cambió fundamentalmente con el distanciamiento entre los dos amigos después de la Revolución de Octubre. Lukács ya no podía seguir soportando las contradicciones que le imponían las categorías de sus primeros escritos; ni tampoco expresar sus preocupaciones socialmente específicas en los términos de “ética de izquierda y epistemología de derecha” de **Teoría de la novela**. Ernst Bloch, por el contrario, no alteró significativamente su posición al respecto.²⁰ Sus diferencias principales, que ya hemos visto en la última cita de **Historia y conciencia de clase**, figuraban prominentemente en su confrontación en torno al expresionismo en los años 30,²¹ que sentó la tónica de la polémica contra Lukács en los círculos literarios y filosóficos alemanes también para el futuro. Comprensiblemente, entonces, Lukács caracterizó más tarde el debate sobre el expresionismo y el realismo, en el que él estaba condenado —con una argumentación de índole peculiar— por haberse apartado de su afinidad juvenil con el enfoque expresionista, como “una situación un tanto grotesca, en la que Ernst Bloch invocaba la **Teoría de la novela** en su polémica contra el marxista George Lukács”.²²

En lo tocante a Lukács, la elección se hizo irrevocable hacia finales de 1917. Ya no había manera de regresar al mundo de **El alma y la forma**, y sobre todo a la más posada sobre la tierra pero no menos ahistórica visión de **Teoría de la novela**. En el torbellino de las revoluciones en marcha se comprometió de por vida no sólo con la perspectiva marxiana, sino simultáneamente también con lo que consideraba su único vehículo de realización posible, el partido de vanguardia. De allí en adelante todos los dilemas y desafíos, antes sorprendentemente articulados en los famosos volúmenes iniciales, tuvieron que ser redefinidos en el espíritu del materialismo histórico, no en abstracto sino en estrecha vinculación con la instrumentalidad del partido. La tragedia de Lukács era que el alcance de su proyecto emancipador se frustraba cada vez más por las exigencias que la inercia

institucional/instrumental del partido le seguía imponiendo, en grado cada vez mayor, al marco teórico adoptado bajo las circunstancias históricas prevaletentes.

6.3.3

EL carácter activista de la nueva visión de Lukács era evidente en la manera como él resolvió por sí mismo, poco después de 1917, las preocupaciones éticas expresadas en sus primeros escritos, sin abandonar en lo más mínimo su intenso compromiso moral.

En la época en que escribió **El alma y la forma** argumentaba vigorosamente a favor de la necesaria purificación de la forma “hasta convertirla en ética”.²³ No obstante, como hemos visto antes, quería mantener la forma “purificada” y al mismo tiempo extrañamente “etificada”, bien lejos de “cuanto sea problemático”, condenando así toda la empresa a la futilidad.

La nueva orientación adquirida en las etapas finales de la guerra, que coincidió con el estallido de la revolución rusa, le ofreció a Lukács una salida de ese atolladero. Porque pudo intensificar sus preocupaciones éticas y vincularlas a objetivos claramente identificables dentro del marco de la concepción de las formas marxiana: las formas del ser social que se desarrolla históricamente. Esa visión le ofreció también una solución para la difícil interrogante del significado del trabajo del intelectual o, como lo decía él, el “liderazgo intelectual de la sociedad”. Es así como resumió el punto en “Táctica y ética”:

Es en este punto donde surge la interrogante epistemológica del liderazgo de la sociedad, que en nuestra opinión únicamente el marxismo se ha mostrado capaz de responder. Ninguna otra teoría social se las ha ingeniado jamás para plantear la interrogante sin ambigüedades. La interrogante misma es doble, si bien ambas partes apuntan en una sola dirección. Primero tenemos que preguntar: ¿cuál debe ser la naturaleza de las fuerzas que mueven a la sociedad y las leyes que la gobiernan, de suerte que la conciencia las pueda aprehender y la voluntad humana y los objetivos humanos puedan intervenir significativamente en ellas? Y en segundo lugar: ¿cuál debe ser la dirección y la composición de la existencia humana, de suerte que pueda intervenir significativamente y con autoridad en el desarrollo social?²⁴

A continuación de esta manera de formular las posibilidades de una intervención activa en el proceso social, en el párrafo siguiente Lukács describió los principios

orientadores primordiales de la teoría marxiana como centrados directamente en el papel de la conciencia,²⁵ y llegó a la conclusión de que “el liderazgo intelectual no puede ser sino una sola cosa: el proceso de **hacer consciente el desarrollo social**”.²⁶ Más aún, el modelo de conciencia utilizado por Lukács era el del “**conocimiento moral** de sí mismo del hombre, por ejemplo su sentido de responsabilidad, su conciencia en contraste con el conocimiento de las ciencias naturales, donde el objeto conocido se mantiene eternamente ajeno al sujeto conocedor, con todo y que lo conoce”. Por lo tanto puede argumentar que de acuerdo con esta manera de ver la conciencia “la distinción entre **sujeto** y **objeto** desaparece y con ello, por consiguiente, desaparece también la distinción entre teoría y práctica. Sin sacrificar nada de su pureza, imparcialidad y verdad, la teoría **se convierte en acción, en práctica**”.²⁷

A la luz de su posición recién asumida, Lukács se convenció de que la tensión (y, en verdad, la contradicción) anterior entre “ética de izquierda” y “epistemología de derecha” había quedado del todo resuelta. Ahora, su visión activista modelada sobre la conciencia moral le permitía hablar acerca de la “verdad” y el “sistema” de una manera radicalmente distinta. Como contraste, en el pasado sólo podía imaginar “anhelar el sistema”,²⁸ admitiendo al mismo tiempo “la definitiva carencia de esperanza de todo anhelo”.²⁹ Comprensiblemente, entonces, en los ensayos de **El alma y la forma** llegó a la conclusión, con gran resignación, de que “en ninguna parte hay sistema, porque no es posible vivir el sistema”.³⁰ Le contrapuso al sistema el ideal de la escritura de ensayos, que describió como “una forma de arte”³¹ —una idea que el Lukács marxista rechazaba con escarnio— haciendo suyo el juicio del viejo Schlegel acerca de Hemsterhuis, de que los ensayos eran realmente “poemas intelectuales”.³² Y cuando durante los años siguientes, antes de comprometerse con la causa socialista, soñaba con escribir algún día una obra ética de envergadura y emprendió en ocasiones el largo viaje de producir una obra estética sistemática,³³ no logró llevarla a ninguna cercanía de la conclusión deseada, y la abandonó por completo en el momento en que se radicalizó políticamente. Hablándome en 1956 acerca de su sistema estético de la juventud, desechó la empresa en su totalidad, sin la menor simpatía incluso por los años de esfuerzo que invirtiera en ella, diciendo que en esa etapa de su desarrollo intelectual y político lo único que había logrado producir era “un monstruo: una cabra con seis patas”.

La visión del sistema expresada en **El alma y la forma** estaba ligada a la concepción de la verdad según la cual “la verdad es solamente subjetiva... quizás, pero la **subjetividad** es con toda certeza la **verdad**”.³⁴ En una visión del mundo en

la que Sören Kierkegaard cobraba excesiva importancia y en la que incluso Hegel pudo ser admitido unos años más tarde sólo en una forma “kierkegaardizada”, la verdad solamente podía ser subjetiva y el concepto mismo de sistema sólo podía ser absolutamente problemático. Sin embargo, una vez que los términos de referencia “epistemológicos” —que más tarde redefinió sin vacilar y acertadamente como **ontológicos** y no simplemente epistemológicos— fueron especificados en el sentido que ya vimos, como centrados en una visión social del mundo, en la que la “intervención significativa” era posible y necesaria, el elitesco rechazo kierkegaardiano del sistema (ese “ómnibus” en el que la “chusma” —las masas del pueblo— podía, horror de horrores, viajar), tenía que ser echado a un lado. Al mismo tiempo, la proposición hegeliana, que constituía el fundamento conceptual del sistema, según la cual “la verdad es el todo” tenía que ser plenamente rehabilitada, y con ello la concepción inicial de subjetividad de Lukács —aunada a una concepción de la “individualidad autónoma” del individuo aislado— como fundamento de la verdad se borró del horizonte. Fue revisada por el filósofo húngaro al aseverar que el desarrollo social era objetivo, no en un sentido fetichista/cosificado sino en términos de la supuesta identidad del sujeto y el objeto y la unidad/identidad de la teoría y la práctica. Es así como la idea de que “la verdad es el todo” podía a la vez ser abrazada por Lukács y redefinida como el “punto de vista de la totalidad” que se le confiere al proletariado. Ciertamente, el principio lukácsiano metodológicamente necesario del “punto de vista de la totalidad” fue aunado por él a la proposición de que el proletariado es la “identidad sujeto/objeto” de la historia, a través de cuya agencia “la teoría se convierte en acción” y la vital “misión histórica mundial” de crear un orden social nuevo resulta actualizada.

La dimensión ética del agente histórico en la visión de Lukács era obvia. Cuando pensamos en el corolario de la idea de la teoría convertida en acción que Lukács emitió al unísono —esto es, que “las decisiones, **las decisiones reales, preceden** a los hechos”³⁵—ello adquiere su sentido solamente si recordamos que fue formulado por él sobre el modelo de su definición de la conciencia moral. En el espíritu de esta última argumentó en pro del necesario compromiso sin reservas del intelectual al servicio de la “misión histórica mundial de la identidad sujeto/objeto” (que se decía estaba objetivamente en proceso de ser realizada) como un rumbo **éticamente válido** que seguir. Porque él insistía en que “las **consideraciones éticas** inspiran en el individuo la decisión de que la necesaria conciencia histórico-filosófica que él posee pueda ser transformada en acción política correcta, es decir, componente de una **voluntad colectiva**, y puede también determinar esa acción”.³⁶

6.4 La continuada reafirmación de las alternativas

6.4.1

EL trasfondo histórico para todo esto fue la revolución “en el eslabón más débil de la cadena” (Lenin). Como veremos, una de las razones principales por las que **Historia y conciencia de clase** impactó de inmediato y adquirió su significación representativa fue la manera como el autor argumentó que las debilidades del “eslabón más débil” debían ser consideradas de hecho un haber positivo precisamente en relación con el punto fundamental de la conciencia. Porque, como él lo expuso, la ausencia de una larga tradición de movimiento obrero en Rusia, en contraste con el impacto negativo del reformismo y el “economicismo” de la Segunda Internacional en Occidente propiciaría inevitablemente una solución “más acelerada de la crisis ideológica” del proletariado.³⁷ Esa perspectiva estaba sostenida en el análisis de Lukács mediante una afirmación asombrosamente voluntarista de la relación global de fuerzas entre el capital y el trabajo, argumentando que “**el capital ya no es más que un obstáculo para la producción**”.³⁸ Así, una tendencia objetiva del desarrollo socioeconómico que incluso hoy, casi ochenta años más tarde, tan sólo puede ser recalcada con validez en sus términos de referencia **histórico-mundiales**, en una escala **trascendental**, era caracterizada por Lukács como un **hecho inminente**, aunque para ese mismo momento él era bastante sarcástico acerca de los “hechos inminentes”,³⁹ y citaba con una aprobación sin reservas el aforismo extremadamente idealista de Fichte de que si los hechos nos contradicen, “tanto peor para los hechos”.⁴⁰ La ascensión del capital en el terreno global, en nada agotada, tenía que ser no sólo minimizada sino además ignorada en su discurso, centrado en la “crisis ideológica” del proletariado y en el papel de los intelectuales comprometidos políticamente y moralmente responsables de ayudar a resolver esa crisis.

En su argumentación, dirigida a sus colegas intelectuales, Lukács insistía en que bajo las circunstancias históricas en desarrollo, “la conciencia y el sentido de responsabilidad del individuo son confrontados con el supuesto de que éste debe actuar como si de su acción o de su inacción dependiese el cambiar el destino del mundo, cuya aproximación se ve ayudada u obstaculizada inevitablemente por las tácticas que está a punto de adoptar... Todo aquel que en el presente opte por el comunismo queda por consiguiente obligado a cargar con la **responsabilidad individual** correspondiente a cada uno de los seres humanos que por él mueran en la lucha, como si él mismo les hubiese dado muerte a todos. Pero

aquellos que se alisten en el otro bando, la defensa del capitalismo, deben cargar con la responsabilidad individual por la destrucción inherente a las nuevas guerras de revancha imperialistas que son con toda seguridad inminentes, y por la futura opresión de las nacionalidades y de las clases... Aquel cuya decisión no se origine de tales consideraciones —sin importar lo altamente desarrollado como ser humano que por lo demás pudiese ser— en término éticos existe en un nivel primitivo, inconsciente, instintivo”.⁴¹ De este modo, la responsabilidad moral intelectual quedaba vinculada directamente con los conflictos sociales fundamentales del momento, combinando también indisolublemente la idea de la conciencia individual de sí mismo con la promoción del desarrollo de una conciencia de clase idónea. Así, Lukács insistía en que: “Para todo socialista la acción moralmente correcta está relacionada fundamentalmente con la percepción correcta de la situación histórico-filosófica dada, lo cual a su vez sólo resulta factible gracias a los esfuerzos de cada individuo por **hacer que su conciencia de sí mismo sea consciente para sí misma**. Para eso el primer prerrequisito ineludible es la formación de la **conciencia de clase**. A fin de que la acción correcta se convierta en un mecanismo regulador correcto y auténtico, la conciencia de clase debe elevarse por sobre el nivel de lo meramente establecido; debe recordar su misión histórica mundial y su sentido de responsabilidad”.⁴²

En respuesta a los dramáticos sucesos en Rusia y en toda Europa, incluido en lugar prominente el establecimiento de una República del Consejo en Hungría, Lukács formuló la pregunta: “¿Ha llegado ya el momento que lleva —o más bien salta— del estado de aproximación a paso firme [hacia la realización del ideal socialista] al de la realización verdadera?”.⁴³ Sin vacilar y enfáticamente respondió él en afirmativo, diciendo que: “**La revolución está aquí**, ... ha llegado el momento de expropiar a los explotadores”.⁴⁴ El hecho de que la parte del mundo donde “la cadena fue rota” resultara ser “el eslabón más débil” en el marco general del capital como sistema global, con implicaciones potencialmente muy graves para las expectativas del desarrollo futuro, no importaba, y no podía importar, en el discurso de Lukács centrado casi exclusivamente en la ideología. Lo único que importaba era que la cadena había sido rota. Consecuentemente, Lukács celebraba la revolución política en Rusia como un golpe fatal para el capital en general y como una brecha histórica irreversible hacia el socialismo en la tierra donde ésta había sido abierta. De ahora en adelante, en su manera de ver las cosas, la única interrogante era la de cómo extender la revolución al resto del mundo, resolviendo al mismo tiempo la “crisis ideológica”, de cuya

responsabilidad había que acreditarle la parte del león a los partidos reformistas de la Segunda Internacional.

La fuerza motriz tras el trabajo intelectual que preveía Lukács tenía que ser un profundo compromiso **ético**, que en su opinión tenía que caracterizar no solamente a los individuos sino, como veremos más adelante, también al partido. Continuó repitiendo por muchos años —hasta que esas opiniones fueron puestas fuera de la ley como heréticas y peligrosas, y condujeron a su expulsión del campo de la política— que la “misión del partido es moral” y que el “liderazgo intelectual” ejercido por el partido (y por los intelectuales que ingresaban a él) tenía que ser **merecido**, en el sentido ético propiamente dicho del término. Y aunque las anticipaciones con mayor o menor acento voluntarista de un desenlace positivo para la lucha en curso continuaron jugando un papel en la perspectiva de Lukács, no hubo nunca ninguna señal de optimismo simplista. Por el contrario, siempre estuvo ansioso por poner en relieve la dimensión **trágica** de la dialéctica de la historia y la manera en que ésta estaba destinada a afectar las oportunidades de vida de los individuos.

Hemos visto en la Sección 1.4.3 el elogio de Lukács de la visión hegeliana de la “tragedia en el terreno de lo ético”. Este tema aparecía de una u otra forma, sin referencia alguna a Hegel, ya en sus primeros escritos, y fue reafirmado con firmeza también en la época en que abrazó por vez primera la perspectiva marxiana. En ese espíritu escribió en “Táctica y ética” que

No es tarea de la ética inventar prescripciones para la acción correcta, ni allanar o negar los **insuperables y trágicos conflictos del destino humano**. Por el contrario: la conciencia de sí mismo ética deja bien en claro que hay situaciones —trágicas situaciones— en las que resulta imposible actuar sin cargarnos de culpa. Pero al mismo tiempo ello nos enseña que, aun de cara a la escogencia entre dos maneras de incurrir en culpabilidad, todavía tendríamos que descubrir que hay una pauta ligada a la acción correcta o incorrecta. A esa pauta la llamamos **sacrificio**. Y así como el individuo que escoge entre dos formas de culpabilidad finalmente hace la **escogencia correcta** cuando sacrifica su **yo inferior** en el altar de la **idea superior**, de igual manera se requiere de fuerza para considerar ese sacrificio en términos de la **acción colectiva**. En este caso, sin embargo, la idea representa **un imperativo de la situación histórica mundial, una misión histórico-filosófica**.⁴⁵

La perspectiva marxiana había significado para Lukács que la inevitable “tragedia en el terreno de lo ético” podía estar ligada a una estrategia de la transformación social radical. Había significado para él la promesa de que “las tragedias que nos aguardan **en la ruta** hacia la sociedad sin clases” disminuirían en alto grado a medida que “los individuos hiciesen que su conciencia de sí mismos sea conciencia para sí mismos” y —a través de la formación de la “conciencia de clase imputada”— la agencia histórica se vuelve consciente de su “misión histórico-filosófica” de capacitar a la humanidad para tomar el control de su propio destino, más allá de la acostumbrada procura de intereses de clase particularistas. Por implicación eso había significado también en la opinión de Lukács que la vida diaria de los individuos —fragmentados, aislados, “privatizados” y dominados por la “cosificación” bajo el capitalismo— se volverá cada vez más genuinamente social y autorrealizadora, confiriéndole así un significado a los sacrificios que inevitablemente estaban llamados a hacer, “en la ruta” hacia la sociedad socialista prevista, y convirtiendo la conquista de la alienación y la cosificación en una empresa gratificadoramente compartida.

Como veremos en el Capítulo 10, en ese respecto la tragedia personal de Lukács en tanto que teórico era que esa visión, como resultado del desarrollo irremediablemente bloqueado de las sociedades poscapitalistas, tenía que ser vuelta **hacia adentro**. La retorcida lógica de las transformaciones posrevolucionarias lo obligó a darle marcha atrás al impulso principal de su propia búsqueda después de 1917, proyectando en sus obras de síntesis finales —como una vía bien plausible de superar la condición social de la alienación— el poder del imperativo, originado en la conciencia moral de los individuos, de pelear contra su propia alienación personal. Y aunque al final criticó a su viejo amigo, Ernst Bloch, por depositar su fe en el **Prinzip Hoffnung** —el “Principio de la Esperanza”⁴⁶— como la categoría clave en términos de la cual se deben evaluar las expectativas del desarrollo humano, el propio Lukács acabó por asumir una posición muy similar, a despecho de sus declaraciones en contra.⁴⁷ Porque en su **Ontología del ser social**, al igual que en los esbozos fragmentarios de su **Ética** estaba confiando —esperanza sin esperanzas— en el postulado poder de la “**ética como mediación**”. Él afirmaba su efectividad en ausencia de fuerzas sociales identificables y movimientos involucrados en la lucha por escapar del círculo vicioso de las mediaciones de segundo orden del capital. Es así como sucedió que la conmovedora preocupación de Lukács por “la tragedia en el terreno de lo ético” **que confronta directamente al individuo** hubo de tener la última palabra en su sistema.

6.4.2

COMO hemos visto en la Sección 6.2.1, el joven Lukács estaba buscando una manera de combinar “la individualidad autónoma y la disolución total del yo en un **ser más elevado**” como asunto de profunda escogencia existencial y compromiso auténtico. Para la época en que escribió “Táctica y ética”, el misterio inicial había sido dejado atrás, pero el imperativo del auténtico compromiso existencial a través de la escogencia autónoma se mantenía, si bien sus términos de referencia habían sido redefinidos. La cuestión no se trataba simplemente del imperativo de hacer una escogencia, sino de hallar la “**escogencia correcta**”. Y, al igual que en el pasado, cuando la solución auténtica era descrita como la combinación de la “individualidad autónoma y la disolución total del yo en un **ser más elevado**”, también para el Lukács “marxificador” el individuo tenía que sumergir su “yo inferior” en la “idea superior”, que resultaba inconcebible sin una forma adecuada de “**acción colectiva**”. En cuanto a ésta, el criterio de su corrección —de la cual dependían también la autenticidad y la validez del compromiso existencial del individuo— tenía que ser definido en términos objetivos, en relación directa con la coyuntura histórica dada y las alternativas vitales que surgían de ella, y confrontaban a la humanidad en su conjunto. Es por eso que Lukács tenía que decir que la acción colectiva representaba “un imperativo de la situación histórica mundial”, convertida en sinónimo de “una misión histórico-filosófica”. En cuanto a las alternativas mismas, estaban descritas en los términos más dramáticos, no simplemente en lo que atañe al individuo moralmente responsable —de quien se esperaba que sacrificase su “yo inferior”, orientado estrechamente hacia sí mismo, a la “idea superior”— sino también en relación con la agencia histórica de la acción colectiva prevista. Así, como lo veremos en la Sección 7.5.1, Lukács describe el “destino” de la clase por cuya conciencia “atribuida” o “imputada” estaba preocupado —en oposición a su “conciencia psicológica”, correspondiente en su opinión a la conciencia de sí mismo, estrechamente orientada hacia el yo, del individuo— diciendo que “o perecía ignominiosamente o cumplía su tarea a plena conciencia”.

El punto culminante de la creencia de Lukács en un desenlace tangiblemente positivo fue el 21 de marzo de 1919, cuando los dos partidos obreros húngaros —el Socialdemócrata y el Comunista— unieron sus respectivas organizaciones durante la efímera República del Consejo. Hasta el normalmente más cauto Lenin saludó este evento con gran entusiasmo, y escribió una carta dirigida a los trabajadores húngaros manifestando que: “Ustedes le han dado al mundo un ejemplo aun

mejor que el de la Rusia Soviética, porque han sido capaces de unir a todos los socialistas desde un comienzo sobre la plataforma de la dictadura del proletariado real”.⁴⁸ Lukács, en el mismo espíritu, habló del acto de unificación como sigue:

Los partidos han cesado de existir: ahora hay un proletariado unificado. Ésa es la significación teórica decisiva de esta unión. No importa que se autodenomine partido: la palabra partido significa ahora algo muy nuevo y diferente. Ya no es una agrupación heterogénea constituida por clases diferentes, que aspira a realizar algunos de sus objetivos dentro de la sociedad de clases gracias a todo tipo de medios violentos o conformistas. Hoy el partido es el medio a través del cual se expresa la voluntad unificada del proletariado unificado; es el órgano ejecutor de la voluntad que se está desarrollando en la nueva sociedad a partir de nuevas formas de fuerza. La crisis del socialismo, que halló expresión en los antagonismos dialécticos entre los movimientos partidistas, ha llegado a su fin. El movimiento proletario ha entrado definitivamente en una nueva fase, la fase del poder proletario. El logro más prodigioso del proletariado húngaro ha sido conducir a la revolución hasta esta fase. La revolución rusa ha demostrado que el proletariado es capaz de tomar el poder y organizar una sociedad nueva. La revolución húngara ha demostrado que esa revolución es posible sin luchas fratricidas en el seno del proletariado mismo. La revolución mundial se ve así llevada un paso más adelante. Y es para crédito y honor perdurables del proletariado húngaro haber sido capaz de extraer desde dentro de sí la fuerza y los recursos para asumir ese papel de conducción, para dirigir no sólo a sus propios dirigentes sino a los proletarios de todos los países.⁴⁹

Esta valoración de los hechos no significaba para Lukács que la necesidad de “la tragedia en el terreno de lo ético” podía ser dejada atrás. Significaba que en el horizonte había grandes logros históricos, siempre y cuando la conciencia moral prevaleciera sobre las tentaciones corruptoras de la autoconsciencia de los “intereses inmediatos”, o cualquier otra forma de “inmediatez” desorientadora, sea en el consumo material directo o en el terreno de las formas de actividad filosófica y artística aparentemente más sofisticadas, con su “culto de la inmediatez”: todo lo que el filósofo húngaro condenó enérgicamente a lo largo de su vida.

Mientras las expectativas de un gran momento crucial histórico se iban retirando del horizonte con la brutal consolidación del reinado de la necesidad estalinista, Lukács continuaba insistiendo, en términos de su discurso moral, en que inevitablemente existiría una alternativa positiva —la realización de una humanidad no alienada— a pesar del “obligado **détour** histórico”. Y lo hizo incluso en

el momento en que tuvo que experimentar personalmente la “tragedia **en route**” a la meta imaginada durante su prisión en Moscú y la simultánea deportación de su hijo, el ingeniero Ferenc Jánossy, a un campo de trabajo en Siberia. Unos pocos años más tarde, en 1947, reaparecían en los escritos de Lukács incluso las grandes expectativas positivas. Y describía los desarrollos de la posguerra en estos términos:

La verdadera democracia—la nueva democracia— produce en todas partes transiciones reales y dialécticas entre la vida privada y la vida pública. La encrucijada de la nueva democracia es que ahora el hombre participe en las interacciones de la vida pública y la vida privada como **sujeto activo** y no como **objeto pasivo**. ... **La nueva fase éticamente emergente** demuestra por sobre todas las cosas que la libertad de un hombre no constituye una traba para la libertad de otro, sino su precondition. El individuo sólo puede ser libre en una sociedad libre. La conciencia de sí misma de la humanidad que ahora emerge anuncia como perspectiva el fin de la “prehistoria” humana. Con esto, la autocreación del hombre adquiere un acento nuevo; ahora vemos como una tendencia el surgimiento de una unidad entre la autoconstitución humana del individuo y la autocreación de la humanidad. **La ética es un vínculo intermediario crucial en todo este proceso.**⁵⁰

Por consiguiente, si bien exageraba desmedidamente el significado positivo de las transformaciones en marcha, todavía estaba hablando de cambios políticos y sociales en conjunción con los cuales concebía que la ética cumpliría su papel como “vínculo intermediario crucial” del propugnado proceso emancipador. El “año del viraje” (1949) oficialmente glorificado, que siguió a la ruptura del Cominform con la Yugoslavia de Tito, le puso fin a todo eso, e impuso el más estricto régimen estalinista también en Hungría. Este viraje de los acontecimientos —una burda caricatura de la gran encrucijada histórica proyectada por el movimiento socialista marxiano— volvió a poner en peligro a Lukács y lo sometió a violentos ataques y hasta la amenaza de encarcelamiento durante el “debate sobre Lukács” de 1949-51. Comprensiblemente, entonces, la esperanza puesta en la política lo abandonó. Tan sólo una vez más en su vida, durante el levantamiento de octubre de 1956, Lukács asumió un papel político directo. Fue Ministro de Cultura en el gobierno de Imre Nagy, por lo que lo deportaron a Rumania; y cuando lo liberaron continuó sufriendo ataques durante ocho años por sus imperdonables pecados. No obstante, la apasionada promoción de Lukács de una vía alternativa para el ordenamiento de la vida humana —mediante la intervención directa de la ética— siguió teniendo la fuerza de siempre, aunque tuvo que sonar más abstracta que nunca en los últimos años de su vida.

CAPÍTULO SIETE

DEL HORIZONTE CERRADO DEL “ESPÍRITU MUNDIAL” DE HEGEL A LA PRÉDICA DEL IMPERATIVO DE LA EMANCIPACIÓN SOCIALISTA

7.1 Concepciones individualistas del conocimiento y la interacción social

7.1.1

LA relación entre conciencia y realidad, y entre conciencia individual y conciencia totalizadora, demostró ser un arduo problema para los filósofos durante siglos. La filosofía ha considerado siempre como bastante problemático el conocimiento obtenido meramente sobre la base de la experiencia, al igual que en el campo del arte y la literatura el objetivo del artista nunca estuvo limitado al registro de las impresiones inmediatas de los individuos particulares. Paradójicamente, sin embargo, el verdadero objeto del conocimiento —aquél que está oculto bajo la apariencia engañosa— tenía que seguir siendo elusivo, desde las “formas” de Platón hasta la “cosa-en-sí” kantiana, por cuanto el problema no podía ser formulado en términos de la “conciencia social”: un concepto inherentemente histórico. La gran dificultad consistía en percibir la “validez universal” en la experiencia real, y limitada en el espacio y en el tiempo, de los seres humanos particulares. Esto se presentaba necesariamente como un problema insoluble, puesto que se pensaba que lo “universal” era un ideal opuesto a la realidad de la experiencia vivida.

La introducción de la idea de una conciencia social que se desarrolla históricamente, no importa bajo cuál nombre, cortó definitivamente el nudo gordiano de esa paradoja. Porque ahora la “universalidad” era considerada como **inherente**, y no **opuesta**, a la particularidad en evolución dinámica. Así, se podría reconocer que la identidad histórica específica de, por ejemplo, una obra de arte en particular, no es la **negación** de la “universalidad” sino, por el contrario, su **realización**: bien lejos de la concepción del arte de Platón como la “copia de la copia” ontológica y epistemológicamente inferior. Porque la obra de arte podía alcanzar la universalidad

sólo y precisamente en la medida en que lograrse captar —por los recursos a la disposición del artista en su medio de actividad único en su género— las características espacio-temporalmente específicas de la experiencia real como momentos significativos del desarrollo sociohistórico. La unidad dialéctica de lo particular y lo universal era concebida, por consiguiente, como “continuidad en la discontinuidad” y “discontinuidad en la continuidad”: un enfoque diametralmente opuesto a las “formas nouméticas” y las “esencias” metafísicas estáticamente permanentes. Así, la historia y la permanencia, al igual que la conciencia individual y la social, aparecían como inseparablemente interrelacionadas en una concepción dialéctica.

Significativamente, este estar consciente de la dimensión histórica y de la dimensión colectiva de la conciencia pasó a primer plano en una época de enorme tumulto social: la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que co-envolvieron la totalidad de Europa —y no sólo de Europa— en una serie de confrontaciones y realineaciones violentas. En espacio de apenas pocos años se derrumbó más de lo que se había derrumbado en los siglos precedentes. Con tales cataclismos elementales se abrieron de par en par las compuertas de un desarrollo social más dinámico, y pensadores como Hegel así lo observaron, si bien de una forma abstracta, especulativa.

Sin embargo, ni siquiera la filosofía hegeliana —que representaba la cúspide del desarrollo de la conciencia histórica burguesa— pudo superar las limitaciones de su horizonte, es decir el “punto de vista de la economía política” (Marx). En efecto, el concepto de Hegel de la “**List der Vernunft**” (la astucia de la Razón) exponía en forma gráfica tanto los logros fundamentales como las limitaciones estructurales de ese enfoque. Por una parte, destacaba enfáticamente la objetividad de las tendencias históricas, puesto que se decía que prevalecía en contra de los planes limitados y centrados en sí mismos de los individuos particulares, anulando la inclinación subjetiva necesariamente inherente a las voluntades individuales. Por otra parte, sin embargo, hipostatizaba el hecho de la interacción social como una entidad **supraindividual** mítica. Ciertamente, era esta última la que misteriosamente se hacía cargo de la historia, imponiéndole su propio “designio” al mundo de los individuos reales, y haciendo que ellos ejecutasen de manera inconsciente el “destino”, la “teodicea”, **de ella**, en el espíritu de una teleología en definitiva teológica.

Pero aun si le quitamos la hipostatización mítica al esquema hegeliano, esa estructura de pensamiento no puede dar razón de las transformaciones históricas reales, ya que le falta el concepto de una **agencia colectiva** genuina. Lo que está

hipostatizado (no sólo por Hegel, sino igualmente por muchos otros filósofos) en forma de la elaboración supraindividual —trátese de la “astucia de la Razón”, la odisea del “Espíritu Mundial”, la “mano oculta” del “espíritu comercial” o, ciertamente, de las “vicisitudes de la conciencia” en general— no es otra cosa que la totalización inconsciente de las interacciones individuales atomistas dentro del marco del mercado capitalista. Y puesto que la verdadera agencia de la historia —los grupos y las clases sociales, en oposición a los individuos aislados— no puede ser aprehendida por esa filosofía, ya que para eso habría que poner al descubierto las tensiones y las contradicciones internas de la manera en que se desarrolla la “pre-historia”, un laberinto de conflictos **individuales** debe sustituir a los antagonismos **de clase** que llevan el sello distintivo del sistema de dominación prevaleciente.

Es esa sustitución de las contradicciones sociales —ideológicamente inadmisibles— por la conflictividad individual inflada míticamente lo que produce la impenetrable opacidad de la totalidad histórica, y genera así, a su vez, el “Espíritu Mundial” (o su equivalente conceptual en los esquemas de los otros filósofos) para poder imponer el orden de los misterios de la interacción individual atomista. Porque en tanto que el desarrollo de la historia bajo el impacto de los antagonismos sociales no sólo resulta **inteligible** en términos de los sucesivos sistemas de dominación, sino que además demuestra la necesaria desintegración, tarde o temprano, de **todo** sistema de dominación **particular** —lo cual es precisamente lo que resulta a priori inadmisible desde el punto de vista de la economía política—, la hipótesis según la cual las interacciones individuales atomistas producen una totalización histórica coherente, en lugar del caos total, constituye una presuposición completamente arbitraria. Ciertamente, un gran pensador como Hegel no puede dejar las cosas a semejante nivel de inconsistencia intelectual. Introduce el concepto de “individuos históricos mundiales” —Napoleón, por ejemplo, como ya mencionamos antes— mediante cuya agencia el “Espíritu Mundial” implementa su designio en el mundo de los cambios temporales y las transformaciones históricas. De esa manera se halla una solución ingeniosa desplazando el misterio original (el de las interacciones individuales atomistas que resultan en un orden histórico) mediante otros dos misterios —uno supraindividual: el “Espíritu Mundial”, y el otro individual de una manera muy especial, elitesca, a saber, el agente del Espíritu Mundial escogido misteriosamente: el “individuo histórico mundial”—, mientras se preserva la consistencia interna del enfoque individualista, en total conformidad con el punto de vista de la economía política.

7.1.2

ES importante destacar aquí que las mismas determinaciones que producen la idea de un Robinson Crusoe —tanto en la ficción como en la economía política, como lo señaló Marx en los **Grundrisse**— son responsables también por todas esas concepciones individualistas del conocimiento y la interacción social, desde el “yo” cartesiano y la epistemología de Hobbes, junto a la filosofía social, hasta los sistemas de Kant y de Hegel y sus contrapartes del siglo XX, independientemente de la época y las circunstancias que las separan entre sí. El hecho de que la individualidad aislada atomistamente constituya una elaboración artificial; de que el individuo real resulte subsumido sin más ni más bajo su clase desde el primer momento de la búsqueda a tientas de su conciencia; de que esté atrapado en la red de las determinaciones sociales no solamente a causa de sus propias lealtades de clase, sino además por la prevaleciente reciprocidad de las confrontaciones de clase, en virtud de las cuales el individuo está sujeto de hecho a una **doble** dependencia de clase; todo esto es periférico o irrelevante (perteneciente al “mundo fenoménico/empírico” ontológicamente inferior o, en palabras de Sartre, a la meramente “subjetiva experiencia de un hombre **histórico**”)⁵¹ si se percibe que el **conflicto** emana de la constitución esencial de los individuos, y no de las condiciones históricamente específicas y trascendibles de su **existencia social**. Sin embargo, una vez que esta visión atomista/individualista de la naturaleza del conflicto social se convierte en la premisa de la filosofía, entonces la historia misma o bien es hecha inteligible de la manera como hemos visto en Kant y en Hegel —es decir, definitivamente con la ayuda de una teleología teológica— o se le asigna una condición intensamente problemática y ontológicamente secundaria, como ocurre con Heidegger y el Sartre “pre-marxista”.

En verdad, a lo largo de los dos últimos siglos del desarrollo filosófico burgués tan sólo podemos contemplar una involución a este respecto. Porque mientras más nos acercamos a nuestros tiempos, más radical se vuelve el rechazo de hasta la posibilidad de una conciencia social comprometida en la real totalización de la experiencia de una manera socialmente coherente y significativa. Kant trataba todavía de conectar a los individuos limitados con la categoría más abarcadora a la que pertenecían, es decir, la humanidad. Pero para el momento en que llegamos al “existencialismo ateo” de **El ser y la nada**, los intentos por el estilo son descartados no por causa de sus deficiencias filosóficas sino **en principio**, como irremediablemente mal concebidos hasta en su intento de abordar tales asuntos. Para citar a Sartre:

Pero si se caracteriza a Dios como una ausencia total, el esfuerzo por realizar la humanidad como nuestra se verá eternamente renovado y **eternamente terminará en el fracaso**. Así el “nosotros” humanista —el nosotros-objeto— le es propuesto a cada conciencia individual como un ideal **imposible** de alcanzar, aunque cada quien conserva la **ilusión** de poder lograrlo ensanchando progresivamente el círculo de comunidades al que pertenece. El “nosotros” humanista sigue siendo un **concepto vacío**, una pura indicación de una posible extensión del empleo ordinario del “nosotros”. Cada vez que utilizamos el “nosotros” en ese sentido (para designar a la humanidad sufriente, la humanidad pecadora, para determinar un **significado histórico objetivo** considerando al hombre como un objeto que está **desarrollando sus potencialidades**) nos limitamos a indicar una cierta experiencia concreta que se realizará en presencia del Tercero absoluto; es decir, de Dios. Por consiguiente, el concepto limitante de humanidad (como la totalidad del nosotros-objeto) y el concepto limitante de Dios se implican el uno al otro y están correlacionados.⁵²

De seguro, el problema de la totalización es insoluble —tanto en el nivel de la conciencia como en el de las prácticas materiales concretas— sin una adecuada comprensión de la **mediación**. Igualmente, es bastante obvio que tal mediación está faltando no sólo en Kant —que conecta **directamente** a cada individuo, tomado aisladamente, con la categoría genérica de humanidad mediante un **postulado moral abstracto**— sino también en casi todas las otras versiones de la filosofía individualista. Pero no es eso lo que preocupa a Sartre. Por el contrario, descarta sin más la idea misma de la mediación como una **ilusión**, junto con la posibilidad de realizar las potencialidades humanas positivas a través del desarrollo histórico objetivo.

Y no obstante, la “humanidad como nuestra” sí existe en verdad en una forma alienada y se hace valer prácticamente como historia mundial a través de las inescapables realidades del mercado mundial y la división del trabajo en escala mundial. Ni tampoco la concepción de una humanidad desarrollando sus potencialidades objetivas implica en lo más mínimo la formulación de un ideal imposible, visto desde el punto de vista ilusorio del “Tercero absoluto”, Dios. En cambio, para darle sentido a la “humanidad como nuestra” no hace falta sino captar la desconcertante realidad de las estructuras de dominación materiales e ideales en el proceso dinámico de su desenvolvimiento objetivo y potencial disolución, no desde el punto de vista del “Tercero absoluto” sino de un sujeto colectivo en autodesarrollo.

Naturalmente, el autor de **El ser y la nada** no puede optar por una línea de solución similar, en vista de su posición extrema con respecto a la naturaleza del conflicto, que se fundamenta según Sartre en la “soledad ontológica del Para-sí”: una idea que le acarrea potencialidades positivas a un sujeto colectivo. Por ende, los desgastados intentos de Hegel de encarar el dilema de la totalización histórica dentro de un horizonte social individualista —intentos que, sin embargo resultaron en sus mayores logros, contraviniendo intelectualmente las limitaciones de su desgano ideológico— deben ser filosóficamente desmontados y desechados como “ingenuo optimismo epistemológico y ontológico”:

En primer lugar Hegel nos parece culpable de un optimismo epistemológico. A él le parece que la verdad de la conciencia de sí mismo puede aparecer; es decir, que se puede realizar un acuerdo objetivo entre las conciencias —gracias a la autoridad del reconocimiento que el Otro hace de mí y que yo hago del Otro. ... Pero hay en Hegel otra forma, más fundamental, de optimismo. Se le puede llamar un optimismo ontológico. Para Hegel ciertamente la verdad es la verdad del Todo. Y él se coloca en la posición ventajosa de la verdad —es decir, del Todo— para considerar el problema del Otro. ... las conciencias individuales son momentos en la totalidad, momentos que en sí mismos son **unselbständig** (dependientes), y la totalidad es un **mediador** entre las conciencias. De aquí se deriva un optimismo ontológico paralelo al optimismo epistemológico: la pluralidad puede y debe ser sobrepasada en dirección a la totalidad.

[Por el contrario] ... el único punto de partida es la interioridad del cogito. ... ningún optimismo lógico o epistemológico puede tapan el **escándalo** de la pluralidad de las conciencias. Si Hegel creyó que podía, es porque nunca captó la naturaleza de esa particular dimensión del ser que es la conciencia de sí mismo. [Porque] incluso si pudiésemos tener éxito en hacer que la existencia del Otro tomase parte en la certeza apodíctica del cogito —es decir, de mi propia existencia— no por ello deberíamos “sobrepasar” al otro en dirección a una **totalidad intermonádica**. Mientras exista la conciencia, existirá la **separación y el conflicto** de las conciencias;⁵³ ... El conflicto es el significado original del ser-para-los-demás.⁵⁴

No es necesario decirlo, si la única totalización que podemos concebir es una que apunta al establecimiento de una “totalidad intermonádica”, no puede haber esperanza de éxito. De modo característico, no obstante, Sartre le cierra el camino incluso a la posibilidad de éxito al descartar la **mediación** —y la importancia clave del concepto del **todo** como su marco de referencia obligado— como nada

más que una ilusión ontológica optimista, y como tal completamente desprovista de una real (heideggeriana/sartreana) fundamentación ontológica. La única agencia “auténtica” concebible compatible con esta ontología “no optimista” es y sigue siendo el individuo aislado atomistamente. La idea de un sujeto colectivo como el totalizador potencial es rechazada no por razones de consideraciones prácticas, sino, nuevamente, como asunto de **imposibilidad** ontológica:

La clase oprimida puede, de hecho, autoafirmarse como un nosotros-sujeto solamente en relación con la clase opresora. ... Pero la experiencia del “nosotros” sigue formando parte del fundamento de la **psicología individual** y sigue siendo un símbolo de la ansiada unidad de las trascendencias. ... Las subjetividades siguen estando fuera de alcance y **radicalmente separadas**. ... Esperaríamos en vano por un “nosotros” humano en el que la totalidad intersubjetiva obtendría conciencia de sí misma como una subjetividad unificada. Tal ideal tan sólo podrá ser un **sueño** producido por un acceso al límite y lo absoluto sobre la base de **experiencias fragmentarias, estrictamente psicológicas**. ... Por consiguiente, a la humanidad le es inútil buscarle salida a este dilema: o uno debe trascender al Otro o bien debe dejarse trascender por él. La esencia de la relación entre las conciencias no es el **Mitsein** (ser-con), es el conflicto.⁵⁵

Así, en vista de la pretendida necesidad ontológica del conflicto que surge de la constitución esencial de la individualidad atomista —la versión existencialista de la **bellum omnium contra omnes** de Hobbes— no puede haber salida del círculo vicioso de la dominación y la subordinación. Es esa camisa de fuerza ontológica autoimpuesta lo que le impide a Sartre alcanzar su meta cuando quince años más tarde trata de avenirse con los aspectos tangibles de la historia real en su **Crítica de la razón dialéctica**. Imposible enfatizar lo suficiente la total honestidad de su compromiso por buscar en la **Crítica** una solución radicalmente diferente en su perspectiva social de **El ser y la nada**, ni ciertamente tampoco la gran importancia de los problemas en cuya contra lucha. Resulta por demás significativo, entonces, que su incapacidad de abandonar las preconcepciones ontológicas atomistas de su obra inicial lo haga ir girando cada vez más en círculos cuando más se acerca al umbral de la tarea que se autoimpone: la de entender la historia **real**. En lugar de ello, Sartre no logra completar más que el volumen “preliminar”, en el que termina reiterando en casi todos los puntos fundamentales su posición ontológica anterior, en el contexto de lo que él mismo sólo puede describir como las “estructuras **formales** de la historia”.

7.1.3

EN lo tocante a toda la tradición del “individualismo posesivo”,⁵⁶ en ella el concepto de **interés de clase** brilla por su ausencia. Ello está muy en armonía con su modelo de conflicto que emana de los individuos abstractos que luchan por intereses que les son estrictamente propios, como individuos orientados hacia/y en búsqueda de sí mismos (y debido a ello necesariamente aislados). Sin embargo, una vez que interés y conflicto quedan definidos en tales términos atomistas, implícitamente se suceden los tipos de acción y cambio social admisibles. Puesto que el problema de la totalización es concebido desde el punto de vista de un sistema de metabolismo ya establecido con mayor o menor firmeza: el de una sociedad mercantil,⁵⁷ la única acción racional posible será aquella que encaje bien dentro de los horizontes de esa sociedad. En contraste, lo que resulta totalmente inadmisibles —en verdad: un tabú conceptual— es concebir una **alternativa** efectiva del sistema de metabolismo social “racional” prevaleciente.

Es eso lo que hace inteligible la ideología de montar la conflictiva teoría del “individualismo posesivo” sobre los hombros del individuo abstracto, borrando conceptualmente la cruda realidad de los intereses de clase. Porque no es concebible que ningún individuo por separado, ni congregación alguna más o menos fortuita de individuos “soberanos”, pueda representar una alternativa viable para un orden social establecido. Al mismo tiempo, a la inversa, todo conjunto particular de **intereses de clase** necesariamente es articulable tan sólo como una **alternativa** a aquél al que trata de oponerse. Así, retratar al **sujeto individual** abstracto como el originador y postulador de los conflictos se corresponde con la necesidad —aunque sea inconsciente— de idealizar el sistema de interrelación económica prevaleciente y desechar cualquier alternativa para ella. Porque los individuos en conflicto, en procura de sus intereses y apetitos, se afectan recíprocamente limitando al mismo tiempo la realización exitosa de cualquier estrategia de búsqueda personalista particular.⁵⁸ Sus intercambios y encontronazos resultan en un “**equilibrio**” definitivo dentro del marco de ese modelo de interacción individual atomista/paralelogramática. No es de extrañar entonces que las concepciones del proceso social burguesas, que buscan el equilibrio y dan por descontado el “equilibrio dinámico” de la producción de mercancías autopropulsada como el necesario horizonte de la vida social en general, se aferren a su modelo de explicación atomista-individualista. De igual manera no es de extrañar que dentro del marco de semejante modelo ni siquiera las grandes figuras de esa tradición puedan formular una teoría de la totalización coherente.

7.2 El problema de la “totalización” en HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

7.2.1

ENTRE marzo de 1919 y las Navidades de 1922, como una reflexión crítica sobre su propio pasado filosófico y sobre las varias fuerzas políticas e intelectuales que contribuyeron a la derrota del Consejo de la República de Hungría, Lukács produjo una poderosa crítica del desarrollo del pensamiento burgués en Historia y conciencia de clase: una obra que en ese respecto no ha podido ser superada hasta hoy. Insistiendo en que el método de la filosofía no puede ser “auténticamente totalizador” si continúa siendo contemplativo,³⁹ resumía así su posición acerca de los puntos claves:

El individuo no puede convertirse jamás en la medida de todas las cosas. Porque cuando el individuo confronta la realidad objetiva, se ve enfrentado a un complejo de objetos prefabricados e inalterables que únicamente le permiten las respuestas subjetivas del conocimiento o el rechazo. Tan sólo la clase se puede poner en relación con la totalidad de la realidad de una manera revolucionaria práctica. ... Y la clase, asimismo, sólo puede lograrlo cuando es capaz de ver a través de la objetividad cosificada del mundo establecido hacia el proceso que es también su propio destino. Para el individuo la cosificación, y por ende el determinismo (entendiéndose por determinismo la idea de que las cosas están necesariamente conectadas) son insuprimibles. ... Todo intento de alcanzar la “libertad” a través de tales premisas tiene que fracasar, porque la “libertad interior” presupone que el mundo no puede ser cambiado. Por consiguiente, también, la escisión del yo en “es” y “debe ser”, en el yo inteligible y el empírico, no puede servir como fundamento para un proceso dialéctico del llegar a ser; incluso para el sujeto individual. El problema del mundo exterior, y con él la estructura del mundo exterior (de las cosas), se refiere a la categoría del yo empírico. Psicológica y fisiológicamente este último está sujeto a las leyes deterministas aplicables al mundo exterior en sentido restringido. El yo inteligible se convierte en idea trascendental (independientemente de que se le vea como un ente metafísico o como un ideal por realizar). Pertenece a la esencia de esa idea el que ella deba excluir una interacción dialéctica con los componentes empíricos del yo y a fortiori la posibilidad de que el yo inteligible deba reconocerse en el yo empírico. El impacto de tal idea sobre la realidad empírica que se corresponde con ella produce el mismo enigma que describimos antes en la relación entre el “es” y el “debe ser”. ... Claro está, el “indeterminismo” no conduce a una salida de la dificultad para el

individuo. El indeterminismo de los pragmatistas modernos no era en su origen otra cosa que la adquisición de ese margen de “libertad” que las pretensiones opuestas y la irracionalidad de las leyes cosificadas pueden ofrecerle al individuo en la sociedad capitalista. En última instancia, se convierte en una mística de la intuición que deja al fatalismo del mundo exterior cosificado más intacto que nunca (pp. 193-5).

En contraste con esos enfoques, Lukács indicaba que la única línea de solución posible era la adopción del “punto de vista de la totalidad”, argumentando que puesto que “la inteligibilidad de los objetos se desarrolla en la proporción en que captamos su función dentro de la totalidad a la que pertenecen..., tan sólo la concepción dialéctica de la totalidad nos puede capacitar para entender la realidad como un proceso social” (p. 13). Y en cuanto a cuál sería la agencia capaz de actuar de acuerdo con el punto de vista de la totalidad, Lukács señalaba al proletariado y su conciencia de clase “no psicológica”, y trataba de explicar los avances y los fracasos del movimiento revolucionario remitiéndolos al desarrollo de la conciencia de clase “atribuida” o “imputada”,⁶⁰ por una parte, y a la “crisis ideológica del proletariado”, por la otra.

Regresaremos en un momento a algunos rasgos muy problemáticos de la solución de Lukács. Pero es necesario destacar la validez no sólo de su magistral crítica de las “antinomias del pensamiento burgués”, sino también de su demolición intelectual del “economicismo”, el “fatalismo”, etc., socialdemócratas, demostrando en numerosos contextos la renovada urgencia histórica de una intervención activa y radical de la conciencia social en las luchas en curso. Igualmente, su análisis de la “hegemonía” —que no solamente se anticipó, sino además inspiró las reflexiones de Gramsci sobre el tema— es de máxima importancia.⁶¹ Sin olvidar, por supuesto, la significación tanto teórico-metodológica como práctica de poner en el primer plano de los debates socialistas la perspectiva durante largo tiempo perdida de una “totalización auténtica”.

7.2.2

ES necesario recalcar que la propugnación que hace Lukács del “punto de vista de la totalidad” estaba dirigida contra dos blancos prácticos principales.

Por un lado, él lo contrapuso a la estrecha orientación táctica de la Segunda Internacional, con su ilusorio “evolucionismo”, y la antidialéctica separación de “medios” y “fines”. Porque las figuras más destacadas de la Segunda Internacional

adoptaron esa posición con la finalidad de poder glorificar los medios a expensas de los objetivos socialistas originales, que ellos abandonaron a favor de un “realismo” y un “pragmatismo” completamente oportunistas.

Pero el segundo blanco era igualmente importante para Lukács, si bien más adelante —como resultado de la exitosa estalinización de la Tercera Internacional— se fue haciendo cada vez más difícil manifestar las críticas implícitas en su posición, ya definidas de manera oblicua⁶² en **Historia y conciencia de clase**. Era, en efecto, la tendencia a la burocratización que recién afloraba en el movimiento comunista mismo lo que Lukács trataba de fustigar con su imagen particular, bastante idealizada, del partido. Enfatizó a menudo la importancia de la autocrítica, en relación con la obra teórica marxista y como principio fundamental de la organización del partido. Su manera oblicua de criticar la burocratización consistía en oponer a los “partidos del viejo tipo” —es decir, los objetos contemporáneos bien reales de su propia preocupación— su retrato ideal del partido al que se decía le había sido **asignado** el sublime papel de portador de la conciencia de clase del proletariado y de la conciencia de su vocación histórica” (p. 41). Es así como caracterizaba al “viejo tipo” de organización del partido:

El partido está dividido en un grupo activo y un grupo pasivo, de los cuales el último es puesto en juego sólo ocasionalmente, y en este caso únicamente a instancias del primero. La “libertad” que poseen los miembros de un partido así no es, por consiguiente, más que la libertad de unos observadores más o menos periféricos, y nunca comprometidos del todo, para formular juicios sobre el curso de los acontecimientos fatalistamente aceptados, o sobre los errores de los individuos. Tales organizaciones jamás logran incluir la personalidad total de sus miembros, ni tan siquiera pueden intentar hacerlo. Como todas las formas sociales de la civilización, estas organizaciones están basadas en la exacta división mecanizada del trabajo, en la burocratización, en la precisa delineación de los derechos y los deberes. Los miembros sólo están conectados con la organización en virtud de aspectos de su existencia comprendidos en abstracto, y esas ataduras abstractas son objetivadas como derechos y deberes (pp. 318-19).

Para frotar sal en las heridas, unos cuantos párrafos más adelante afloraba con bastante claridad el punto de esta manera indirecta de hablar del presente castigando los “partidos del viejo tipo”, cuando Lukács insistía en que sin una adhesión y una participación conscientes de sus miembros, la disciplina del partido “debe degenerar en un sistema cosificado y abstracto de derechos

y deberes, y el partido se sumirá en el estado típico de un partido de modelo burgués” (p. 320).

Tampoco se detuvo Lukács en la simple formulación de una crítica del marco institucional de las transformaciones posrevolucionarias en términos restringidos a los requerimientos de la democratización del partido. Planteó también el problema crucial respecto a la necesaria actuación por sí mismas de las masas populares y los órganos institucionales de esa actuación espontánea que ellas habían originado en el curso de los grandes levantamientos revolucionarios del pasado, desde 1871 en París hasta 1917 en Rusia y otros lugares. Así, en uno de los ensayos más importantes de **Historia y conciencia de clase**, Lukács hacía un llamado a la potencialidad institucional de gran alcance de los Consejos de los Trabajadores. Para citar un pasaje importante:

Cada revolución proletaria ha creado consejos de los trabajadores de manera cada vez más radical y consciente. Cuando esa arma aumenta en poder hasta el punto de convertirse en el órgano del estado, ello constituye una señal de que la conciencia de clase del proletariado está al borde de sobrepasar la perspectiva burguesa de sus dirigentes. El consejo revolucionario de los trabajadores (que no debe ser confundido con sus caricaturas oportunistas) es una de las formas que la conciencia del proletariado se ha esforzado por crear desde su surgimiento. El hecho de que exista y esté constantemente en desarrollo muestra que el proletariado se encuentra ya en el umbral de la victoria. El consejo de los trabajadores significa la derrota política y económica de la cosificación. En el período que sigue a la dictadura eliminará la separación burguesa de lo legislativo, lo administrativo y lo judicial. Durante la lucha por el control su misión es doble. Por una parte, debe superar la fragmentación del proletariado en el tiempo y el espacio; y por otra, debe hacer ingresar tanto a la economía como a la política en la verdadera síntesis de la práctica proletaria. De ese modo ayudará a conciliar el conflicto dialéctico entre los intereses inmediatos y la meta definitiva (p. 80).

Irónicamente, sin embargo, para el momento en que fue publicado **Historia y conciencia de clase**, en 1923, no sólo la República del Consejo de Hungría había sido derrotada militarmente, sino que en todos los lugares, Rusia incluida, donde todavía existían los consejos de los trabajadores, estos habían perdido de hecho todo su poder. En verdad se habían convertido en trágico recordatorio de la contradicción entre las aspiraciones originales de la revolución y las

constricciones sociohistóricas que para entonces prevalecían realmente también en la Rusia posrevolucionaria.

Por consiguiente, no fue de ninguna manera accidental que **Historia y conciencia de clase** resultase condenada por el propio Comintern, mediante la intervención personal de autoridades de alto rango como Bukharin y Zinoviev, por no mencionar los cientos de ataques por parte de escritores y funcionarios menos afamados, las opiniones expresadas en ese libro tan influyente. Solamente en una de sus últimas obras —**Demokratisierung heute und morgen**⁶³— pudo Lukács reformular en los términos más explícitos su condena del fatal impacto negativo de la burocratización del partido en las condiciones de los desarrollos posrevolucionarios, reiterando al mismo tiempo en forma condicionada su creencia en la significación histórica mundial de los Consejos de los Trabajadores que surgieron en varias ocasiones en el pasado a raíz de las luchas del movimiento socialista.⁶⁴

7.3 La “crisis ideológica” y su solución voluntarista

7.3.1

SE hace necesario emprender aquí un examen crítico de algunos principios fundamentales de **Historia y conciencia de clase**, con respecto a las pretensiones del autor acerca de las condiciones de una intervención colectiva consciente en el proceso social con el propósito de instituir un cambio estructural radical.

Para anticiparlo en una sola frase: las propias soluciones de Lukács para los puntos importantes que él plantea resultan problemáticas, ya que, por una variedad de razones internas/teóricas y prácticas/políticas, es incapaz de definir en términos materiales tangibles las condiciones del conocimiento bajo las cuales la propugnada y prevista totalización colectiva consciente del conocimiento y la experiencia podrían tener lugar. En consecuencia, se ve forzado a buscar respuestas en un nivel puramente ideológico, metodológico abstracto en verdad.

Eso lo podemos ver claramente en la evaluación irrealista que Lukács hace de la planificación burguesa como “la **capitulación** de la conciencia de clase de la burguesía ante el proletariado” (p. 67). La crisis social misma es definida repetidamente por Lukács como una “**crisis ideológica**” y, como corresponde, identifica la tarea revolucionaria con la “**lucha por la conciencia**” (p. 68).

La razón para la insistencia de Lukács en la pretendida **capitulación** burguesa ante la conciencia de clase proletaria es la de poder enfatizar la absurdidad de “una contraparte extraña a esto”, a saber, que “justo en este punto en el tiempo ciertos sectores del proletariado capitulan ante la burguesía” (p. 67) gracias a su aceptación de la perspectiva del reformismo socialdemócrata. ¡Si nada más pudiesen los proletarios superar su **crisis ideológica**! Porque en la opinión de Lukács es absolutamente vital que ellos se den clara cuenta de que “como la burguesía tiene la ventaja intelectual, la organizacional y de cualquier otro tipo, la superioridad del proletariado **debe** descansar exclusivamente en su capacidad para ver la sociedad desde el centro, como un todo coherente” (p. 69).

Resultaría inútil buscar un análisis concreto de las tendencias objetivas del desarrollo del capitalismo contemporáneo en **Historia y conciencia de clase**. Todo está proyectado al nivel de la ideología y la lucha de las conciencias de clase en competencia. En ausencia de indicadores del desarrollo objetivos nos son presentados, no sorprendentemente, una sucesión de imperativos morales como nuestra guía para el futuro:

La conciencia de clase es la “ética” del proletariado, la unidad de su teoría y su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha por la liberación cambia dialécticamente a libertad. Al comprender que el **partido** es la personificación histórica y la **encarnación** activa de la conciencia de clase, vemos también que es la **encarnación de la ética del proletariado en lucha**. Eso **debe** determinar su política. Su política puede no ser siempre acorde con la realidad del espíritu del momento; en momentos como ése sus consignas pueden resultar ignoradas. Pero el ineluctable curso de la historia le rendirá justicia. Más aún, la **fuerza moral** que le confiere la conciencia de clase correcta dará fruto en términos de la política práctica.

La verdadera fuerza del partido es **moral**; es alimentada por la confianza de las masas espontáneamente revolucionarias a las que las condiciones económicas han forzado a la rebelión. La nutre el **sentimiento** de que el partido es la objetivación de su propia voluntad (por oscuro que les pueda resultar a ellas mismas), de que es la **encarnación** visible y **organizada de su conciencia de clase**. Tan sólo cuando el partido ha luchado por esa **confianza** y la ha **merecido** puede convertirse en el dirigente de la revolución. Porque sólo entonces las masas presionarán espontánea e instintivamente con todas sus energías en dirección al partido y hacia su conciencia de clase (p. 42).

Se nos ofrece así una doble postulación curiosa, que representa una oposición abstracta a la realidad de la situación:

- Primero, la conciencia de clase “real” (“no psicológica”) del proletariado es convertida en un imperativo moral al que los trabajadores tienen que amoldarse en el transcurso del cumplimiento de su misión histórica.
- Y segundo, se postula que el partido es la “encarnación activa y organizada de la conciencia de clase”, siempre y cuando sea capaz, y tenga la voluntad, de amoldarse a la determinación moral de su carácter esencial —su fuerza moral derivada de ser la “encarnación de la ética del proletariado en lucha”— y así “merecer la confianza” requerida para realizar su mandato histórico estipulado.

Una vez que la realidad tanto de la clase como del partido es vista a través del prisma refractante de ese doble **Sollen** (“debería ser”), todo lo demás, también, aparece bajo la misma luz. Comprometerse con los aspectos particulares es visto “como un **medio de educación** para la **batalla final** cuyo desenlace depende de que se cierre la brecha entre la conciencia psicológica y la imputada” (p. 74). Tan sólo se pueden esperar auténticos desarrollos positivos después de que “la escuela de la historia complete la educación del proletariado y le confiera el liderazgo de la humanidad” (p. 76). La condición del éxito es definida como el trabajo de la conciencia sobre la conciencia —tanto en la clase trabajadora como dentro del partido— dirigido a superar la “crisis ideológica”. Porque, según Lukács, “es una **crisis ideológica** que debe ser resuelta **antes** de que se pueda hallar una solución práctica para la crisis económica mundial” (p. 79).

Significativamente, la gran sensibilidad del autor para con las soluciones dialécticas no lo acompaña aquí, ya que define lo que está en juego en términos de “antes” y “después”: algo que jamás haría si se tratase de analizar los principios filosóficos generales involucrados. Igualmente evade la interrogante de **cómo** resolver la crisis ideológica en sí (y mediante la fuerza de la ideología por sí sola), si la burguesía posee de manera tan tajante la “ventaja intelectual, organizacional, y de cualquier otro tipo”, como él mismo aseveró antes. El trabajo educativo de la conciencia sobre la conciencia, aunado a la ventaja posicional y la superioridad cualitativa de la postulada conciencia de clase proletaria totalizadora, se supone superará todas esas dificultades prácticas.

En la misma vena, en los intentos de Lukács por explicar la no realización de las potencialidades revolucionarias, la ausencia de condiciones sociales/económicas es minimizada, para de ese modo poder achacarles la responsabilidad de las dificultades y fracasos a factores ideológicos y organizacionales. Hablando acerca de la pretendida tendencia de las huelgas masivas a convertirse en lucha directa por el poder, Lukács insiste de manera característica en que:

el hecho de que esta tendencia no se haya convertido aún en realidad, aunque las precondiciones económicas y sociales se hayan **cumplido en numerosas ocasiones**, en eso consiste precisamente la crisis ideológica del proletariado. Esta crisis ideológica se manifiesta, por una parte, en el hecho de que la posición objetivamente muy precaria de la sociedad burguesa está dotada, **en la mente de los trabajadores**, de toda su estabilidad de otrora; en muchos respectos el proletariado todavía está atrapado en las viejas **formas del pensamiento y el sentimiento** capitalistas. Por otra parte, el aburguesamiento del proletariado se vuelve institucionalizado en los partidos obreros mencheviques y en los sindicatos que ellos controlan. Esas organizaciones... se esfuerzan por evitar que [los trabajadores] dirijan su **atención hacia la totalidad**, bien sea esta territorial, profesional, etc., o que implique la sintetización del movimiento económico con el político. En esto los sindicatos tienden a asumir la tarea de atomizar y despolitizar el movimiento y **ocultar sus relaciones con la totalidad**, en tanto que los partidos mencheviques ejecutan la tarea de establecer la **cosificación de la conciencia** del proletariado, tanto **ideológicamente** como a nivel de la **organización**. De ese modo aseguran que la conciencia del proletariado se mantendrá en una etapa cierta de aburguesamiento relativo. Esto lo pueden lograr solamente porque el proletariado está en un estado de **crisis ideológica**, porque incluso en teoría el desarrollo natural —ideológico— hasta una dictadura y hasta el socialismo está fuera de discusión para el proletariado, y porque la crisis implica no solamente el socavamiento económico del capitalismo sino también, igualmente, la transformación ideológica del proletariado que ha sido criado en la sociedad capitalista bajo la influencia de las formas de vida de la burguesía. Esta transformación ideológica le debe en verdad su existencia a la crisis ideológica que creó la oportunidad objetiva de tomar el poder. Sin embargo, el rumbo que toma en la realidad no corre paralelo, de ninguna manera **automática** y **“necesaria”**, con el tomado por la crisis objetiva misma. **Esta crisis no puede ser resuelta más que mediante la libre acción del proletariado** (pp. 310-11; las negritas de la última frase son de Lukács).

Podemos ver en este pasaje una manera reveladora de desacreditar lo “**necesario**” identificándolo —gracias a una utilización peculiar de las comillas— con **automático**. Naturalmente, el dialéctico Lukács está bien consciente de la diferencia entre la necesidad de determinaciones sociales complejas y el burdo reduccionismo de los atajos mecánicos y automáticos como hipótesis explicatorias. Y sin embargo las identifica a las dos en el contexto de su discurso acerca del trabajo de la conciencia sobre la conciencia, a fin de establecer la “libre acción del proletariado” como resultado de la exitosa solución a su crisis ideológica.

De modo semejante, unas pocas páginas antes —hablando acerca de las posibles vías económicas para futuros desarrollos capitalistas— Lukács contrapone de manera un tanto retórica “el mundo puramente teórico de la economía” con la “realidad de la lucha de clases” (p. 306). Describe las vías económicas factibles como “meros expedientes”, añadiendo que “para el capitalismo se pueden concebir expedientes como en —y para sí— mismos. El que puedan ser puestos en práctica **depende, sin embargo, del proletariado**. El proletariado, las acciones del proletariado, le cierran el camino de salida de la crisis al capitalismo” (*Ibid.* Las negritas son de Lukács). En abstracto esto es, claro está, cierto. Pero esta verdad abstracta descansa en el supuesto falso de la **libre agencia** del proletariado: una condición para cuya realización Lukács es incapaz de ver los obstáculos en términos que no sean puramente ideológicos. Y, de nuevo, las vitales condiciones objetivas son desacreditadas por las extrañas comillas y por la presentación tendenciosa de un monigote de paja como blanco, con ayuda de los términos “fatalista” y “automático”.

La fuerza recién surgida del proletariado es producto de “leyes” económicas objetivas. Sin embargo, el problema de convertir ese poder potencial en un poder real y de facultar al proletariado (que hoy día es realmente el mero objeto del proceso económico y tan sólo potencial y latentemente su sujeto codeterminante) para emerger como un sujeto en la realidad, ya no está determinado por esas “leyes” de ninguna manera **fatalista y automática** (*Ibid.*).

El carácter de monigote de paja de este blanco queda expuesto también en la total redundancia del “ya no”. Porque las fuerzas sociales y su conciencia **nunca** han sido —ni lo podían ser **jamás**— determinadas de una “manera fatalista y automática”, como Lukács lo sabe muy bien. Pero no necesita de esos blancos fáciles en el contexto de su discurso sobre “la lucha por la conciencia”. Porque en

su apelación exclusivamente a favor de un esfuerzo urgente y concentrado para superar la “crisis ideológica” diagnosticada como el supremo obstáculo para el avance revolucionario se revelaría como bastante problemático, si se tiene que aceptar que, en el bloqueo que experimentamos realmente, actúan imponentes fuerzas objetivas, cuya efectividad se ha fortalecido grandemente, en lugar de debilitarse, necesariamente por el hecho de que no imponen sus determinaciones paralizadoras de un modo “fatalista y automático”.

Sin duda, toda agencia social debe articular a nivel de su conciencia social las determinaciones objetivas mediante las cuales es puesta en movimiento: una condición a la que en modo alguno invalida la categoría de “falsa conciencia”. Igualmente, resulta fácil conceder que la conciencia social (o “falsa conciencia”) no puede ser **reducida** a determinaciones materiales directas, ni mucho menos a fuerzas externas “automáticas y fatalistas”. No obstante, de esto no se deduce que hay que proceder de la manera inversa, reduciendo los factores materiales sociales objetivos, las leyes y las fuerzas a actos de la conciencia, aunque ellos indudablemente aparecen en la conciencia, sea del modo correcto o bien invertidos. Porque poner las imágenes que están al revés “otra vez al derecho” no eliminará su base de determinaciones objetiva, no importa cuán exitoso pueda resultar el trabajo de la conciencia sobre la conciencia, en un esfuerzo por producir una “clarificación ideológica”. En verdad, el dejar intactas esas bases de determinación es probable que termine por reproducir tarde o temprano las mismas imágenes invertidas que la conciencia iluminadora tan laboriosamente trató de escardar de su objetivo-conciencia.

En la subordinación voluntarista de Lukács de algunas de las fuerzas objetivas más poderosas —descritas particularmente como “meros expedientes económicos”— a la “realidad de la lucha de clases” encontramos precisamente esa tendencia al reduccionismo invertido. (Y no es él en modo alguno el único filósofo culpable de ello). El irrealista énfasis exagerado puesto sobre los factores políticos e ideológicos va de la mano con la fatal subestimación de la fuerza de recuperación y dominación continuada del capital. La sugerencia de Lukács de que la estabilidad capitalista no existe sino “en la mente de los trabajadores” —que por consiguiente perciben en una forma totalmente irracional “la posición objetivamente muy precaria de la sociedad burguesa”— constituye un ejemplo gráfico en este respecto.

El voluntarista reduccionismo invertido implícito en tales aseveraciones ha sido siempre una de las principales razones para la legendaria influencia de **Historia y conciencia de clase**, no solamente sobre el marxismo de orientación izquierdista en los años 20 y 30 sino también sobre la “Teoría Crítica” —tanto en la época de su inicio como en los años de la posguerra— y, más tarde todavía, sobre el movimiento estudiantil en los 60, especialmente en Alemania.⁶⁵ Publicado en momentos en que el capital iba en pleno camino de asegurar su estabilidad sobre una fundamentación nueva, cuando la ola revolucionaria de finales de la guerra había perdido su impulso, **Historia y conciencia de clase** se negaba apasionadamente a aceptar el estado de cosas que surgía y apelaba directamente al ideal de la conciencia totalizadora,⁶⁶ como su único aliado para vérselas con las fuertes posibilidades en contra que representaba la nueva estabilidad. No es de extrañar, entonces, que continuara hallando eco favorable en los movimientos intelectuales bastante aislados socialmente pero desafiantes, que trataban de articular, en similares circunstancias de inmovilidad social —contra el telón de fondo de la aparente integración⁶⁷ de la clase trabajadora y sus organizaciones tradicionales— la idea de una rebelión consciente contra el poder de la cosificación.

7.3.2

LA adopción de ese tipo de solución por parte de Lukács en el momento de escribir **Historia y conciencia de clase** debe ser situada en el contexto de los conflictos y las estrategias rivales del movimiento socialista internacional profundamente dividido. Como es bien sabido, esa división se produjo al terminar el siglo XIX, aunque sus raíces se remontan a los años finales de la Primera Internacional, en vida de Marx. Se hizo manifiesta ya en las amargas controversias en torno a su **Crítica del Programa de Gotha**. Tales desarrollos coincidían con la nueva tendencia imperial de los principales países capitalistas en el último tercio del siglo, que le dio una nueva prórroga a la vida del capital a la vez que proporcionaba el espacio para el alojamiento de la clase trabajadora dentro del marco parlamentario occidental, adecuadamente ajustado.

Así, bajo las nuevas condiciones los antiguos y más bien pequeños grupos y organizaciones socialistas de los principales países capitalistas se pudieron convertir en partidos de **masas**, en su escenario **nacional**, como lo señaló Lenin. Pero el precio que tuvieron que pagar por tal crecimiento fue la pérdida de su perspectiva global y su posición radical. Porque las dos estaban (y permanecerían así también en el futuro) ligadas indisolublemente. El radicalismo socialista resultaba factible

entonces (y lo sigue siendo aún más hoy día) tan sólo bajo la condición de que el antagonista del capital evaluase tanto las potencialidades como las inescapables limitaciones estructurales de su adversario desde un punto de vista **global**.

Bajo las condiciones históricas de la nueva inclinación imperial, sin embargo, el reformismo nacionalista constituyó la tendencia general en el movimiento de la clase trabajadora, para la cual hubo tan sólo muy pocas excepciones. En cuanto a las excepciones mismas, pudieron surgir principalmente como resultado de la complicadora circunstancia del **desarrollo dependiente**, como en el caso de Rusia, por ejemplo. El desarrollo capitalista dependiente ruso —en conjunción con el anacronismo político represivo del régimen zarista que, a diferencia de sus contrapartes occidentales, no les ofrecía paz y acomodamiento parlamentario a las clases trabajadoras— proporcionó un terreno más favorable para un movimiento socialista radical. Pero precisamente a causa de esas circunstancias bastante especiales los caminos seguidos por la clase trabajadora organizada tuvieron que separarse durante largo tiempo por venir.

Comprensiblemente, el movimiento socialista ruso, como el movimiento revolucionario de una **vanguardia** política orientada hacia las masas pero organizada de un modo muy estrecho, tuvo que adaptarse a las especificidades de su escenario socioeconómico; al igual que los partidos parlamentarios de la socialdemocracia occidental, legalizados y orientados hacia el voto de las masas, articularon sus principios estratégicos de acuerdo con las exigencias políticas que surgían de los complicados, y en verdad contradictorios, intereses materiales de su situación nacional mucho más avanzada e imperialistamente equilibrada.

La ideología no podía por sí sola salvar la brecha que separaba objetivamente a esos movimientos en términos de los diferentes **grados** de desarrollo de sus respectivos países; de su **tipo** de desarrollo relativamente privilegiado o dependiente; de la **posición** más o menos favorecida que los países involucrados ocupaban en particular en el sistema global de las jerarquías imperialistas; del carácter de los respectivos **estados** tal y como se desarrollaron a lo largo de un período histórico prolongado; y de las estructuras **organizacionales** factibles de la transformación socioeconómica y político-cultural que se podía prever dentro del marco de la base material establecida (o heredada) y su compleja superestructura en cada país particular. Por eso, los señalamientos de Lenin en la secuela de la Revolución Rusa,⁶⁸ que describen a esas estructuras como el modelo y como el

“futuro inevitable y cercano” de los países occidentales capitalistamente avanzados, tenían que resultar ser tan irremisiblemente optimistas, en tanto que lo dicho por Rosa Luxemburgo sobre que “en Rusia el problema no podría más que ser planteado; en Rusia no podría ser resuelto”⁶⁹, pasaban la prueba del tiempo.

Las dificultades se tornaron particularmente agudas pocos años después de la Primera Guerra Mundial, luego de los levantamientos fuera de Rusia. Porque una vez que la “ola revolucionaria” se deshizo y los regímenes capitalistas en el lado perdedor de la guerra volvieron a ser relativamente estables otra vez, la escisión —en la difícil situación sociohistórica de los movimientos de la clase trabajadora en mutua oposición antes mencionada— que en la situación inmediatamente posterior a la guerra no sólo **parecía ser** mucho menos abierta, sino que por el breve momento histórico del colapso, a finales de la guerra, de los regímenes vencidos (si bien decididamente no de los vencedores, que podían contar con los despojos de la guerra) **realmente era** mucho más cerrada, se ensanchó enormemente y resultó en una brecha mucho mayor que nunca antes.

La tentación de salvar esa brecha mediante la **ideología** en los Partidos Comunistas recién fundados de la Tercera Internacional se hizo irresistible. Y más aún, dado que las estructuras materiales del **desarrollo** y el **subdesarrollo** se hacían valer en el mundo con creciente severidad, en lugar de disminuir en importancia. A los países capitalistas occidentales se les abrieron algunas posibilidades objetivas, a través de las cuales pudieron —por un período histórico relativamente prolongado— **desplazar** (si bien de ninguna manera **resolver**) sus contradicciones. A su vez, ello convirtió en sumamente problemático el discurso revolucionario de los intelectuales prominentes de la Tercera Internacional en Occidente, como admitió Lukács autocríticamente más tarde, caracterizando a su propia posición, y la de sus camaradas asociados con el periódico **Comunismo**, como “utopismo mesiánico” (p. xviii). Porque tendían a ignorar las posibilidades objetivas de que disponía su antagonista histórico, y subestimaban en gran medida el “poder de permanencia” del capital al insistir en que “la fuerza real del capitalismo se ha debilitado tanto que ... **lo único que se nos atraviesa en el camino es la ideología**” (p. 262).

El propio discurso de Lenin era bastante distinto, incluso cuando en la lucha contra el oportunismo reformista ponía el acento sobre la ideología, ya que se estaba dirigiendo a gente que tenía que vérselas con los problemas y contradicciones de un escenario muy diferente. Los dos factores básicos de su formulación

socioeconómica y política —la carga del desarrollo dependiente en Rusia y las medidas represivas extremas del estado policial zarista— hicieron viable su estrategia bajo las circunstancias. Pero aun en su caso la propugnación de la forma **clandestina** de organización del partido como garante universalmente válido de la ideología y la estrategia correctas, para ser aplicadas también en Alemania y en el resto de Occidente, y más tarde su apelación directa al carácter de **modelo** de la Revolución Rusa, tuvo sus dilemas insuperables. Una vez que la orientación estratégica del “**socialismo en un solo país**” prevaleció en Rusia con irrevocabilidad dogmática después de la muerte de Lenin, la línea general de la Tercera Internacional —que continuaba insistiendo en el carácter modélico de los desarrollos soviéticos— constituía de hecho una incongruencia en cuanto concernía a las expectativas del desarrollo de un genuino movimiento socialista internacional. Por consiguiente no resultó en lo más mínimo sorprendente que la Tercera Internacional tuviese que arribar al triste final al que a la larga llegó.

7.3.3

EL no haberse ocupado de un análisis a fondo de las transformaciones capitalistas occidentales en curso, para adoptar en cambio la proposición según la cual el modelo ruso representaba el “futuro cercano e inevitable” del capitalismo en general, trajo consigo algunas conclusiones verdaderamente peculiares, incluso en el caso de intelectuales revolucionarios tan destacados y profundamente comprometidos como Lukács. Con respecto a la cuestión de las formas de acción legales o ilegales, éste afirmó en **Historia y conciencia de clase** que:

La cuestión de la legalidad o la ilegalidad se reduce para el Partido Comunista a **una mera cuestión de táctica**, incluso a una cuestión que debe ser resuelta **sobre la marcha**, sobre la cual no hay muchas posibilidades de dictar reglas generales, dado que las decisiones deben ser tomadas sobre la base de las **conveniencias inmediatas** (p. 264. Las negritas son de Lukács).

Al mismo tiempo, Lukács revisó su anterior entusiasmo por la posición de Rosa Luxemburgo, y reinterpretó algunas de las opiniones de ésta de tal manera que ya no guardaban ningún parecido con sus verdaderas formulaciones. Así, en lo concerniente al posible cambio de las estructuras capitalistas a socialistas, le atribuyó la opinión de que el capitalismo “es propenso a tales cambios ‘mediante recursos legales’ dentro del marco de la sociedad capitalista” (p. 283). De hecho ella tan sólo se mofaba de esa idea, y ponía de relieve de la manera

más gráfica la absurdidad de **Bernstein** en buscar “collares” legislativamente efectivos donde no era posible conseguirlos.⁷⁰ Peor aún, Lukács formuló también —y hasta recalcándola para darle más peso— la proposición más sorprendente de todas, según la cual Rosa Luxemburgo “**imagina que la revolución proletaria posee todas las formas estructurales de la revolución burguesa**” (p. 51). Y no obstante, de hecho ella repitió una y otra vez que “la historia no va a hacer que nuestra revolución sea cosa fácil, como lo son las revoluciones burguesas. En esas revoluciones basta con derrocar al poder oficial que ocupa el centro y reemplazar a algo así como una docena de personas que detentan la autoridad. Pero nosotros tenemos que trabajar desde abajo. Ahí queda expuesto el carácter de masas de nuestra revolución, que tiene en la mira la transformación de la **estructura de la sociedad en su totalidad**”.⁷¹

No se trataba de una mala lectura accidental por parte de Lukács, ni ciertamente era tampoco el resultado de una “capitulación oportunista ante la ortodoxia del partido”, como se ha pretendido muchas veces. Se trataba, más bien, de las consecuencias de no concederle el peso suficiente al hecho de que la **base material de la solidaridad** del movimiento de la clase trabajadora internacional había quedado vuelta añicos con el cambio de siglo. Ninguna contrerréplica **ideológica** podría poner las cosas en orden en ese respecto dejando intacta la base material misma.

Ni tampoco era realmente factible remediar la situación nada más mediante esfuerzos **organizacionales políticos**. Ni siquiera mediante los mejores posibles. Porque la gran dificultad que debía encarar el movimiento socialista concernía al metabolismo socioeconómico fundamental del sistema del capital global. Ningún llamamiento ideológico directo a la conciencia del proletariado podía, por así decirlo, “arrancar antes de la señal de partida” de esos desarrollos objetivos, anulando o invalidando de ese modo el carácter orgánico de los desarrollos en cuestión, cuando el capital todavía podía hallar amplios canales para desplazar sus contradicciones sobre la base de la **ascensión global**, no obstante los reveses sufridos por él gracias a la victoria de la Revolución Rusa.

Es característico, entonces que se tendiera a reducir a preocupaciones ideológicas incluso a las cuestiones **organizacionales**. Se definía al partido como el portador de la “conciencia de clase del proletariado imputada” o puramente “atribuida”, una conciencia de clase imputada que era descrita como sigue:

Al relacionar la conciencia con la totalidad de la sociedad se hace posible **inferir** los pensamientos y sentimientos que **tendrían** los hombres en una situación particular, si fuesen **capaces** de valorarla a ella y a los intereses que surgen de ella en su impacto sobre la situación inmediata y sobre la estructura de la sociedad en su totalidad. Es decir, que sería imposible **inferir** los pensamientos y sentimientos **apropiados** a su situación objetiva. ... La conciencia de clase consiste en efecto en las reacciones **apropiadas y racionales** “imputadas” (zugerechnet) a una **posición típica** particular en el proceso de la producción (p. 51).

De la misma manera, el intento de Lukács de asignarle en todo momento el papel crucial a la ideología alemana dominaba igualmente su diagnóstico de los procesos socioeconómicos en desarrollo:

Con las crisis de la Guerra y el período posbélico. ... la idea de una economía “planificada” ha ganado terreno, al menos entre los elementos más progresistas de la burguesía. ... Cuando el capitalismo **estaba aún en expansión** rechazaba cualquier tipo de organización social. ... Si comparamos eso con los intentos actuales de armonizar una economía “planificada” con los intereses de clase de la burguesía, nos vemos forzados a admitir que lo que estamos presenciando es la **capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado**. Por supuesto, el que haya un sector de la burguesía que acepta la noción de una economía “planificada” no significa por sí mismo que igual lo haga el proletariado; ella lo considera **el último intento por salvar al capitalismo** llevando sus contradicciones internas al punto límite. Sin embargo, eso significa el abandono de la **última línea de defensa teórica**. (Como extraña contraparte de esto podemos señalar que precisamente en este punto del tiempo ciertos sectores del proletariado **capitulan ante la burguesía**, y adoptan esta forma, la más problemática, de organización [partidista] burguesa). Con esto la existencia entera de la burguesía, y su cultura, se ve arrojada a **la más terrible de las crisis**. ... Esa crisis **ideológica** constituye un signo infalible de descomposición. La burguesía ya ha sido puesta a la defensiva; por agresivas que puedan ser sus armas, está luchando por la autopreservación. **Su poder de dominación se ha desvanecido irrevocablemente** (p. 67).

El hecho histórico de que la “extraña contraparte” (del reformismo socialdemócrata) de la “capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado” había surgido no “precisamente en este punto del tiempo”, sino por lo menos tres décadas antes del período de la posguerra (es decir, incluso

antes de Bernstein) no parece importarle al diagnóstico de Lukács. Ni tampoco sentía la necesidad de explicar qué era lo que la había causado.

De manera similar, no sintió la necesidad de emprender un análisis serio de la economía capitalista global y sus tendencias de desarrollo recientes dentro de sus propios términos de referencia. Su discurso orientado hacia la ideología aportaba tanto el diagnóstico como la solución en términos estrictamente ideológico-teóricos: como “el abandono de la última línea de **defensa teórica**” y la “**crisis ideológica**” que resulta de ello.

Sin embargo, puesto que la “extraña contraparte” de la crisis ideológica de la burguesía estaba concebida de la misma manera, la solución de esta paradoja fue teorizada en idéntico espíritu, dentro de la ideología. Como corresponde, se aseveraba que:

Las estratificaciones dentro del proletariado, que conducen a la formación de los varios partidos laboristas y el Partido Comunista, no son estratificaciones objetivas, económicas, en el proletariado, sino simplemente etapas en el desarrollo de su conciencia de clase (p. 326).

En consecuencia, la solución posible a los problemas identificados sólo podía ser definida por Lukács en términos ideológicos-organizacionales, como “**la acción libre y consciente de la propia vanguardia consciente**. ... La superación de la **crisis ideológica**, la lucha por adquirir la correcta conciencia de clase proletaria” (p. 330).

En cuanto a la paradoja de la “extraña contraparte” en sí, la respuesta de Lukács se amoldaba al mismo patrón. Fue dada en forma de la asignación a la organización política de la **misión ideológica** de rescatar “a la gran masa del proletariado, que es instintivamente revolucionaria pero no ha alcanzado la etapa de la conciencia clara” (p. 289) de las manos de su dirección oportunista.

Lukács minimizó siempre la importancia de los factores objetivos a fin de acrecentar la plausibilidad de su llamado ideológico directo a la conciencia de clase proletaria idealizada y a su “encarnación activa, visible y organizada”, el partido igualmente idealizado. Exageró fuera de toda proporción la crisis del sistema capitalista para sugerir que, de no ser por la “mente de los trabajadores”, el orden

establecido ya no se podría seguir sosteniendo. De esa manera, la ignorancia de los factores materiales le producía a Lukács la ilusión de que las precondiciones económicas y sociales de la transformación revolucionaria se habían “**cumplido muchas veces**”, y bastaba tan sólo modificar “la mente de los trabajadores” mediante la “encarnación activa y visible de la conciencia de clase” para lograr la victoria sobre la “condición **objetivamente de extrema precariedad** de la sociedad burguesa”.

Así, la estabilidad política producida históricamente y sostenida objetivamente (es decir, la inclinación imperial de la preguerra y la reestabilización y expansión post-1919) exitosas de la sociedad capitalista occidental fue apartada a un lado por Lukács como desprovista de existencia real, ya que pretendidamente existía tan sólo “en la mente de los trabajadores”. De igual modo, las múltiples estratificaciones objetivas dentro de la clase trabajadora realmente existente eran negadas como estatus objetivo y se les describía en cambio (un tanto misteriosamente, sobre el modelo de la “tipología” weberiana abrazado positivamente en **Historia y conciencia de clase** en varios contextos) como “etapas” en el autodesarrollo de la conciencia de la clase proletaria. Como resultado de este enfoque, la tarea histórica del “qué hacer” tenía que ser definida como el trabajo de la conciencia sobre la conciencia. Es así como Lukács —uno de los pensadores más originales y auténticamente dialécticos del siglo— terminó proclamando con unilateralidad no dialéctica la proposición antes citada, según la cual la “crisis ideológica” del proletariado “debe ser resuelta **antes** de que se pueda encontrar una solución práctica para la crisis del mundo”.

7.4. La función del postulado metodológico de Lukács

7.4.1

CUANDO Lukács insiste en que “al partido le es asignado el sublime papel de portador de la conciencia de clase del proletariado y de la conciencia de su vocación histórica”, lo hace en abierto desafío de “la opinión superficialmente más activa y ‘más realista’ que le asigna al partido tareas que tienen que ver predominante y hasta exclusivamente con la organización” (p. 41). En esta evaluación desafiadora de las condiciones históricas prevalecientes se le **atribuye** a la clase trabajadora —no obstante su estratificación internamente divisiva y su sumisión acomodaticia al poder del capital reconocidas por Lukács— su conciencia de clase totalizadora, y se le **asigna** al partido el papel de ser el real

portador de esa conciencia, a pesar de las tendencias claramente identificadas y altamente perturbadoras del estrecho “realismo” y la burocratización en el movimiento comunista internacional. Así, en ausencia de las condiciones objetivas requeridas, la idea de una totalización consciente de los múltiples procesos sociales en conflicto en dirección a una transformación socialista radical se torna extremadamente problemática. Tiene que ser convertida en un postulado, que necesita ser mantenido con vida en el futuro, y hay que trazar una teoría que sea capaz de afirmar y reafirmar su validez frente a cuanta derrota y decepción le pueda deparar el futuro al acosado movimiento socialista.

Esas determinaciones acarrearán consecuencias de largo alcance para el enfoque de Lukács. Contra las condiciones negativas prevalecientes, él no puede simplemente ofrecer mejoras **probables**, bajo determinadas —y materialmente/políticamente/organizacionalmente especificadas— circunstancias. Debe ofrecer nada menos que **certeza**, a fin de poder compensar toda evidencia dada y posible que apunte en la dirección no deseada. Así, no se puede permitir que absolutamente nada ponga bajo la sombra de la duda la “certeza de que el capitalismo está perdido y que —definitivamente— el proletariado resultará victorioso” (p. 43). Si la clase no muestra signos convincentes de “salvar la brecha entre su conciencia de clase **atribuida** y la **psicológica**”, y si, peor todavía, la “encarnación visible y organizada” de la conciencia de clase, el partido —a causa de su “realismo” y burocratización recientes— parece ser incapaz de cumplir las funciones que le fueron **asignadas**, todo eso debe ser puesto a un lado por el imperativo del resultado final postulado.

La razón por la que el discurso de Lukács debe ser transferido a un plano metodológico abstracto se vuelve visible aquí. Porque la desafiante validez de la distante perspectiva positiva que él debe predicar solamente puede ser establecida —contra toda visible y, como él argumenta, **concebible**, evidencia de lo contrario— en término de un discurso puramente metodológico. De la manera como el propio Lukács lo expone, en la continuación inmediata de nuestra anterior cita:

No puede haber garantía “material”⁷² de esta certeza. Puede ser **garantizada metodológicamente**: mediante el método dialéctico (p. 43).

El problema es, sin embargo, que la “garantía metodológica” ofrecida por Lukács está a veces en peligro de convertirse en una nueva forma de **apriorismo**

que tiende a descartar los aspectos **sustantivos** como irrelevantes, siendo que, de hecho, deberían ser mantenidos en todo momento bajo celosa vigilancia.

7.4.2

PODEMOS encontrar las fuentes de la idea de Lukács concierne a la certeza ideológica de la victoria en contra de la facticidad de la dominación material, en la polémica de Rosa Luxemburgo contra la denuncia de Bernstein de la dialéctica marxiana como un mero “andamiaje”. Escribe ella en respuesta a tal opinión:

Cuando Bernstein dirige sus flechas más agudas contra nuestro sistema dialéctico, está atacando realmente el **modo de pensamiento** específico empleado por el proletariado consciente en su lucha por la liberación. Es un intento de quebrar la espada que ha ayudado al proletariado a abrirse paso por entre la oscuridad de su futuro. Es un intento por destrozar el arma intelectual con cuya ayuda el proletariado, aunque **materialmente** bajo el yugo de la burguesía, está empero capacitado para triunfar contra la burguesía. Porque es nuestro **sistema dialéctico** lo que le muestra a la clase trabajadora el carácter **transitorio** de ese yugo, y les prueba a los obreros la **inevitabilidad de su victoria**, y ya está realizando una **revolución en el campo del pensamiento**.⁷³

En contraste con la posición de Lukács, sin embargo, el método del **sistema dialéctico** sobre cuya base Rosa Luxemburgo predica, como lo hace Lukács, la “**inevitabilidad de la victoria proletaria**”, no está separado por ella de las proposiciones sustantivas del marco teórico marxiano. En Rosa Luxemburgo el contenido y el método no están en oposición. Por el contrario, insiste en la coherencia teórica de las proposiciones marxianas como el sistema comprensivo cuyas tesis particulares deben ser entendidas en el contexto de la totalidad. Rechaza el oportunismo reformista de Bernstein tanto en términos sustantivos —dado que es incapaz de elaborar una **teoría positiva**— como sobre bases metodológicas, destacando su fracaso en ir más allá de la práctica teórica parasitaria de no hacer otra cosa que atacar algunas **tesis aisladas** de la doctrina marxiana. Es así como lo expone en la misma obra:

El oportunismo no está en posición de elaborar una **teoría positiva** capaz de una crítica consistente. Todo lo que puede hacer es atacar varias **tesis aisladas** de la teoría marxista y, precisamente porque la doctrina marxista constituye un **edificio sólidamente construido**, aspira por ese medio a estremecer el **sistema en su totalidad**, desde la cima hasta su basamento.⁷⁴

Efectivamente, Luxemburgo pone de relieve que el intento reformista de ir más allá de Marx representa de hecho un retorno a las posiciones premarxistas, pero que bajo las nuevas circunstancias se trata de un retorno totalmente desprovisto de la justificación histórica de los principios teóricos originales vinculados a una fase anterior en el desarrollo del movimiento socialista, y en su esfuerzo por captar en su crítica negativa también los aspectos sustantivos estratégicamente vitales de la lucha socialista del momento, enfoca la atención, en términos de contenidos bien especificados, sobre la regresiva e irremediablemente irrealista reorientación bernsteiniana del movimiento socialista, desde la esfera de la **producción** a la de la **distribución**.⁷⁵ Así, metodología y doctrina constituyen una **unidad** inseparable en la concepción de Rosa Luxemburgo del sistema dialéctico marxiano.

7.4.3

LUKÁCS comparte apasionadamente con Rosa Luxemburgo el rechazo radical de la posición reformista y su énfasis en la importancia del método dialéctico de cara a la adversidad material históricamente dada. Sin embargo, bajo las circunstancias históricas prevalecientes —sumamente desfavorables— tiende a atribuirle a lo que Rosa Luxemburgo llama una “revolución en el campo del pensamiento” una potencialidad autosuficiente, gracias al pretendido poder irreprímible de la metodología dialéctica sobre cualquier adversidad.

En este sentido, por ejemplo, Lukács pasa por alto, en nombre del método, un punto importante planteado por Franz Mehring, convirtiendo en virtud una grave deficiencia: “la interrogante de Mehring” escribe, “acerca de hasta qué grado sobrestimó Marx la conciencia de la Revuelta de los Tejedores no nos interesa aquí. **Metodológicamente** [las negritas son de Lukács] nos ha proporcionado una descripción perfecta del desarrollo de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado” (p. 219).

Tal oposición de método y contenido tiene la intención de eliminar de la teoría los factores contingentes, y establecer de ese modo sus perspectivas sobre una fundamentación libre de fluctuaciones empíricas y temporales. Sin embargo, en su intento de proporcionar una defensa segura —en términos de la temporalidad a largo plazo de la metodología dialéctica— contra la inmediatez con frecuencia explotada ideológicamente de las confrontaciones políticas y económicas diarias, Lukács finaliza con una extrema paradoja:

Supongamos en aras de la argumentación que la investigación reciente haya afectado una vez más y para siempre cada una de las tesis individuales de Marx. Incluso si tal cosa se probase, cualquier marxista “ortodoxo” serio todavía estaría en capacidad de aceptar sin reservas todos esos descubrimientos modernos, y por ende de desechar por completo las tesis de Marx **in toto**, sin tener que renunciar a su ortodoxia ni por un instante. El marxismo ortodoxo, entonces, no implica la aceptación acrítica de los resultados de las investigaciones de Marx. No es la “creencia” en esta o aquella tesis, ni la exégesis de un libro “sagrado”. Por el contrario, la ortodoxia se refiere exclusivamente al **método** (p. 1; las negritas son de Lukács).

No hace falta decir que si una teoría está siendo atacada, como lo ha sido la de Marx, en términos de sus proposiciones sustantivas, “limitar la discusión a sus premisas e implicaciones ideológicas” (p. xliii) no es muy probable que proporcione una defensa verdaderamente efectiva. Sin embargo, mucho más allá de la cuestión de la defensa, la paradoja metodológica de Lukács resulta ser muy problemática, primordialmente porque rompe la inherente relación dialéctica entre el método y la fundamentación sustantiva de la que éste surge, convirtiendo así en bastante sospechosos **por igual** a los principios metodológicos generales mismos —que pueden funcionar en un universo de abstracciones incorpóreas como ése— y a las tesis y proposiciones particulares dentro de su marco totalizador. Ciertamente, en la medida en que algunas de las propias conclusiones de Marx son cuestionables, puesto que exhiben las limitaciones sustantivas de su época, el método de rigurosas anticipaciones deductivas que se adopta, utilizado a fin de articular tanto los esbozos monumentales como los detalles menudos específicos de la teoría sobre la base de la evidencia disponible —históricamente muy limitada— en modo alguno está desprovisto de sus problemas internos.⁷⁶

Hay que enfatizar, de nuevo, que el dialéctico Lukács que se ocupa de estos problemas en el nivel más abstracto del análisis filosófico, en su enérgica crítica de las antinomias y contradicciones del pensamiento burgués, está plenamente consciente de la necesaria interrelación entre forma y contenido, método y sustancia, categoría y ser social, principios dialécticos generales y tesis particulares, proposiciones y conclusiones. Resulta mucho más significativo, entonces, que bajo la presión de las determinaciones antes mencionadas se vea forzado a ir en contra de su mejor criterio propio y plantear la validez autosuficiente del método en sí.

La necesidad de proporcionar garantías firmes con respecto a la “certeza de la victoria final”, apareada con las dificultades de hallar desde su perspectiva garantías que no sean puramente “metodológicas” para los desarrollos positivos bajo las circunstancias históricas prevalecientes, produce un enfoque que permanece con Lukács por el resto de su vida.⁷⁷ Habiendo definido los problemas que estaban sobre el tapete —en parte como una crítica de la Segunda Internacional y, lo que es más importante: en respuesta a las recientes derrotas de varios levantamientos revolucionarios en Europa, así como al creciente “realismo” y burocratización de los partidos de la Tercera Internacional— en términos de la **certeza de la victoria final**, en vez de en los de las etapas **transicionales** necesariamente contradictorias que podrían conducir a esa “victoria final”, la cuestión de una garantía tenía que ser puramente metodológica. Y a la inversa: una garantía puramente metodológica, que se ocupe de los esbozos más generales de la teoría, podría no prestar ningún gran servicio para la valoración de las desconcertantes fluctuaciones de los eventos específicos y las cambiantes relaciones de fuerzas, que no fuese la reafirmación de su propia validez con respecto a la tendencia **general** del desarrollo.

Así, en el caso de Lukács no podía ser cuestión de buscar garantías **materiales**, ni siquiera de un tipo mucho más limitado. Garantías materiales, es decir, que se ocupen de las tendencias y transformaciones transicionales que se desarrollaban de manera contradictoria —a ambos lados de la gran confrontación social— junto con sus disparidades, recaídas y bloqueos estructurales más o menos extensos. Procurar tal enfoque alternativo resultaba radicalmente incompatible con el horizonte filosófico y político de Lukács. Comprensiblemente, entonces, la consciente estrategia transformadora comprehensiva no podía ser definida en términos materiales tangibles dentro de su horizonte. Tenía que ser afirmada, en cambio, en desafío **contra** los desalentadores reveses de la realidad sociohistórica establecida como un **postulado** filosófico fundamental, en conformidad con la **garantía metodológica** lukacsiana como su base de apoyo.

7.5 La hipostatización de la “conciencia de clase imputada”

7.5.1

LAS características más problemáticas del enfoque de Lukács surgen de una actitud esencialmente acrítica hacia el concepto de clase en sí mismo. La

hipostatización de la conciencia de clase y la voluntad colectiva en forma de un partido idealizado es una consecuencia necesaria de la actitud acrítica. Aunque tiene toda la razón al destacar que únicamente los **sujetos colectivos** pueden ser considerados los verdaderos agentes de la historia, oscurece la importantísima línea de la demarcación marxiana entre historia y “**pre-historia**”. Lo hace, primero, al atribuirle a la clase algunas funciones que no le es posible cumplir; y en segundo término, con el fin de liberarse él mismo de esa contradicción, hipostatizando el cumplimiento de las funciones estipuladas mediante la agencia del partido como la “encarnación organizada de la conciencia de clase proletaria”.

Según Marx, la clase —incluida la “clase-para-sí”— está ligada necesariamente a la **pre-historia**. En consecuencia, la idea de una totalización colectiva consciente sobre una base clasista, a pesar de las diferencias cualitativas entre las clases contendientes, es y seguirá siendo un concepto problemático. Por consiguiente, postular una organización (el partido idealizado) y una fuerza social/material (el proletariado como la similarmente idealizada “**identidad sujeto-objeto** de la historia”) constituye un intento de eliminar el problema simplemente afirmando que la “encarnación histórica” de la conciencia de clase proletaria es **en sí misma** el puente ya existente entre la “pre-historia” y la “historia real”, agregando que la tarea será cumplida **a cabalidad** en la conciencia, al salvar la brecha entre la conciencia de clase “psicológica” del proletariado y la conciencia de clase “imputada”. Lukács utiliza varios constituyentes del estado de cosas real meramente como un **trampolín** hacia la solución postulada, como lo veremos en un momento. Y puesto que la situación existente es distinta en términos de los contrastes más extremados, para así poder presentarle a la clase las rígidas alternativas de su “destino” (“perecer ignominiosamente o cumplir su tarea a plena conciencia”, etc.) Lukács hace que a él mismo le resulte imposible escapar de los dilemas que surgen de las soluciones postuladas.

Podemos tomar como un ejemplo del modo en que Lukács utiliza la realidad como trampolín hacia lo ideal la manera en que **Historia y conciencia de clase** se ocupa del problema de la **estratificación** dentro de la clase trabajadora. Reconoce Lukács que la “estratificación de los problemas y los intereses económicos dentro del proletariado está, desafortunadamente, casi del todo inexplorada”. Sin embargo, el problema es dejado atrás de inmediato en el espíritu de su discurso sobre la “crisis ideológica” diciendo que la cuestión real les concierne a los

grados de distanciamiento entre la conciencia de clase psicológica y la adecuada comprensión de la situación total. Esas gradaciones, sin embargo, ya no se pueden remitir de vuelta a las causas socioeconómicas. La teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva (p. 79).

Así, la cuestión de la estratificación es empleada meramente como una acotación para recalcar dramáticamente la “crisis ideológica”. Dos párrafos después, en las líneas conclusivas del ensayo, Lukács plantea la cuestión del “autocriticismo proletario”. Significativamente, sin embargo, en abierto contraste con Marx⁷⁸—que lo define como un incesante reexamen radical y reestructuración **práctica** de las formas e instituciones sociales objetivas creadas por la revolución socialista— lo confina estrechamente al nivel de la conciencia, al equiparar “la lucha del proletariado contra sí mismo” con la lucha “contra los devastadores y degradantes **efectos del sistema capitalista sobre su conciencia de clase**” (p. 80). Tenemos aquí otro ejemplo de ese “reduccionismo invertido” que ya hemos visto con anterioridad, reclamando un remedio meramente ideológico y una organización —el partido— capaz de administrar ese remedio.

Un ejemplo todavía más importante lo constituye el tratamiento mismo de la “conciencia cosificada”. Lukács insiste en que existe solamente una “probabilidad objetiva” de superar “la estructura puramente **post festum** de la burguesía” (p. 317), que bajo el capitalismo es compartida también por los trabajadores. Este diagnóstico produce un grave dilema, puesto que

para cada trabajador individual, ya que su propia conciencia está cosificada, el camino para alcanzar la conciencia de clase **objetivamente posible** y adquirir esa **actitud interior** en la que puede **asimilar** que la conciencia de clase debe pasar a través del proceso de comprender su propia existencia inmediata tan sólo después de que él la haya experimentado, es decir, **en cada individuo está preservado el carácter post festum de la conciencia** (pp. 317-8).

Podemos ver, de nuevo, que la realidad es utilizada como un trampolín desde el cual despegar en dirección a la solución idealizada. En apoyo de esa solución, la situación real es descrita de manera tal que, en vista del carácter impregnante de la cosificación —que domina la conciencia de cada **trabajador individual**— tan sólo una agencia colectiva plenamente consciente (el partido), que por la definición misma de su naturaleza escape a esas determinaciones, puede ofrecer

un destello de esperanza. De la situación realmente dada no puede surgir ninguna mediación, ya que los individuos involucrados están atrapados fatalmente por la cosificación de sus conciencias. Así, el requerimiento vital de la transición a través de la necesaria mediación entre el estado de cosas existente y la futura sociedad socialista debe ser hipostatizado y ubicado en el partido, que de ese modo se convierte en “la **mediación concreta entre el hombre y la historia**” (p. 318; las negritas son de Lukács).

Naturalmente, la “mediación” concebida de esta manera —es decir, como un órgano **aparte**, contrastado con una masa de trabajadores que como individuos están todos y cada uno bajo la maldición de una “conciencia cosificada” —no puede constituir sino un postulado abstracto. No logra contactar con el criterio marxiano de una medición exitosa entre la “pre-historia” y la “historia real” (no “**entre el hombre y la historia**”), definida por Marx como la **autonomía de acción** con basamento material y la **automediación** de la totalidad de los productores asociados en la necesaria fase de la **transición** a la etapa cualitativamente superior del desarrollo sociohistórico.

Paradójicamente, con la idealización de la clase trabajadora como el poseedor real del “punto de vista de la totalidad”, Lukács crea para sí mismo una situación de la cual no puede existir otra salida que no sea la de ir saltando de imperativo en imperativo. Porque tan pronto como afirma que el proletariado (como el sujeto colectivo de la historia radicalmente nuevo) actúa de acuerdo con el “punto de vista de la totalidad”, su intento de explicar los rasgos dominantes de las condiciones realmente existentes lo obliga a admitir la aguda discrepancia entre el ideal estipulado y el estado de cosas real. Así, a fin de poder salvar la brecha entre la elaboración ideal y la bastante desconcertante situación real, Lukács se ve obligado a una **sustitución** imperativa —el partido— como la encarnación real y la realización práctica del “punto de vista de la totalidad” proletaria y de la “voluntad colectiva consciente” del proletariado (p. 315). Como resultado, la intención originalmente crítica de la teoría se ve socavada y Lukács queda atrapado por una idealización apologética de su propia hechura, en contra de sus propias intenciones. Porque una vez que la nueva idealización se convierte en el punto de referencia central, la realidad de la clase se ve así de más oscura, y su conciencia de clase así de más cosificada, mientras su contraimagen, por igual motivo, se ve de un todo más brillante, y **prácticamente** (o practicablemente) más allá de cualquier reproche.

7.5.2

EL caso no es que Lukács comience por producir una valoración acrítica del partido y su relación con la clase trabajadora. Como hemos visto, manifiesta serias reservas críticas, por las cuales bien pronto el Comintern lo va a censurar de manera categórica. Sin embargo, termina en una postura esencialmente acrítica gracias a la lógica interna de su propio razonamiento, y no como resultado de la presión institucional estalinista. Esa lógica tiene tres constituyentes importantes:

- La adopción del concepto hegeliano de la “identidad sujeto-objeto” y su identificación con el proletariado como el sujeto colectivo de la historia radicalmente nuevo.
- El concomitante postulado del “punto de vista de la totalidad” y su adscripción a la conciencia de clase del proletariado.
- La consumación imperativa de las dos anteriores en el partido idealizado como la encarnación real de la ética y el conocimiento y, por ende, la “mediación entre el hombre y la historia” práctica.

En lo concerniente a las determinaciones teóricas internas, la dimensión apologética de la valoración que hace Lukács del partido en su concepción general surge, con una retorcida consistencia lógica, de las características idealistas/mecánicas de los dos primeros. Porque, una vez que las apuestas históricas y los correspondientes procesos sociales estipulados quedan definidos en tales términos absolutos, tan sólo la contraimagen imperativa de lo realmente existente puede invalidar categóricamente la cruda evidencia de la “mala inmediatez” prevaleciente. De allí que haya que imponerle el “debería ser” del partido a la realidad empírica de la clase y su conciencia de clase “psicológica”. Tiene que ser descrito como el correctivo absolutamente necesario con respecto a toda posible desviación de la dirección correcta **ya dada**, y como la medición del avance hacia el “objetivo final” —definido en términos de “salvar la brecha entre la conciencia de clase psicológica y la “imputada”— de lo cual, por definición, solamente el partido idealizado puede ser el juez.

Sin duda, según Lukács el partido en cuestión **debería** amoldarse a los requerimientos que lo hacen **merecedor** de las funciones históricas que se le asignan, como hemos visto antes. Así, en lo que a las intenciones abiertamente manifestadas atañe, la relación está concebida en términos potencialmente críticos. Sin embargo, la dimensión acrítica penetra furtivamente en la teoría

de Lukács como resultado del carácter puramente abstracto del segundo imperativo. Porque el partido, el imperioso correctivo para la clase y su conciencia de clase establecida de inmediato, no es solamente un “debería ser” moral, sino además una realidad práctica/institucional realmente existente (y una importante **estructura de poder** después de la revolución), con un objetivo dinámico por cuenta propia. Como contraste, el segundo “debería ser” —el conjunto de los requerimientos ideales y las determinaciones morales a los que se espera que el partido se amolde— no tiene garantía o fuerza objetiva de ningún tipo tras de sí, y no debe contar para su implementación sino exclusivamente con esa apelación abstracta y prácticamente carente de poder al postulado “debe ser” moral mismo.

Así, no resulta para nada sorprendente que **Historia y conciencia de clase** esté lleno de tensiones internas. Por una parte, defiende con firmeza la causa de la participación y la autodeterminación popular a través de los Consejos de los Trabajadores, y por la otra aboga por la “renuncia a la libertad individual” en nombre del “reino de la libertad”:

La burguesía ya no tiene poder para ayudar a la sociedad, luego de unas cuantas arrancadas en falso, a romper el “atascamiento” originado por las leyes económicas. Y el proletariado tiene la oportunidad de cambiar la dirección de los eventos mediante la explotación consciente de las tendencias existentes. Esta otra dirección es la regulación consciente de las fuerzas productivas de la sociedad. Desear esto conscientemente es desear el “reino de la libertad”. ... El deseo consciente del reino de la libertad sólo puede significar dar conscientemente los pasos que realmente conducirán hacia él. Y al estar conscientes de que en la sociedad burguesa contemporánea la libertad individual no puede más que ser corrupta y corruptora, porque es un caso de **privilegio unilateral** basado en la no libertad de los demás, este deseo debe acarrear la **renuncia a la libertad individual**. Ello implica la **subordinación consciente** del yo a la voluntad colectiva, que está **destinada** a dar origen a la libertad real (pp. 313-15).

De manera similar, encontramos por una parte la propugnación de una sociedad auténticamente igualitaria y una denuncia apasionada del “privilegio unilateral” (como acabamos de ver), y por la otra, la defensa de la **jerarquía partidista**, con la justificación sumariamente en nada iluminadora de que “mientras la lucha esté en su apogeo es **inevitable** que tenga que haber una jerarquía” (p. 336).

Naturalmente, Lukács no es en modo alguno ciego a lo que él llama “el peligro de la osificación” (*Ibid.*) en el interior del partido. Puesto que, no obstante, el partido constituye la cúspide de su pirámide imperativa, en la ausencia de garantías institucionales objetivas y las correspondientes fuerzas sociomateriales que pudiesen hacer valer sus estrategias de autoemancipación en una verdadera escala de masas, de acuerdo con las posibilidades de autonomía de acción institucional y organizacionalmente resguardadas dentro y fuera del partido, no puede contar más que con una larga lista de “debería” (si bien el propio Lukács los llama repetidamente “tiene”).⁷⁹ Tales imperativos son sostenidos en **Historia y conciencia de clase** con respecto al peligro de la “osificación” burocrática con nada más firmemente afinado que otro “debería” —ilusoriamente representado como un “es” factual —a saber, que: “El aspecto decisivamente novedoso de la organización [partido] es que lucha con una **conciencia que crece a ritmo sostenido** contra esta amenaza interna” (*Ibid.*)

Resulta difícil ver como podría uno conciliar la aguda percepción crítica que tiene Lukács de las crecientes tendencias al “realismo” y la “burocratización” en el movimiento comunista internacional con su acrítica idealización de la “conciencia que crece a ritmo sostenido” que el partido tiene de los peligros que ha de encarar con todas sus implicaciones de largo alcance para las expectativas de un avance socialista. La verdad del asunto es que, claro está, simplemente no pueden ser conciliadas. Por el contrario, la sensibilidad crítica a menudo perspicaz de Lukács y su autodesarmadora hipostatización acrítica del partido como la única agencia de la solución positiva requerida concebible constituyen una síntesis contradictoria. Pertenecen a las insuperables tensiones internas de una teoría que trata desesperadamente de eliminar las contradicciones objetivas de una realidad social históricamente desfavorable tanto por medio de postulados metodológicos, teóricos y morales como por sus exhortatorios llamamientos directos a la conciencia de clase “imputada”.

CAPÍTULO OCHO

LOS LÍMITES DE “SER MÁS HEGELIANO QUE HEGEL”

8.1 Crítica de la racionalidad weberiana

8.1.1

LA influencia de Max Weber en **Historia y conciencia de clase** resulta ser bastante problemática. La teoría weberiana de los “tipos ideales”, no se ve sometida en absoluto, en esa etapa del desarrollo de Lukács, a examen crítico, como lo atestiguan varias de sus referencias positivas a la “tipología”.

Como consecuencia, el concepto de conciencia de clase de Marx sufre un giro idealista en el marco teórico de Lukács, y vuelve tan maleable la idea de conciencia de clase “imputada” o “atribuida” que puede sustituir a las verdaderas manifestaciones históricas de la conciencia de clase por una matriz imperativa idealizada, minimizando su pertinencia sobre la base de sus supuestas contaminaciones “psicológicas” y “empíricas”.

Similarmente, como ya mencionamos,⁸⁰ la mitificadora fusión weberiana de los aspectos funcionales y estructurales-jerárquicos de la división social del trabajo —bajo el uso legitimador ahistórico que el propio Weber le da a la categoría de “especialización” en su esquema de las cosas— tiene un impacto negativo en el marco conceptual de **Historia y conciencia de clase**. Y la evaluación de la “racionalidad” y el “cálculo” capitalistas demuestra ser la más dañina de las influencias weberianas.

En la obra tardía de Lukács⁸¹ se nos ofrece un tratamiento incomparablemente más realista de estos problemas que en el famoso volumen transicional de 1923. Empero, hay una tendencia a ignorar la contribución seminal del Lukács tardío a la filosofía, desechando su propia crítica de **Historia y conciencia de clase** como nada más que una capitulación ante la presión estalinista. George Lichteim, por ejemplo, llegó una vez al extremo de publicar un artículo acerca del desarrollo

filosófico de Lukács con el sonoro título de: “Un desastre intelectual”. Y, bien extrañamente, no supo ver el dudoso carácter de montar tal ataque arrogantemente moralizante contra Lukács en las columnas del **Encounter**, un periódico inglés patrocinado por la C I A.⁸²

Así, mientras los últimos logros de Lukács eran rechazados con un apriorismo nada justificable, negándole al autor hasta el más elemental derecho a asumir una posición crítica hacia su propia obra a la luz de su subsiguiente desarrollo intelectual, precisamente los aspectos más problemáticos de **Historia y conciencia de clase** han sido, y continúan siendo, aclamados como la inspiración central del “marxismo occidental”, como es posible encontrarlo en la preconcebida caracterización y sumario rechazo que hace Merleau-Ponty —en su **Aventuras de la dialéctica**— de casi la totalidad de la obra escrita por Lukács después de comienzos de la década de los 20, bajo el rótulo de “marxismo de Pravda”, para no mencionar las muy conocidas diatribas de denuncia de Adorno contra el filósofo húngaro.

Hasta cierto punto la parcialización a favor del joven Lukács resulta comprensible, aunque poco tenga de justificable. Porque **Historia y conciencia de clase** es una obra de transición en la que el autor está empeñado en su primer intento sistemático de ir más allá de las restricciones metodológicas una vez compartidas con sus filósofos contemporáneos famosos, incluidos Simmel, Lask, Dilthey, Husserl, Scheler y Weber. Las primeras obras filosóficas de Lukács —desde **La cultura estética** y **El alma y las formas** a **La filosofía del arte de Heidelberg**, **Teoría de la novela** y **La estética de Heidelberg**— testifican abundantemente su completa identificación con la tradición filosófica de la que trata de liberarse a partir de 1918.

No resulta, entonces, nada difícil explicar que los principios metodológicos de esta tradición, adoptados por Lukács no como asunto de ejercicio académico sino como un compromiso existencial profundamente sentido desde su primera juventud, continuaron obsesionándolo no sólo en **Historia y conciencia de clase** sino todavía por un largo número de años después de la publicación de su famosa obra de transición. Ésta es una de las principales razones por las que Lukács le dedica tanto espacio a la discusión de los aspectos metodológicos tanto en **Historia y conciencia de clase** como en sus escritos subsiguientes hasta llegar a mediados de la década de los 30, en un auténtico esfuerzo de autoexamen crítico y rompimiento con su propio pasado filosófico.

Por la misma razón, es igualmente entendible que algunos intelectuales de izquierda importantes (como Walter Benjamin y Marcuse, por ejemplo), que estaban confrontando los mismos problemas que Lukács en la secuela de la Revolución de Octubre y las grandes revueltas de los años 20, hayan respondido con real entusiasmo, en el curso de su propia búsqueda de un enfoque radical viable, ante una obra que se interesa por un reexamen crítico de largo alcance de la herencia filosófica que compartían. Lo pudieron hacer a pesar de que (o tal vez precisamente porque) los vínculos con el pasado mantenidos por el autor de **Historia y conciencia de clase** (por ejemplo, la reformulación, más tarde autocriticamente rechazada, del principio hegeliano de la identidad Sujeto/Objeto que veremos en un momento, o la fusión igualmente hegeliana de las categorías de objetivación y alienación/cosificación, etc.) resultaban en algunos contextos sumamente problemáticos en relación con los objetivos propugnados.

8.1.2

EL peso de la influencia weberiana es particularmente revelador en este respecto. Porque, cotejado con el objetivo conscientemente reconocido de explicar los problemas y contradicciones del mundo contemporáneo en el espíritu del sistema conceptual marxiano en **Historia y conciencia de clase**, resulta verdaderamente asombroso encontrar en esta obra que él cita con franca aprobación el siguiente pasaje de Weber, relativo a la afinidad estructural entre el estado capitalista y las empresas comerciales de la sociedad mercantil:

Ambas son, más bien, bastante similares en su naturaleza fundamental. **Visto sociológicamente**, el estado moderno es un “interés comercial”; lo mismo resulta ser válido respecto a la fábrica; y es eso, precisamente, lo que le es históricamente **específico**. E, igualmente, las relaciones de poder en un negocio son de la misma clase. La **relativa independencia** del artesano (o del trabajador manual rural), del **campesino** propietario, del poseedor de una **prebenda**, el **caballero** y el **vasallo** estaba basada en el hecho de que él mismo poseía las herramientas, el abastecimiento, los recursos financieros o las armas con cuya ayuda cumplía su función económica, política o militar y de los cuales vivía cuando se le eximía de su obligación. De modo similar, la **dependencia jerárquica** del obrero, el empleado, el asistente técnico, el asistente en un instituto académico y el servidor público y el soldado tiene una base comparable, a saber, que las herramientas, el abastecimiento y los recursos financieros esenciales tanto para el interés comercial como para la supervivencia económica están en manos, en un caso, del **empresario** y, en el otro, del **jefe político** (p.95).

Y Lukács continúa su pleno respaldo del enfoque weberiano agregando que: “Él [Weber] remata esta consideración —muy pertinentemente— con un análisis de la **causa** y las implicaciones sociales de ese fenómeno”:

La preocupación capitalista moderna se basa, **en lo interno**, sobre todo en el **cálculo**. Para sobrevivir no requiere de un sistema de justicia ni de una administración cuyas operaciones puedan ser calculadas **racionalmente, al menos en principio**, de acuerdo con leyes generales fijas, tal y como se puede calcular el probable comportamiento de una **máquina**. Es tan poco capaz de tolerar la administración de justicia de acuerdo con el sentido del juego limpio que posea el juez en los casos individuales, o cualesquiera otros medios o principios irracionales de administración de la ley... como capaz de soportar una administración patriarcal que obedezca los dictados de su propio capricho, o de su sentido de clemencia, y, del resto, procede de acuerdo con una tradición inviolable y sacrosanta, pero irracional. ... Lo que resulta ser **específico del capitalismo moderno** como distinto de las **antiguas formas capitalistas** es que la **organización estrictamente racional del trabajo**, sobre la base de una **tecnología racional** ni nació ni podía haber nacido en ningún sitio dentro de tales sistemas políticos constituidos irracionalmente. Porque estos negocios modernos con su **capital fijo** y sus **cálculos exactos** son demasiado sensibles a las **irracionalidades** legales y administrativas. Solamente podían nacer en el **estado burocrático**, con sus **leyes racionales**, donde... el juez es más o menos una **máquina impartidora de leyes automática** en la cual se insertan los documentos con los obligados costos y emolumentos colocados encima, de donde se emitirá el veredicto junto con las razones que más o menos lo justifican colocados debajo, es decir, allí donde el comportamiento del juez resulta **predecible** en conjunto (p. 96).

Pero si le echamos un vistazo más de cerca a la primera cita (p. 95), se trasluce que, lejos de identificar las especificidades históricas reales del “capitalismo moderno”, como pretende Weber, su mayor preocupación es su radical anulación bajo un montón de características funcionales superficiales. Porque en los términos de su caracterización, “el artesano o el trabajador manual rural, el campesino propietario, el poseedor de una prebenda, el caballero y el vasallo” resultan todos, asombrosamente, llevados a un común denominador si son “**vistos sociológicamente**”, es decir, si simplemente se acepta la estipulada caracterización weberiana tal y como se presenta sin someterla al necesario examen crítico. Como una salvedad metodológica frecuentemente recurrente en los copiosos escritos de Weber, en la segunda cita (p. 96) se presenta el mismo tipo de cláusula de escapatoria, donde Weber afirma que aun si la evidencia

sociohistórica va contra su categorización circular, ella no obstante debe ser considerada válida, puesto que se dice que las pretendidas características del “capitalismo moderno” se sostienen **al menos en principio**”.

Como resultado de definir sus términos de referencia de esa manera —es decir, estipulando una identidad **mecánica** entre el “interés comercial” y el Estado (“el Estado moderno **es** un interés comercial; lo mismo resulta ser válido respecto a la fábrica”), reduciendo así el uno al otro, de modo muy similar a como los “marxistas vulgares” producen sus reducciones antidialécticas amolando un hacha muy distinta—, Weber puede afirmar:

- que la estrecha correlación economía/política es específica tan sólo del “**capitalismo moderno**” en cuanto “distinta de las antiguas formas capitalistas de adquisición”, de aquí que el principio orientador marxiano que afirma la primacía dialéctica de las determinaciones económicas —“en el último análisis”— se vea degradado a un estatus muy limitado, a cuenta de su pretendida “especificidad histórica” y
- que la consideración fundamental en el sistema capitalista es la “**dependencia jerárquica**” del obrero, el empleado, el asistente técnico, el asistente de un instituto académico y el servidor público y el soldado”, de aquí que todo ello se reduce a una cuestión de relaciones de poder directas en las cuales la primacía recae en lo **político** y no en lo **económico**. Además, la naturaleza de la interconexión entre lo político y lo económico no está para nada indicada. Se supone que todo va a ser milagrosamente ajustado por el poder persuasivo de la mera **analogía** entre el “estado moderno” y el “interés comercial”.

Así, al final de la primera cita nos es ofrecida una increíble “explicación” derivada del “tipo ideal” de la analogía weberiana. Allí se afirma, sin un mínimo intento de examinar la evidencia histórica pertinente, que “las herramientas, el abastecimiento y los recursos financieros” esenciales “están en manos, en un caso, del **empresario** y, en el otro, del **jefe político**”.

Sugerir, sin embargo, que la categoría en mescolanza de “artesano/trabajador manual rural, campesino propietario, poseedor de una prebenda y caballero y vasallo” representa una genuina **independencia** (aunque sea “relativa”, a fin de proporcionarle a Weber otra conveniente cláusula de escapatoria, en caso de que se le presione acerca

de este punto) en oposición a la **“dependencia jerárquica”** de los varios grupos sociales comprimidos dentro de la otra confusa categoría en mescolanza del “obrero, el empleado, el asistente técnico, el asistente de un instituto académico y el servidor público y el soldado” resulta descaradamente absurdo. Porque ignora tendenciosamente una multiplicidad de imperiosas dependencias —desde la dependencia y la jerarquía sociopolítica absolutista en una etapa anterior del desarrollo hasta el sistema económico de explotadores compromisos hipotecarios legalmente apuntalados y, en tiempos más recientes, los varios tipos de endeudamiento relacionados con el arriendo y el alquiler y/o bajo control bancario— a las cuales los grupos sociales supuestamente “independientes” en cuestión se ven sometidos.

En cuanto a la contraimagen weberiana de tal “independencia” idealizada —a saber, la afirmación según la cual los controles de la dependencia jerárquica bajo el capitalismo moderno están “en manos” del mítico “empresario” y el igualmente mítico “jefe político”— una visión como ésta merece un comentario solamente en tanto que pone en evidencia la parcialización social y el celo ideológico del autor no obstante el disfraz de objetividad imparcial adoptado. Al igual que su cínica caracterización del comportamiento “racionalmente calculable y predecible” de los jueces como “máquinas impartidoras de leyes automáticas” muestra su afinidad ideológica al final del segundo pasaje citado por Lukács.

8.1.3

EL propósito de Weber es la representación tendenciosa de las relaciones capitalistas como el insuperable horizonte de la vida social misma. Es por eso que su concepción eternizadora de las “alternativas” históricas está ligada al capitalismo de una forma u otra, y abarca desde las pretendidas “antiguas formas de adquisición capitalistas” (en otras palabras, en el sentido que le da “adquisición” equivale a capitalismo, tanto antiguo como moderno) hasta una “racionalidad específica” del “capitalismo moderno”.

Más aún, al transubstanciar de modo arbitrario la forma históricamente en verdad muy específica y **limitada** de capitalismo (el sistema dominado por el **empresario**) en el **modelo general** del “capitalismo moderno” en sí —en momentos en que se hace claramente visible (no sólo para Lenin y Rosa Luxemburgo, sino también para pensadores mucho menos radicales) la tendencia a que la fase empresarial del capitalismo esté destinada a convertirse muy pronto en un **anacronismo histórico**, dado que ya se encuentra en proceso de ser desplazada

efectivamente por el sistema del **capital monopolístico** mucho más allá del poder de control de incluso los mayores **empresarios**— es posible desdibujar convenientemente la verdadera dinámica sociohistórica del proceso de transformación en marcha. Después de todo, ocurre que Weber es un contemporáneo de, y un entusiasta funcionario alemán en, la malograda empresa imperialista y carnicería de la primera guerra mundial, que tuvo mucho que ver con los inconciliables intereses y aspiraciones rivales de las fuerzas monopolistas dominantes.

Así, mientras por un lado el concepto weberiano de “capitalismo” se ve ampliado ahistóricamente hasta abarcar, en un sentido muy genérico, miles de años de desarrollo socioeconómico y cultural, al mismo tiempo, por otro lado, la especificidad materialmente fundamentada del capitalismo como un **sistema socioeconómico antagonístico** circunscrito históricamente, con sus **clases contendoras**, y con la incurable **irracionalidad** de su estructura propensa a las crisis, es transformada en una entidad ficticia: un orden social caracterizado por la “organización estrictamente racional del trabajo”, aunada a una “racionalidad tecnológica”, al igual que a un “sistema de leyes” correspondientemente “racional” y una apropiada “administración racional”. Y, claro está, todo ello se aglutina sin mayor problema en un sistema general estrictamente racional y calculable de **control burocrático incambiable**, tanto en los varios “intereses comerciales” mismos como en el “Estado burocrático” que los engloba políticamente bajo el dominio del “empresario”, por un lado, y el “jefe político” por el otro. Porque en la visión de Weber cualquier intento de cuestionamiento y desafío de este sistema burocrático de “racionalidad” capitalista debe ser considerado “muy pero muy utópico”, dado que “los dominados no pueden eliminar o sustituir el aparato burocrático de la autoridad una vez que éste existe”.⁸³

Así, Weber logra exitosamente la eternización de las relaciones capitalistas dominantes como el horizonte inalterable de la vida social, gracias a una serie de supuestos definicionales y afirmaciones categóricas.

Aglomerar una multiplicidad de grupos sociales heterogéneos en el marco conceptual weberiano —tanto en la categoría de “independientes” como en el caso de aquellos que están condenados para siempre a la “dependencia jerárquica”— sirve al propósito de abolir precisamente la categoría en verdad pertinente de **clases contendoras**. Pero pretender que el “empresario” y el “jefe político” poseen el control del sistema de “dependencia jerárquica” al

cual todos los demás parecen estar sometidos, independientemente del grupo social al que pertenezcan, constituye una mistificación. Tal mistificación es, sin embargo, ideológicamente **necesaria**. Porque no da cabida en el discurso weberiano a las agencias de las clases sociales antagonísticas, y mucho menos a la factibilidad de cualquier estrategia racionalmente viable para cambiar a la **clase subordinada** en el control del orden social.

De hecho el obrero no se encuentra en dependencia del “empresario” y el “jefe político”: una sugerencia que trivializa y personaliza mistificadamente la verdadera naturaleza de las relaciones de poder en cuestión. Está sometido a una **dependencia estructural** del capital material y políticamente impuesta cuyos dictados objetivos e imperativos estructurales deben ser también llevados a cabo por el personal dominante, tanto en el “interés comercial” como en el “Estado burocrático”, en no importa cuál fase histórica particular del desarrollo podríamos estar pensando en la larga trayectoria del sistema de producción y reproducción capitalista. Además, la personalización mistificadora del pretendido control empresarial y de la “jefatura política” del sistema establecido deja de lado el hecho de que —lejos de tener las condiciones objetivas del metabolismo social “en sus manos”, como pretende Weber— también aquellos que están en posición de mando están en realidad insertados en una red de determinaciones e indeterminaciones objetivas que le confieren un mandato estricto a su actividad, aun si su “libertad” es ejercida en el interés del dominio del capital sobre la sociedad, más que en oposición a ese dominio.

8.1.4

EN verdad, tanto la idealización de Weber de la “calculabilidad racional” bajo el capitalismo moderno, como la desconcertante personalización de la cuestión de la dependencia, sólo pueden desviarnos de la identificación de las fuerzas y tendencias reales del desarrollo en curso. Porque lo que verdaderamente interesa es que

la consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder **material por encima de nosotros**, que crece **fuera de nuestro control**, frustrando nuestras expectativas, y **desbarata nuestros cálculos**, es uno de los principales factores en el desarrollo histórico hasta el momento.⁸⁴

La dependencia de **todos** los individuos de tal poder incontrolable y **negador del cálculo racional** no ha sido nunca tan fuerte como bajo el “capitalismo moderno”. Los individuos pueden tener toda clase de ilusiones respecto a su mayor libertad

bajo el sistema capitalista de producción y de intercambio social. En realidad, sin embargo, “son menos libres, porque son gobernados en mayor grado por las fuerzas materiales”,⁸⁵ es decir, en las palabras más nítidamente formuladas en el alemán original, ellos están dominados por —o “subsumidos bajo”— el poder de las cosas.⁸⁶

Por lo tanto sugerir, como lo hace Weber, que los resultados empresarialmente esperados y predichos de la empresa económica capitalista pueden ser racionalmente calculados “al igual que se puede calcular el probable desempeño de una **máquina**” constituye una grotesca —y totalmente ilusoria— exageración. Constituye un rasgo típico de las analogías de Weber el que hasta su escasa credibilidad parecería funcionar apenas en una sola dirección: la dirección de las conclusiones anhelantemente anticipadas y socialmente apologéticas del autor.

En el momento que tratamos de ponerlas a prueba formulando la interrogante de si las predicadas correlaciones entre los miembros de las relaciones que se asevera son verdaderas en ambas direcciones —es decir, en el caso presente, preguntando si uno pudiera decir en voz alta en público sin sonrojarse que el desempeño de las máquinas es tan predecible como la “predictibilidad racional” de la empresa comercial capitalista— ellas se desinflan al instante y revelan los intereses ideológicos por debajo de los razonamientos weberianos supuestamente objetivos y sus peculiares elaboraciones. Porque si el desempeño probable de las máquinas no pudiese ser más confiablemente calculado que el desempeño de la empresa comercial capitalista, en ese caso la probabilidad de que los lanzamientos a la Luna desde Cabo Cañaveral aterrizaran en el césped de la Casa Blanca sería mucho mayor que la de que llegaran a su destino predicho.

En cuanto a la “predictibilidad” de los jueces en la administración de las “leyes racionales” del Estado capitalista, pretender que sus decisiones son “racionalmente calculables” —porque ellos se comportan como “máquinas impartidoras de leyes”— bien poco nos ofrece aparte del chiste cínico en sí. Porque elude o da por resuelta la interrogante de **cómo** y **por qué** los estatutos mismos se producen de la manera en que se producen.

También, y de nuevo de la característica manera de pensar de Weber, tal descripción no dice absolutamente nada acerca del carácter de clases de las leyes mismas que son inscritas en las Constituciones antes de que puedan ser “impartidas”. Weber prefiere, en cambio, el mito de la “racionalidad” pura”, embotando incluso el

sentido crítico del joven Lukács en **Historia y conciencia de clase** cuando habla de la “**sistematización racional** de todos los estatutos que regulan la vida” como llegados de “una manera **puramente lógica**, como un ejercicio de **dogma legal puro**”, etc. (p. 96). En verdad Weber llega hasta a sugerir, en una forma totalmente idealista, que “el Estado moderno occidental” es la “creación de los juristas”.⁸⁷

La realidad es, claro está, mucho más prosaica que eso. En primer lugar, de ninguna manera es cierto que los jueces se comportan simplemente como “máquinas impartidoras de leyes, excepto en materias puramente rutinarias, que no explican nada, y menos aún la pretendida constitución “racional” de los estatutos mismos. Ciertamente, los “jueces doctos” están en perfecta disposición y capacidad de emitir en términos estrictamente legales veredictos totalmente inesperados, al igual que explicaciones retorcidas adecuadas a la ocasión —echando a un lado sin la menor vacilación los estatutos pertinentes, y violando así la “ley racional” misma que se supone van a impartir debidamente— cada vez que la confrontación social exija que actúen de ese modo en alguna situación de conflicto grave. Para no mencionar el hecho de que incluso en lo que atañe a la interrogante secundaria de quiénes son los que realmente poseen tanta riqueza como para poder “insertar los costos y los emolumentos necesarios colocados encima” a fin de recibir “emitido” por los jueces que presiden el deseado veredicto “colocado debajo”, no es posible ignorar el carácter flagrantemente **clasista** de tal ejercicio “paradigmáticamente racional”.

La verdad, nada “racionalmente tranquilizadora”, del asunto, es, claro está, que el sistema de estatutos impuesto en la actualidad ha sido constituido (y sigue siendo modificado en sus perfiles fundamentales y en sus dimensiones socialmente vitales) ante todo con el propósito de asegurar y salvaguardar el control del capital sobre el cuerpo social, y de ese modo simultáneamente también de perpetuar la **subordinación estructural** del trabajo al capital. Esta es también la principal razón por la que se nos obsequia a veces la muy desconcertante —y evidentemente bastante “irracional”— **no ejecución** de ciertos estatutos claves en alguna confrontación importante en contra de un sindicato, mientras el mismo estatuto resulta ser estrictamente cumplido en contra de otro sindicato que los representantes de las clases dominantes consideran el “enemigo que está dentro” principal.

Tuvimos algunos ejemplos gráficos de tales evidentes “irracionalidades” e “inconsistencias formales” en años recientes; en la huelga de los mineros ingleses, por ejemplo cuando un conflicto potencialmente muy lesivo para la estrategia del

gobierno Conservador— con el Sindicato más poderoso, el Sindicato del Transporte y General de los Trabajadores, fue deliberadamente eludido por los impartidores de justicia “valerosamente independientes y objetivos” de nuestro sistema de “ley racional”, en flagrante violación de sus estatutos, a fin de poder concentrar el poder de fuego del gobierno con mucha mayor severidad y efectividad sobre el Sindicato Nacional de los Mineros. Tácticas similares se pudieron observar en ocasión de las dos graves disputas de los sindicatos gráficos, incluido el castigo peculiarmente desigual que se le impuso a la N.G.A. en comparación con el que recibió la menos radical SOGAT. En cualquier caso, que cada quien trate de explicar las varias medidas legislativas antisindicales en términos de “estricta racionalidad”, “lógica pura”, “dogma legal puro”, “administración racional” y demás.

Sin duda, podemos atestiguar una pasmosa “predictibilidad de los jueces” en todas las situaciones de conflicto social fundamental; esto es, siempre que lo que esté en juego se defina en términos **estructuralmente** significativos. Sin embargo, tal predictibilidad no tiene nada de incomprensible en términos de la “lógica pura” y la “racionalidad pura”. Por el contrario, la lógica y la racionalidad con las que nos vemos confrontados en el impartimiento de la ley pertenecen a la categoría de la “racionalidad aplicada”, que surge —y con un poderoso efecto **racionalizador** defiende la causa— del **interés de clase** más o menos seguido a conciencia, y en todo caso claramente identificable.

8.1.5

OTRO contexto en el que podemos ver el carácter problemático de los conceptos weberianos tiene que ver con la relación entre **cambio** y **uso** y las categorías estrechamente conectadas con esta relación.

Como sabemos, bajo las condiciones del desarrollo histórico moderno el cambio capitalista logra dominar unilateralmente al uso en proporción directa al grado en el que la producción generalizada de mercancías se autoestabilice. Así se nos presenta el completo vuelco de la anterior primacía dialéctica del **uso** sobre el **cambio**. En consecuencia, el capital hace valer también en este respecto sus rígidas determinaciones e intereses materiales haciendo total caso omiso de las consecuencias. Como resultado, el valor de uso correspondiente a la necesidad puede adquirir el derecho a la existencia sólo si se amolda a los imperativos apriorísticos del valor de cambio en autoexpansión .

Para apreciar la cabal significación de esta subordinación estructural del **uso** al **cambio** en la sociedad capitalista, tenemos que situarla en el contexto de una serie de otros importantes dualismos prácticos que ejercen un peso directo sobre ella: en especial la interrelación entre lo **abstracto** y lo **concreto**, la **cantidad** y la **calidad**, y el **tiempo** y el **espacio**.

En los tres casos deberíamos estar en capacidad de hablar, en principio, de una interconexión **dialéctica**. Sin embargo, en una inspección más cuidadosa encontramos que en sus manifestaciones históricamente específicas, bajo las condiciones de la producción e intercambio de mercancías, la dialéctica objetiva es **subvertida** por las cosificadas determinaciones del capital y **uno** de los lados en cada relación domina rígidamente al otro. Así lo **concreto** está subordinado a lo abstracto, lo **cualitativo** a lo cuantitativo, y el **espacio** viviente de las interacciones humanas productivas —sea que pensemos en él como “naturaleza a la mano” en su inmediatez, o bajo su aspecto de “naturaleza trabajada”, o lo tomemos como el medio ambiente del trabajo en el sentido más estricto del término, o, por el contrario, con referencia a su significado más englobador como el marco vital de la existencia humana misma bajo el nombre de **medio ambiente** en general— está dominado por la tiranía de la **administración del tiempo** y la **contabilidad del tiempo** del capital, con consecuencias potencialmente catastróficas.

Más aún, la manera en la que los cuatro complejos son llevados a la interacción común entre ellos bajo las determinaciones del capital agrava grandemente la situación. Porque, al contrario de la interpretación weberiana de Lukács de algunas de las ideas seminales de Marx en **Historia y conciencia de clase**, el problema no está en que la “postura contemplativa” del trabajo “**reduce** el espacio y el tiempo a un común denominador y **degrada el tiempo a la dimensión de espacio**” (p. 89), sino, por el contrario, que “El tiempo lo es todo, el hombre no es nada”.⁸⁸

De hecho, la **reducción** que encontramos aquí atañe al **trabajo** en su **especificidad cualitativa**, y no al tiempo y al espacio en sí. Ciertamente una reducción gracias a la cual el “trabajo compuesto” cualitativamente específico y rico se ve convertido en “simple trabajo” enteramente empobrecido, y que simultáneamente también hace valer la dominación de lo **abstracto** sobre lo **concreto**, al igual que la correspondiente dominación del **valor de cambio** sobre el **valor de uso**.

Tres citas de Marx ayudan a aclarar esas conexiones. La primera proviene de **El capital** y contrasta la posición de la Economía Política con los escritos de la antigüedad clásica:

La Economía Política, que nació a la vida como una ciencia independiente durante el período de la manufactura, ve la **división social del trabajo** solamente desde el punto de vista de la manufactura, y ve en ella solamente el medio de producir más mercancías con una cantidad de trabajo dada y, por consiguiente, de abaratar las mercancías y acelerar la **acumulación de capital**. En el contraste más marcado con esa acentuación de la **cantidad** y del **valor de cambio**, está la actitud de los escritores de la antigüedad clásica, que se atenían exclusivamente a la **calidad** y al **valor de uso**. ... Si el incremento de la cantidad se ve mencionado ocasionalmente, lo es tan sólo con referencia a la mayor abundancia de **valores de uso**. No hay una sola alusión al **valor de cambio** o al abaratamiento de las mercancías.⁸⁹

La segunda cita destaca la manera en que la **reducción** ejercida por los economistas políticos deja de lado las **determinaciones sociales** de los individuos —privándolos así de su **individualidad**, dado que no puede haber una verdadera individualidad y particularidad con abstracción de la rica multiplicidad de las determinaciones sociales— al servicio de los intereses ideológicos dominantes. Dice así:

La sociedad, tal y como se le aparece al economista político, es **sociedad civil**, en la cual **cada individuo** es un conjunto de necesidades y sólo existe para la otra persona, así como el otro existe para él, por cuanto cada quien se convierte en un **medio** para el otro. El economista político lo **reduce** todo (justo como lo hace la política en sus **Derechos del Hombre**) al hombre, esto es, al **individuo** a quien **despoja de toda determinabilidad** para poderlo clasificar como **capitalista o como obrero**.⁹⁰

La preocupación expresada en la tercera cita guarda estrecha afinidad con la anterior, cuyas implicaciones apuntan a la dialéctica de la verdadera individualidad que surge de las múltiples mediaciones de la determinabilidad social, al contrario de la reductiva abstracción de los economistas políticos que vincula directamente la **individualidad abstracta** con la **universalidad abstracta**. El pasaje en cuestión se centra en la relación entre el trabajo simple y el compuesto, y la subordinación de los hombres al dominio de la cantidad y el tiempo. Es así como Marx lo plantea:

La competencia, según un economista norteamericano, determina cuántos días de trabajo simple se encuentran contenidos en un día de trabajo compuesto. ¿No supone esta **reducción** de días de trabajo compuesto a días de trabajo simple que el trabajo simple está siendo tomado él mismo como una medición del valor? Si la mera **cantidad** de trabajo funciona como una **medición** del valor que nada tiene que ver con la **calidad**, ello presupone que el trabajo simple se ha convertido en el pivote de la industria. Presupone que el trabajo se ha vuelto equivalente a la **subordinación del hombre a la máquina** o la **división del trabajo** al extremo; que **el hombre ha sido desplazado por su trabajo**; que el péndulo del reloj se ha convertido en una medición tan adecuada de la actividad relativa de **dos obreros** como lo es de la velocidad de **dos locomotoras**. Por lo tanto no deberíamos decir que la hora de un hombre vale lo mismo que la hora de otro hombre, sino más bien que durante una hora **un hombre vale tanto como otro hombre** durante una hora. **El tiempo lo es todo, el hombre no es nada**; es cuando más **un despojo del tiempo**. La **calidad** ya no importa. La sola **cantidad** lo decide todo; hora por hora; día por día⁹¹.

Así, dentro del marco del sistema socioeconómico existente se reproducen una multiplicidad de interconexiones anteriormente dialécticas en forma de dualismo prácticos, dicotomías y antinomias desvirtuadas que reducen a los seres humanos a una condición cosificada (puesto que son llevados a un común denominador con, y se vuelven reemplazables por, “locomotoras” y otras máquinas) y al ignominioso status de **“despojo del tiempo”**. Y puesto que la posibilidad de manifestar y realizar en la práctica la **valía inherente** y la especificidad humana de todos los individuos a través de su actividad productiva esencial está bloqueada como resultado de ese proceso de reducción alienante (que hace que “durante una hora un hombre vale tanto como otro hombre”) el **valor** como tal se torna en **concepto** extremadamente **problemático**. Porque en el interés de la rentabilidad capitalista, no sólo ya no puede quedar espacio para la realización de la valía específica de los individuos sino, peor aún, el **antivalor** debe prevalecer tajantemente sobre el valor, y hacer valer su absoluta dominación como la única relación de valor práctica admisible, en subordinación directa a los imperativos materiales del sistema del capital.

8.1.6

EN su Prefacio de 1967 a **Historia y conciencia de clase** (p. xxxvi), que describe el impacto que tuvieron los **Manuscritos económicos y filosóficos de 1844** de Marx en su desarrollo intelectual, Lukács menciona que él conocía algunos textos marxianos relacionados que podrían haber conducido a un cambio radical en su interpretación de los aspectos en juego ya en el momento en que escribió su

Historia y conciencia de clase. Sin embargo, la literatura en cuestión no pudo ejercer una influencia real en él, porque leía a Marx a través de los anteojos de Hegel.

Lo mismo es verdad en relación con el efecto negativo y desdibujador de los gruesos anteojos weberianos que el filósofo húngaro todavía lleva puestos en **Historia y conciencia de clase**. Porque como muestra la evidencia disponible, al inicio de los años 20 él ya se ha familiarizado con los análisis de Marx de la dominación perversa e inhumana de la contabilidad del tiempo capitalista en el orden socioeconómico establecido. Todavía cita en **Historia y conciencia de clase** un pasaje altamente pertinente sobre el tema tomado de **Miseria de la filosofía** de Marx. No obstante, continúa siendo totalmente ciego a su significado, debido a la opacidad de los anteojos de “racionalidad” y “cálculo racional” que él acepta incondicionalmente como percepciones positivas de la naturaleza del sistema del capital.

Resulta bastante significativo en este respecto que, como ajuste de cuentas crítico también con su propio pasado, muchas de las últimas obras de Lukács estén dedicadas directamente a una revaloración radical de la “racionalidad” capitalista y enfaticen la insuperable **irracionalidad** de este sistema de producción y reproducción social.

Las referencias a Weber no son muy frecuentes, aun cuando las conexiones teóricas resultan claramente visibles. Y en **La destrucción de la razón** —el análisis sistemático de Lukács de la tradición filosófica del irracionalismo en el último siglo y medio, evaluada dentro del marco de su escenario socioeconómico e histórico— él somete también la obra de su antiguo maestro y amigo, Max Weber, a una crítica muy acuciosa.

En consecuencia, en el capítulo titulado “La sociología alemana en la época guillermiana” (dedicado al estudio de la obra de Weber, pp. 601-19) Lukács señala que la concepción de racionalidad y de “cálculo racional” weberiana está basada en la identificación arbitraria de **tecnología** y **economía**, de acuerdo con una “simplificación vulgarizadora que reconocía al capitalismo mecanizado como la única variedad auténtica” (*Ibid.*, p. 607).

Más aún, Lukács recalca unas pocas líneas más adelante en **La destrucción de la razón** que la concepción weberiana

necesariamente implicaba parar de cabeza la economía capitalista, ya que los fenómenos superficiales popularizados asumían prioridad sobre los problemas del desarrollo de las fuerzas productivas. Esta distorsión abstrayente también les permitió a los sociólogos alemanes atribuirles a las formas ideológicas, particularmente la ley y la religión, un rol causal equivalente y en verdad superior al de la economía. Esto, a su vez, supuso ahora una creciente **sustitución de las conexiones causales por analogías**.

Por ejemplo, Max Weber veía una fuerte semejanza entre el **Estado moderno** y una **empresa industrial capitalista**. Pero puesto que sobre bases agnóstico-relativistas descartaba el problema de las causalidades primarias, se aferró a la mera descripción con la ayuda de las analogías. ... Esta manera de pensar siempre culminaba en la comprobación de la imposibilidad económica y social del socialismo. La aparente historicidad de los estudios sociológicos estaba dirigida —si bien no explícitamente— a sostener la tesis del capitalismo como sistema necesario, que dejó de ser esencialmente cambiante, y a exponer las supuestas contradicciones económicas y sociales internas que, se pretendía, hacían que la realización del socialismo resultara imposible tanto en la teoría como en la práctica.

Así, la correlación afirmada por Weber entre el Estado moderno y el interés comercial capitalista —una equivalencia mecanicista y totalmente superficial que, como ya vimos en la Sección 8.1.2, era todavía aclamada en **Historia y conciencia de clase** como una crucial percepción teórica— es desechada en **La destrucción de la razón** como ejemplo paradigmático de una metodología extremadamente problemática, al servicio de una ideología combativa cuyo objeto más o menos velado era socavar cualquier creencia en la posibilidad de un desarrollo socialista.

Lukács extendió esa crítica a todo el arsenal de la altamente influenciadora metodología weberiana. Porque, como argumenta Lukács en **La destrucción de la razón**:

La sociología de Weber estaba llena de analogías formalistas. Así, él equiparaba formalmente, por ejemplo, burocracia antigua egipcia con socialismo, conciliares (Räte) con estados (Stände); así, hablando de la vocación irracional del líder (carisma), trazaba una analogía entre el shamán siberiano y el líder socialdemócrata Kurt Eisner, etc. Como resultado de su **formalismo**, su **subjectivismo** y su **agnosticismo**, la sociología, al igual que la filosofía contemporánea, no podía más que construir tipos especificados, establecer tipologías y disponer los fenómenos históricos en esa tipología. ... Con Max Weber este problema de los tipos se convirtió en la cuestión

metodológica central. Weber consideraba que la cuestión central para la tarea de la sociología era establecer tipos ideales “absolutamente” contruidos. Según él el análisis sociológico era posible tan sólo si se originaba en esos tipos. Pero este análisis no produjo una línea de desarrollo, sino solamente una **yuxtaposición de tipos ideales seleccionados y dispuestos casuísticamente**. El curso de la sociedad misma, que las líneas de Rickert comprendieron en su singularidad, y que no siguen patrones regulares, tenía un **carácter irremediamente irracionalista**...

Según esto es evidente que las categorías sociológicas de Weber —él definía como “oportunidad” las más diversas formaciones sociales, tales como el poder, la justicia, el Estado y demás— le servirán simplemente a la psicología formulada en abstracto del calculador agente individual del capitalismo. ... La concepción de Weber estaba, por una parte, modelada según la interpretación de Mach de los fenómenos naturales. Y por el otro, estaba condicionada por el subjetivismo psicológico de la “teoría de la utilidad marginal”; convertía las formas **objetivas**, las transmutaciones, los hechos, etc., objetivos de la vida social en enmarañado tejido de “expectaciones” —satisfechas o insatisfechas— y sus principios regulares en “oportunidades” más o menos probables del cumplimiento de tales expectativas. Es igualmente evidente que una sociología que opere en esa dirección no podría ir más allá de las **analogías** abstractas y sus generalizaciones (*Ibid.*, pp. 611-3).

De esa manera, en **La destrucción de la razón** los una vez grandemente admirados pilares del edificio conceptual weberiano se ven sometidos a una crítica radical por Lukács. Él traza una clara línea de demarcación entre lo que considera el necesario criterio de la racionalidad genuina —esto es, una racionalidad en consonancia plena con la dialéctica objetiva del proceso histórico— y el sistema ideológico a menudo hasta explícitamente antisocialista y totalmente subjetivista del sociólogo alemán. É insiste en que el sistema weberiano, a pesar de todas las pretensiones de objetividad, “neutralidad de valores” (*Wertfreiheit*) y “estricta racionalidad” formuladas por su creador, se queda atrapado dentro de los confines “irremediamente irracionales” de las analogías formalistas.

8.1.7

LA misma actitud crítica caracteriza los escritos subsecuentes de Lukács sobre Weber. Así, en su última obra, **Ontología del ser social**, Lukács rechaza firmemente la teoría weberiana de la racionalidad y su aplicación a la esfera de la moralidad —que debe resultar en una **“concepción de los valores”** completamente **“relativista”**.⁹²

La rechaza como la expresión de un enfoque de los problemas del juicio moral que tan sólo pueden conducir a un callejón sin salida. Porque en opinión de Lukács representa una combinación de los dos típicos extremos falsos que —no obstante sus pretensiones de lo contrario— permanece adherida al fetichismo de la apariencia, y no trae consigo más que la capitulación de la razón moral ante el orden establecido. De acuerdo con Lukács, lo que se nos ofrece en tales concepciones del papel de la razón moral y en el significado de pluralismo de los valores así postulado es

por un lado asirse a la **inmediatez** en la cual se presentan los fenómenos en el mundo de la apariencia, y por el otro lado un sistema de valores **superracionalizado**, logicizado y jerárquico. Esos extremos igualmente falsos, cuando son puestos en acción por separado, producen o un **empirismo puramente relativista**, o si no una **construcción racional** que no le puede ser aplicada adecuadamente a la realidad; cuando son puestos en acción al unísono dan la apariencia de una **impotencia de la razón moral** de cara a la realidad.⁹³

Así, dentro del marco de **Ontología del ser social** no puede haber espacio ni siquiera para uno de los aspectos más influyentes de la teoría weberiana para con el que Lukács una vez sintió una gran simpatía. Se le rechaza sobre la base de que tal enfoque tan sólo es capaz de producir mistificación fetichista e impotencia moral. Porque no es posible contrarrestar el impacto desmovilizador de un “empirismo puramente relativista” ni siquiera mediante los más ingeniosos esquemas de tipología soberracionalizadora, ya que en términos sustantivos y respecto a su orientación ideológica correspondiente la empresa en su totalidad sigue estando atrapada en la “jaula de hierro”, prosaica pero romanticizada por Weber, de la inmediatez capitalista.

Admitámoslo, Lukács nunca supera por completo la problemática influencia weberiana, como veremos más adelante. Pero, no obstante, existe otro punto importante en relación con el cual podemos ver el consciente ajuste de cuentas crítico de Lukács con el enfoque “superracionalizador” de su otrora compañero filosófico. Este punto se refiere a la categoría de **manipulación** que ocupa no solamente en su última obra sino en general en los veinte años finales de su vida: una creciente importancia para el pensamiento de Lukács. Tan es así que, de hecho, censura hasta a Engels por lo que en su opinión viene a ser una significativa falla en percibir una tendencia potencialmente muy destructiva en la orientación de la ciencia y la tecnología; una tendencia que comienza a manifestarse ya bajo los desarrollos capitalistas de fines del siglo XIX.

Como resultado de la tendencia en cuestión, insiste Lukács, el potencial una vez inequívocamente liberador y por lo tanto legítimamente celebrado de una “ciencia genuina, que abarca al mundo entero” se ve en la práctica contrarrestado y en definitiva anulado por la articulación de la ciencia como “**mera manipulación tecnológica**”,⁹⁴ al servicio de objetivos extremadamente dudosos.

En el presente contexto resulta irrelevante si la categoría de “manipulación” es adecuada para tratar los problemas que Lukács pone de relieve en sus muchas referencias a los peligros inseparables de las prácticas económicas y culturales/ideológicas denunciadas (yo no creo ni por un momento que lo sea). Lo que importa aquí es que gran parte de lo que el autor de **Historia y conciencia de clase** acepta sin chistar del mito weberiano del orden socioeconómico y cultural/legal/político capitalista como “racionalidad” y “racionalización”, lo consigna sin vacilaciones al Lukács ya viejo, a la categoría de **manipulación**.

8.2 El paraíso perdido del “Marxismo Occidental”

8.2.1

LA principal razón por la que Merleau-Ponty idealiza a **Historia y conciencia de clase** de Lukács en su **Aventuras de la dialéctica** como la representación clásica del “Marxismo Occidental” (en contraposición al “Marxismo de Právda”) es el tratamiento que le da el filósofo húngaro a la problemática hegeliana de la identidad sujeto-objeto.

En descargo suyo, Merleau-Ponty está en la mejor disposición de admitir que su reconstrucción de la intención de Lukács fue hecha “muy libremente ... con la finalidad de medir el comunismo del presente, de notar a qué ha renunciado y a qué se ha resignado”.⁹⁵ En sintonía con esta aspiración, la tendencia general de Merleau-Ponty en **Aventuras de la dialéctica** es la legitimación teórica del relativismo extremo. Es por eso que quiere ir más allá de su propio ídolo intelectual, Max Weber, diciendo que “esa gran mente”⁹⁶ “no procura la **relativización del relativismo hasta sus límites**”.⁹⁷ En concordancia, Merleau-Ponty busca un correctivo apropiado para Weber y anuncia haberlo encontrado en el joven Lukács. Porque en la visión de Merleau-Ponty había que reconocer los méritos ejemplares de la posición asumida por el filósofo húngaro en **Historia y conciencia de clase** por razón del pretendido hecho de que

Él no le reprocha a Weber el haber sido demasiado relativista, sino más bien por no haber sido lo suficientemente relativista y por no haber ido tan lejos como para “relativizar las nociones de sujeto y objeto. Porque, al hacerlo así, se recupera una suerte de totalidad.”⁹⁸

Merleau-Ponty necesita de la “relativización del relativismo hasta sus límites” por dos razones, íntimamente interconectadas.

Primero, a fin de poder relativizar de tal manera el significado de lo que debería o no debería ser considerado progresista en el campo de la acción sociopolítica que su rechazo inicial de los “compromisos con la opresión colonial y social”⁹⁹ tenga que revertirse por completo. Así, el reciente relativismo le da a Merleau-Ponty la excusa para condenar lo que él ahora etiqueta como la “falla moralizante”¹⁰⁰ absolutista de los militantes anticoloniales que argumentan y pelean por el derecho a la determinación en los territorios coloniales franceses todavía existentes. En su recién adoptada posición, Merleau-Ponty los fustiga sobre la base de que “no conciben ningún compromiso en la política colonial”.¹⁰¹ Tristemente, en este primer sentido, la “relativización del relativismo hasta sus límites” es utilizada por Merleau-Ponty para glorificar la política colonial francesa —y lo hace en los tiempos de la guerra de Argelia y de la vuelta al poder del General de Gaulle— como “un Plan Marshall africano”.¹⁰² Y concluye su apologética identificándose con los explotadores y los opresores al proclamar que “ya no podemos seguir diciendo que el sistema está hecho para la explotación; ya no existe ninguna ‘colonia de explotación’ como se le solía llamar”.¹⁰³

La segunda razón por la que las virtudes del extremo relativismo son elogiadas por el filósofo francés tiene que ver con la naturaleza del marco teórico mismo en el que se puede dar el vuelco total de la posición política práctica que el intelectual radical Merleau-Ponty propugnaba genuinamente. Porque apenas unos cuantos años antes de escribir **Aventuras de la dialéctica**, el fenomenólogo “marxizante” condena severamente a los antiguos marxistas norteamericanos que, en su opinión, se unieron a la “liga de la esperanza abandonada”. Los censura por haber “echado por la borda toda clase de crítica marxista, toda clase de temple radical. Los hechos de la explotación a través del mundo no les ofrecen más que problemas dispersos que se deben examinar y resolver uno por uno. Ya no tienen ninguna idea política”.¹⁰⁴ Y el radical Merleau-Ponty —al tiempo de escribir el artículo citado todavía camarada de armas de Sartre— resume así su posición contra los miembros de la “liga de la esperanza abandonada”:

consideradas todas las cosas, el reconocimiento del hombre por el hombre y la sociedad sin clases son menos vagos como principios de una política mundial que la prosperidad norteamericana, y la misión histórica del proletariado es en el último análisis una idea más precisa que la de la misión histórica de los Estados Unidos.¹⁰⁵

Dos años y medio después de la publicación de **Aventuras de la dialéctica** Merleau-Ponty descarta sumariamente la “filosofía de la historia marxista”, y afirma ahora que “la idea misma de un poder proletario se ha vuelto problemática”.¹⁰⁶

Este viraje está preparado teóricamente en la “muy libre” interpretación de **Historia y conciencia de clase** que relativiza no sólo el sujeto y el objeto —en los términos más generales, con el propósito manifiesto de “recuperar una suerte de totalidad”— sino específicamente la relación de la filosofía con la base material de la vida social. Así Merleau-Ponty vacía el marco teórico marxista de su contenido estableciendo —no mediante un análisis basado en evidencia textual e histórica sino por un decreto absolutamente arbitrario— una oposición que luego se puso muy en boga entre el joven Marx “filosófico” y el creador del socialismo científico. Como resultado de esta línea de enfoque Merleau-Ponty inventa el llamado “Marxismo Occidental” —la “relativización del relativismo hasta sus límites” en la filosofía— con el objeto de socavar radicalmente con su ayuda no sólo al marxismo de los seguidores de Marx sino también al marco conceptual de Marx. Caracterizado como una suerte de marxismo “antes de la caída”, el idealizado “Marxismo Occidental” se dice que representa un antídoto —un tanto mítico— no sólo para “los marxistas dogmáticos de Pravda” sino, mucho más significativamente, para el propio Marx conocido históricamente.

Es para el establecimiento de este dudoso objetivo teórico que se necesita la “muy libre” reconstrucción de la línea de argumentación de Lukács en **Historia y conciencia de clase**. Al final se nos dice que el marxismo —totalmente relativizado— que Merleau-Ponty aprueba no es otro que

el **anterior** a 1850. Después de éste viene el socialismo “científico”, y lo que se le da a la ciencia se le quita a la filosofía. ... En su período tardío, por lo tanto, cuando Marx reafirma su lealtad a Hegel, no deberíamos confundirnos, porque lo que él busca en Hegel no es ya inspiración filosófica; es, más bien, racionalismo, para emplearlo en beneficio de la “materia” y las “tasas de producción”, las cuales son consideradas como un orden en sí mismas, un poder externo y completamente positivo. Ya no es

asunto de salvar a Hegel de la abstracción, de recrear la dialéctica encomendándola al movimiento mismo de su contenido, sin ningún postulado idealista; es más bien cosa de anexas la lógica de Hegel a la economía. ... **El conflicto entre el “Marxismo Occidental” y el leninismo se encuentra ya en Marx** como un conflicto entre el pensamiento dialéctico y el naturalismo, y la ortodoxia leninista eliminó el intento de Lukács al igual que el mismo Marx eliminó su propio primer período “filosófico”.¹⁰⁷

Naturalmente, la periodización arbitraria de Merleau-Ponty entra en dificultades desde el momento mismo de su primera formulación. Porque el filósofo francés, después de declarar que el ensalzado “Marx filosófico” es el “anterior a 1850”, se ve forzado inmediatamente a dar marcha atrás al reloj en no menos de cinco años, hasta llegar al Marx joven “filosófico”. En consecuencia, Merleau-Ponty afirma la próxima línea de sus **Aventuras de la dialéctica** sin molestarse en poner orden a la contradicción en su periodización, que “**La ideología alemana** ya hablaba más de destruir la filosofía que de realizarla”.¹⁰⁸ Así, ni siquiera se le permite al Marx anterior a 1850 incorporarse al elevado rango del “Marxismo Occidental”. Tal status le es asignado sólo a un Marx que nunca existió.

Como podemos ver, la reconstrucción relativista de **Historia y conciencia de clase** en **Aventuras de la dialéctica** sirve a un propósito ideológico muy preciso y extremadamente problemático. En términos personales, tristemente, marca una etapa importante en el curso del desarrollo intelectual y político de Merleau-Ponty desde su sarcástica condena de la “liga de la esperanza abandonada” a su autoidentificación sin reservas con sus preceptos ideológicos conservadores.¹⁰⁹

8.2.2

SIN duda, la celebrada obra de Lukács no tenía absolutamente nada que ver con las intenciones ideológicas antimarxistas de Merleau-Ponty. Ni sería posible identificar en el autor de **Historia y conciencia de clase** el antecesor intelectual de quienes contraponen al Marx joven “filosófico” con el pensador “economista científico” tardío.¹¹⁰ Por el contrario, Lukács queda plenamente justificado al recalcar en su Prefacio a la edición de 1967 de **Historia y conciencia de clase** que

Incluí las primeras obras de Marx dentro del cuadro general de su visión del mundo. Lo hice en un momento en que la mayoría de los marxistas estaban poco dispuestos a ver en ellas algo más que documentos históricos que eran importantes tan sólo para su propio desarrollo personal. Más aún, **Historia y conciencia de clase** no puede

ser culpada si, décadas más tarde, se invirtió la relación de manera que se viera a las primeras obras como productos de la verdadera filosofía marxista, mientras se hacía caso omiso de las últimas obras. Correcta o incorrectamente, yo siempre he tratado a las obras de Marx como poseedoras de una **unidad esencial**. (p. xxvi).

Las dificultades reales abundan en **Historia y conciencia de clase**. Como el propio Lukács lo dice en 1967, él trata de ser “más hegeliano que Hegel” en su “elaboración puramente metafísica” que describe al proletariado como la “identidad sujeto-objeto de la historia de la humanidad” (p. xxiii).

Como resultado de enfocar los problemas del desarrollo histórico en este espíritu, Lukács termina con un “edificio audazmente erigido por sobre toda realidad posible” (p. xxiii), reproduciendo al mismo tiempo también la mistificadora fusión hegeliana de los conceptos de “alienación” y “objetivación”: un procedimiento que debe ser considerado doblemente desconcertante en una concepción histórica materialista cuyo objetivo explícito es identificar el potencial objetivo y materialmente efectivo de la emancipación social. Porque, una vez que la **objetivación** queda descartada como “cosificación” y “alienación”, ya no queda base concebible sobre la cual se pueda implementar siquiera la estrategia emancipatoria teóricamente más sofisticada en el mundo real.

Sin embargo, si Lukács trata de ser “más hegeliano que Hegel” en **Historia y conciencia de clase**, Merleau-Ponty va mucho más allá de eso en su **Aventuras de la dialéctica**. Porque él intenta ser “más weberiano que Weber” con la ayuda de Lukács, a fin de “relativizar el relativismo hasta sus límites”. Más aún, el filósofo francés muy sencillamente se niega a apreciar nada de lo que se pueda encontrar en **Historia y conciencia de clase** que vaya más allá de la problemática hegeliana del sujeto-objeto idénticos. E incluso esto último es abordado en **Aventuras de la dialéctica** de Merleau-Ponty solamente de una forma “más que weberiana”, extremadamente relativizada y subjetivada. Es decir, de una forma en la que todas las referencias a las reales condiciones de existencia reales del proletariado y a los requerimientos estratégicos de su transformación —presentes, al menos en alguna medida, en **Historia y conciencia de clase**, si bien de una forma muy problemática— desaparecen por completo. Así, el que es con mucho el aspecto más cuestionable de **Historia y conciencia de clase** queda convertido en un mito neo-weberiano, en tanto que todos los logros teóricos reales de esta importante obra de transición resultan ignorados a propósito.

Más aún, hasta la cuestión del relativismo está característicamente tergiversada en la reinterpretación motivada ideológicamente que hace Merleau-Ponty de **Historia y conciencia de clase**. Porque él aplaude a Lukács por ir supuestamente más allá de Weber en la “procura de la relativización del relativismo hasta sus límites”. Y sin embargo el único lugar en **Historia y conciencia de clase** en que podemos encontrar algo que se parezca vagamente a la suposición de Merleau-Ponty es donde Lukács insiste en que

Solamente la dialéctica de la historia puede crear una situación radicalmente nueva. Es así no sólo porque ella **relativiza todos los límites**, o **mejor**, porque los pone en un **estado de fluctuación continua**. Ni tampoco nada más porque todas las formas de existencia que constituyen la contraparte de lo absoluto se encuentran disueltas en procesos y vistas como manifestaciones concretas de la historia de manera que a lo absoluto, más que negársele, se le otorga su **forma histórica concreta** y se le trata como un aspecto del proceso mismo. (p. 188).

Así, mientras el ideal de Merleau-Ponty de “procurar la relativización del relativismo hasta sus límites” (cualquiera sea el significado de esta curiosa noción) tiene como sujeto suyo al Weber super-weberiano del filósofo francés: esto es, al filósofo relativista, Lukács de hecho está hablando de algo completamente diferente. Él plantea el problema de la relativización (o, mejor, como él agrega, la cuestión de poner los límites de las cosas “en estado de fluctuación”, recalcando así su carácter eminentemente **procesal**) con referencia a la dialéctica de la historia en sí. Es esta última la que “**relativiza todos los límites**” en el curso de su desenvolvimiento objetivo dentro de cuyo marco todo debe asumir una “**forma histórica concreta**”. Ciertamente, apenas unas pocas líneas después del pasaje citado de la página 188, Lukács —anticipándose y rechazando el falso cumplimiento de Merleau-Ponty— afirma bastante categóricamente que “**resulta altamente engañoso describir el materialismo dialéctico como ‘relativismo’**”. (p. 189).

8.2.3

PERO para realmente hacerle justicia al autor de **Historia y conciencia de clase**, debemos citar también otro pasaje de esta obra a fin de mostrar cuán lejos va Lukács en su insistencia en el carácter nada relativista de las determinaciones que en su opinión emanan de la **dialéctica objetiva** de la historia. En la sección final del ensayo más importante de **Historia y conciencia de clase**, “La cosificación y la conciencia del proletariado” —que se ocupa de las dificultades de

encontrar una manera de “romper con la estructura cosificada de la existencia” (p. 197) bajo la forma histórica concreta de la sociedad capitalista— Lukács argumenta enérgicamente que

la estructura puede ser rota solamente si las contradicciones immanentes del proceso [como totalidad histórica en desarrollo] se hacen conscientes. Sólo cuando la conciencia del proletariado sea capaz de señalar el camino a lo largo del cual la dialéctica de la historia es **objetivamente impelida**, pero que no puede recorrer sin ayuda, cobrará la conciencia del proletariado una conciencia del proceso, y sólo entonces se convertirá el proletariado en la **identidad sujeto-objeto de la historia** cuya praxis cambiará la realidad. Si el proletariado no logra dar ese paso, la contradicción permanecerá sin solución y será **reproducida** por la **mecánica del desarrollo** a un nivel más alto, en una forma alterada y con una **intensidad incrementada**. En eso consiste la **necesidad objetiva de la historia**. La ejecución del proletariado no puede nunca ir más allá de dar el **siguiente paso** en el proceso.¹¹¹ (pp. 197-8).

Como podemos ver, en su esfuerzo por recalcar la naturaleza inescapablemente objetiva del proceso histórico en marcha, Lukács no vacila en recurrir a un concepto tan excéntrico —hasta contradictorio en sí mismo a primera vista— como “la mecánica dialéctica del desarrollo” (“die dialektische Mechanik der Entwicklung”).¹¹² Lo que quiere significar con eso es que la dialéctica de la historia (esto es, la dialéctica del desarrollo histórico general, “Gesamtentwicklung”) se ve **objetivamente impelida** —como mecanismo dialécticamente productivo— a poner al descubierto con creciente intensidad, las contradicciones subyacentes de la sociedad capitalista como la **necesidad objetiva del proceso de desarrollo** (“die objektive Notwendigkeit des Entwicklungsprozesses”) aun si la conciencia del proletariado **fracasa** en el cumplimiento de su “misión histórica”.

De esta visión surgen dos conclusiones.

- Primero, que no puede haber tal cosa como la integración **permanente** del proletariado, sino tan sólo una integración estrictamente **temporal**. La “mecánica dialéctica” y la “objetiva necesidad del desarrollo” hacen imposible que el proletariado se vuelva permanentemente integrado al marco capitalista explotador y deshumanizador. Porque el “Gesamtprozess” continúa reproduciendo las contradicciones antagónicas immanentes de la sociedad capitalista, a un nivel superior y con una creciente intensidad, precisamente porque la dialéctica de la historia “no es ayudada” en su tendencia impelida objetivamente hacia

la resolución de las contradicciones en cuestión por la puesta en efecto de la conciencia de clase **potencial** (o “adscrita”) del proletariado. De acuerdo con esto, los trabajadores deben confrontar las contradicciones una y otra vez, sin importar cuánto esfuerzo se invierta en los varios esquemas de amoldamiento mediante los cuales el orden dominante —con la activa colaboración del reformismo socialdemócrata— trata de barrerlas bajo la alfombra.

- La segunda conclusión atañe a las dramáticas alternativas implícitas en las tendencias objetivas del desarrollo histórico real en la época del capitalismo global y del imperialismo. En este punto el autor de **Historia y conciencia de clase** está en total acuerdo con la máxima de Rosa Luxemburgo: “socialismo o barbarie”.¹¹³ Porque según Lukács la dialéctica objetiva de la necesidad histórica no puede asegurarles por sí misma un desenlace **positivo** a las confrontaciones en definitiva casi inevitables, confrontaciones en las que las dos clases hegemónicas del orden productivo establecido —el capital y el trabajo— deben resolver por la fuerza sus conflictos hasta una conclusión históricamente viable, bajo la presión de la “mecánica dialéctica del desarrollo”. Se dice que el proletariado es “la identidad sujeto-objeto del proceso histórico, esto es, el primer sujeto en la historia que es objetivamente capaz de una adecuada conciencia social” (p. 199). Pero “**capaz**” sigue siendo el término operativo clave. Por lo tanto, todo depende de la exitosa puesta en efecto de la “capacidad objetiva” constantemente reiterada por Lukács.

Lukács centra su atención en las categorías que hemos visto en el pasaje citado de las páginas 197-8 de **Historia y conciencia de clase** con el propósito de establecer el marco teórico dentro del cual se puedan extraer esas dos conclusiones. En efecto son explicadas con la máxima claridad, y sin la menor indicación de la “relativización del relativismo hasta sus límites”, en las palabras finales de Lukács en el ensayo acerca de “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Dicen lo siguiente:

Cuando el antagonismo se torna agudo se le abren **dos posibilidades** al proletariado. Se le da la oportunidad de sustituir la cáscara vacía y deshecha por sus propios contenidos positivos. Pero también está expuesto al peligro de que **al menos por un tiempo** podría adaptarse **ideológicamente** a esas formas del todo vacías y decadentes de la cultura burguesa. ... La **evolución económica objetiva** no podía más que crear la posición del proletariado en el proceso de producción. Fue esta posición la que determinó su punto de vista. Pero la evolución objetiva sólo podía darle al proletariado la **oportunidad**

y la **necesidad** de cambiar la sociedad. Cualquier transformación sólo puede acaecer como producto de la —**libre**— acción del proletariado mismo (pp. 208-9).

Concorde con su línea general de enfoque, Lukács define de nuevo el impedimento para una resolución positiva de las contradicciones identificadas en términos de **ideología**. Un impedimento que en su opinión pudiera ser superado por el trabajo de la conciencia sobre la conciencia, hecho factible instrumentalmente/organizacionalmente bajo la forma de la actividad ideológica esclarecedora del partido. Siempre que el partido mismo se haga merecedor de su tarea histórica, como hemos visto argumentar a Lukács en otro contexto. Esta circunstancia, sin embargo, no impide el diagnóstico de la situación por Lukács, ni su discusión de la manera en la que se pueda arrancar la “estructura cosificada de la existencia” (“**die verdinglichtê Struktur des Daseins**”) de sus términos de referencia objetivos.

Por fortuna, en **Historia y conciencia de clase** no todo le es dejado al recurso mágico de la “identidad sujeto-objeto de la historia” que el autor tomó de Hegel y de la tradición filosófica idealista llevada a su máximo nivel por el gran dialéctico alemán. Están también las categorías de la “necesidad histórica objetiva”; la “mecánica dialéctica del desarrollo”; la “necesidad objetiva del proceso de desarrollo”; la “forma histórica concreta”¹¹⁴ de los objetos, las tendencias y las estructuras; la “lucha entre el capital colectivo y el trabajo colectivo”, etc., con los cuales es totalmente incompatible el casi místico discurso de Merleau-Ponty acerca de la “relativización del relativismo hasta sus límites”.

En cuanto se refiere a Lukács, no puede ser cuestión de “recuperar una suerte de totalidad”. Para él “totalidad” no es algo románticamente perdido y, menos aún, románticamente encontrado de nuevo a través de su subsumisión bajo la categoría de la “identidad sujeto-objeto”. No importa cuán inadecuado sea el tratamiento de Lukács del postulado que adopta de Hegel, en su concepción, aún en el momento de escribir “La cosificación y la conciencia de clase del proletariado”, la identidad sujeto-objeto históricamente concretizada constituye solamente una **parte** del cuento completo.

La totalidad en **Historia y conciencia de clase** es el proceso histórico general (“Gesamtprozess”) en desenvolvimiento que se hace valer —para mejor o para peor— en su necesidad histórica objetiva, e inseparablemente dialéctica, nos hagamos o no conscientes de ello. Aun cuando Lukács considera con esperanzas y expectativas

irrealistamente elevadas que el poder de la conciencia transforma directamente en la dirección deseada al "mundo cosificado", no obstante no trata de equiparar el **proceso objetivo** del desarrollo histórico con la "**conciencia** del proceso" (p. 197).

Por eso, el marco conceptual de **Historia y conciencia de clase**, no obstante todos sus aspectos problemáticos, no puede ser llevado a un común denominador con su "muy libre" reconstrucción por Merleau-Ponty en su **Aventuras de la dialéctica**. De hecho Lukács rechaza explícitamente no sólo "**todo 'humanismo' o punto de vista antropológico**" (pp. 186-7) que se suponía constituían el sello del "joven Marx filosófico" y del propio Lukács del inicio—, sino igualmente el relativismo tan admirado por el filósofo francés. Argumenta con energía y claridad que el "relativismo se mueve dentro de un mundo esencialmente **estático**" (p. 187), y representa una posición filosófica **dogmática** debido a su incapacidad para tratar tanto a los seres humanos como su realidad concreta dialécticamente histórica. (*Ibid.*)

8.3 La "identidad sujeto-objeto" de Lukács

8.3.1

COMO ya se mencionó, **Historia y conciencia de clase** es una obra de transición de suma importancia. Ciertamente, marca una línea divisoria en el desarrollo intelectual de Lukács en el sentido de que continúa siendo un punto crucial de referencia para su autor a lo largo de toda su vida, a la vez negativamente y como fundamentación positiva de su visión. Porque, por un lado, en el curso de sus subsecuentes reflexiones acerca de los problemas fundamentales de la filosofía, hasta llegar a su última obra de síntesis, **Ontología del ser social**, Lukács está conscientemente comprometido en un ajuste de cuentas crítico severo pero profundamente creído y justificado con la línea seguida en **Historia y conciencia de clase**. Al mismo tiempo, por otro lado, permanece fielmente apegado —aún más de lo que él mismo parece darse cuenta— no sólo a los problemas planteados en ese volumen de ensayos, sino también a las soluciones previstas para ellos hasta 1918-1923, sin importar cuán discutibles puedan ser algunas de ellas, como hemos visto en su Prefacio a la edición de 1967 de **Historia y conciencia de clase** en relación con la cuestión de la metodología.

En lo que al tema de la identidad sujeto-objeto concierne, no solamente representa uno de los aspectos más problemáticos de **Historia y conciencia de clase** sino también de los desarrollos filosóficos burgueses en general.

Paradójicamente, la base de la que surge el problema mismo no podía ser más tangible. Porque la relación entre el sujeto y el objeto, en su constitución original, es inseparable de las condiciones de producción y reproducción de la agencia humana y de la valoración del objeto (los medios y materiales de producción) sin el cual ninguna reproducción metabólica social —mediante el modo históricamente específico del intercambio humano de los individuos entre ellos mismos y con la naturaleza— resulta concebible. Y sin embargo, a través del prisma refractario de la mistificación filosófica (ideológicamente vinculado a los intereses de clase insuperables), la sustancia tangible de las relaciones materiales y concretas subyacentes y de las relaciones sociales es metamorfoseada en un acertijo metafísico cuya solución tan sólo puede tomar la forma de algún postulado ideal irrealizable, que decreta la identidad del sujeto y el objeto. Y precisamente porque el punto, en su determinación estructural fundamental, tiene que ver con la relación entre el **sujeto trabajador** y el objeto de su actividad productiva —que bajo el dominio del capital no puede evitar ser una relación intrínsecamente explotadora—, la posibilidad de revelar la verdadera naturaleza de los problemas y conflictos sobre el tapete, con vista a superarlos de una manera que no sea puramente ficticia, tiene que resultar prácticamente inexistente. Porque en la medida en que los pensadores —sean ellos economistas políticos o filósofos burgueses— se identifiquen con el punto de vista (y los correspondientes intereses materiales) del capital, tendrán que concebir una “solución” de forma que deje absolutamente intacta la relación **prácticamente trastrocada** entre el sujeto trabajador y su objeto en la realidad misma.

El problema aquí concierne al adverso efecto trastrocador de la división social del trabajo históricamente en desarrollo que culmina en el sistema del capital. Un importante pasaje de los **Grundrisse** de Marx ayuda a poner bajo la luz la naturaleza de los procesos materiales que al final son transfigurados —y totalmente tergiversados— en los bien conocidos postulados de la identidad sujeto-objeto. Marx parte de una crítica a Proudhon y puntualiza que

así como el **sujeto trabajador** es un individuo natural, un ser natural, del mismo modo la primera **condición objetiva** de su trabajo se presenta como la naturaleza,

como la tierra, como un cuerpo inorgánico. Él mismo es no sólo el cuerpo orgánico, sino también la naturaleza inorgánica como **sujeto**. Esta condición no es algo que él ha producido, sino algo que él encuentra a la mano; algo existente en la naturaleza y que él presupone. ... el hecho de que el trabajador encuentra las condiciones objetivas de su trabajo como algo **separado** de él, como **capital**, y el hecho de que el capitalista encuentra a los trabajadores **sin propiedades**, como **trabajadores abstractos** —el intercambio como tal tiene lugar entre el valor y el **trabajo viviente**— supone un proceso histórico, por mucho que el capital y el trabajo mismos reproduzcan esa relación y la conviertan en cobertura y profundidad objetivas. Y este proceso histórico, como hemos visto, es la historia evolucionaria del capital y del trabajo asalariado. En otras palabras, el origen extraeconómico de la propiedad no significa más que el origen histórico de la economía burguesa, de las formas de producción a las cuales las categorías de la economía política dan expresión teórica o ideal. ...

Las condiciones originales de la producción no pueden inicialmente producirse a sí mismas —ellas no son resultados de la producción. ... porque si esta reproducción se presenta por una parte como la apropiación de los **objetos** por los **sujetos**, igualmente se presenta por la otra como el molde, el sometimiento, de los objetos por y para los propósitos subjetivos; la transformación de los objetos en resultados y depositarios de la **actividad subjetiva**. Lo que requiere explicación no es la **unidad** de los seres humanos vivientes y activos con las condiciones naturales, inorgánicas de su metabolismo con la naturaleza, y por lo tanto su apropiación de la naturaleza; ni es este el resultado de un proceso histórico. Lo que debemos explicar es la **separación** de esas condiciones inorgánicas de la existencia humana de esa existencia activa, una separación que no es totalmente completada sino en la relación entre trabajo asalariado y capital. En la relación de esclavitud y servidumbre no hay tal separación; lo que ocurre es que una parte de la sociedad es tratada por la otra como la mera condición inorgánica y natural de su propia reproducción. El esclavo no se coloca en ningún tipo de relación con las condiciones objetivas de su trabajo. Es más bien el trabajo mismo, tanto en la forma de esclavo como de siervo, el que es ubicado entre los demás seres vivientes (**Naturwesen**) como condiciones inorgánicas de la producción, junto al ganado o como un apéndice de la tierra. En otras palabras: las condiciones originales de la producción aparecen como **prerrequisitos naturales**, condiciones naturales de existencia del productor, al igual que su cuerpo viviente, aunque producido y desarrollado por él, no es establecido originalmente por él mismo, pero aparece como su prerrequisito.¹¹⁵

Como podemos ver, la posibilidad de revelar el carácter real de la relación entre el sujeto trabajador y su objeto, junto con la potencialidad emancipatoria inherente a tal revelación, surge sólo bajo las condiciones del capitalismo, como resultado de un largo proceso de desarrollo histórico y productivo. Porque en total contraste con el esclavo que “no se coloca en ningún tipo de relación con las condiciones objetivas de su trabajo”, el sujeto trabajador de la “esclavitud salarial” sí entra en el marco objetivo de la empresa capitalista como **sujeto** trabajador. Esto es así a pesar del hecho de que su carácter de sujeto resulta inmediatamente eliminado al punto de entrar en el “taller de trabajo despótico” que debe ser gobernado bajo la autoridad absoluta del seudosujeto usurpador, el **capital**, transformando al sujeto real, el trabajador, en mera pieza de la maquinaria reproductiva del sistema del capital. A pesar de todo, al momento de la constitución formal de su relación económica se supone que el trabajador no es el siervo obediente sino el soberano **igual** de la personificación del capital, para poder entrar, como “**sujeto libre**”, dentro del acuerdo contractual requerido.

Sin embargo, puesto que el sujeto trabajador bajo el sistema del capital está condenado a la existencia de un “**trabajador abstracto**”, porque **carece de propiedad** —muy a diferencia del esclavo y del siervo, que en modo alguno “carecen de propiedades” sino que forman **parte integrante** de la propiedad, y por lo tanto bien poco tienen de “abstractos”— el “esclavo asalariado” está completamente a merced de la capacidad y la misma buena disposición del capital de emplearlo de las que depende su supervivencia. Así, una vez más, no podría haber mayor contraste con la relación original (primitiva) entre el sujeto trabajador y las condiciones objetivas (necesarias) de su actividad productiva. Porque esa relación se caracteriza por “la **unidad** de los seres humanos vivientes y activos con las condiciones inorgánicas naturales de su metabolismo con la naturaleza”.

Así, la cuestión real de la relación sujeto-objeto es cómo **reconstituir, a un nivel en consonancia plena con el desarrollo productivo de la sociedad históricamente alcanzado, la necesaria unidad de los sujetos trabajadores con las condiciones objetivas alcanzables de su actividad de vida significativa**. La **identidad** del sujeto y el objeto nunca existió; ni podría haber existido jamás. Más aún, la **unidad** del sujeto y el objeto que encontramos durante las fases iniciales de la historia tan sólo podía ser primitiva. Fue interrumpida y destruida por las subsecuentes fases del desarrollo histórico. Solamente un romántico iluso podría concebir su resurrección. No obstante, la reconstitución

cuantitativamente diferente de la unidad entre el trabajo vivo y su sujeto activo, y las condiciones objetivas requeridas para el ejercicio de las energías creativas humanas, de acuerdo con el nivel de avance productivo alcanzado históricamente, es a la vez factible y necesaria. El proyecto socialista ya trató mucho antes de Marx de orientarse precisamente hacia la realización de este objetivo.

La oposición —y bajo el dominio del capital en verdad la contradicción antagónica— entre el trabajo viviente y las condiciones necesarias de su ejercicio constituye una obvia absurdidad: el más sucio de los trucos de la “**List der Vernunft**” (“la astucia de la Razón”) de Hegel. La mistificación filosófica manifiesta en el postulado de la identidad sujeto-objeto es el corolario obligado de esa relación objetiva pero sin embargo absurda, como se la percibe desde el punto de vista del capital. Porque la contradicción en cuestión sólo puede ser reconocida en términos que siguen siendo plenamente compatibles con los imperativos estructurales del capital como modo de control eternizado del metabolismo social. Es por eso que el remedio social realmente factible de reconstituir a un nivel cualitativamente más elevado la **unidad** del sujeto trabajador con las condiciones objetivas de su actividad debe ser metamorfoseado en el postulado totalmente místico de la “**identidad** sujeto-objeto”.

LA fusión hegeliana de la **objetivación** y la **alienación** constituye tan sólo otro aspecto de la misma problemática. Por consiguiente, Lukács se limita a darle un rodeo cuando sugiere en su Prefacio de 1967 a **Historia y conciencia de clase** que

La poca disposición de Hegel a comprometerse en este punto [concerniente a la relación entre las clases hegemónicas de la sociedad capitalista] es producto de la persistencia en el error de su concepto básico. (p. xxiii).

De hecho la alegada “persistencia en el error” de Hegel no explica más que la respuesta recibida por el crítico hindú que es satirizado por el autor de **Historia y conciencia de clase**. Porque el crítico que cuestionaba la idea de que el mundo descansa sobre el lomo de un elefante, no más “Al recibir la respuesta de que el elefante está parado sobre una tortuga [su] ‘crítica’ se dio por satisfecha” (p. 110). La pregunta que deja sin responder la sugerencia de la “persistencia en el error” de Hegel es: ¿cuál es la raíz de las determinaciones objetivas? Porque, como Lukács sabe mejor que nadie, Hegel es un pensador demasiado grande como para acusarlo de mera “confusión ideológica”.

El problema no es que Hegel tenga “poca disposición a comprometerse” en relación con las cuestiones sociales fundamentales en juego, como sostiene Lukács. Por el contrario, el gran filósofo alemán se encuentra completamente comprometido con el punto de vista del capital, como lo evidencia también la solución peculiar, y en última instancia totalmente apologética que él les da a las contradicciones inmanentes de la “dialéctica amo/esclavo” en **Fenomenología de la mente**, no obstante su reconocimiento de la dinámica potencialmente emancipatoria implícita en esa dialéctica.¹¹⁶ Es obviamente cierto, como lo dice Lukács en su Prefacio de 1967, que

en el término alienación Hegel incluye todo tipo de objetivación. Así, cuando “alienación” es llevada a su conclusión lógica es idéntica a objetivación. Por lo tanto, cuando la identidad sujeto-objeto trasciende la alienación, ella debe también trascender al mismo tiempo la objetivación. Pero como, de acuerdo con Hegel, el objeto, la cosa existe solamente como alienación desde la autoconciencia, devolverla al sujeto significaría el final de la realidad objetiva y por consiguiente de cualquier realidad. (pp. xxiii-xxiv).

Sin embargo, esta fusión categorial particular no constituye en modo alguno una ocurrencia aislada en el universo conceptual hegeliano. Antes bien, su obra **en conjunto** se caracteriza por la sistemática —y totalmente desconcertante— fusión de las categorías de la **lógica** con las determinaciones objetivas del **ser**. Esta característica emana del intento hegeliano de conjurar lo imposible dentro del grandioso edificio de su sistema filosófico: a saber, la “conciliación” final de las contradicciones antagónicas de la realidad sociohistórica percibida a través de los instrumentos conceptuales de la “**Ciencia de la Lógica**”.

El postulado místico de la identidad sujeto-objeto, que se supone superará la objetividad/extrañamiento/alienación, es una representación categorial paradigmática de ese estado de cosas. Porque mientras la contradicción subyacente tal y como la Hegel reconoce y percibe es bien real, la “conciliación superadora” prevista lo deja todo completamente intacto en el mundo real. La hegeliana “oposición del **en-sí** y el **para-sí**, de la conciencia y la conciencia de sí mismo, del **objeto** y el **sujeto** ... es la oposición, **dentro** del pensamiento mismo, entre el pensamiento abstracto y la realidad sensorial o la sensorialidad real”.¹¹⁷ Gracias a esa concepción de las dicotomías de la filosofía burguesa, las contradicciones de la vida real —inherentes al inflexible poder de alienación y cosificación del capital— pueden ser reconocidas (por un leve instante) y hechas desaparecer

permanentemente mediante su “apropiada” reducción a “**entidades del pensamiento**” abstractas. Una reducción que acarrea la eliminación motivada ideológicamente de su **determinabilidad social** en cada campo singular de la monumental empresa filosófica hegeliana. Para citar a Marx:

la apropiación de lo que es extraño y objetivo, o la anulación de la objetividad en forma de **extrañamiento** (que tiene que avanzar desde lo ajeno indiferente a lo extraño real y antagonístico) significa igualmente o hasta primordialmente para Hegel que es la **objetividad** la que debe ser anulada, porque no es el carácter **determinado** del objeto, sino más bien su carácter **objetivo** lo que resulta ofensivo y constituye el extrañamiento para la conciencia de sí mismo. Por consiguiente, el acto de la **sustitución** juega un papel peculiar, en el que la negación y la preservación —la negación y la afirmación— van unidas. Así, por ejemplo, en la **Filosofía del Derecho** de Hegel, el **Derecho Privado** sustituido equivale a la **Moralidad**, la Moralidad sustituida equivale a la **Familia**, la Familia sustituida equivale a la **Sociedad Civil**, la Sociedad Civil sustituida equivale al **Estado**, el Estado sustituido equivale a la **Historia Mundial**. En el **mundo real** el derecho privado, la moralidad, la familia, la sociedad civil, el estado, etc., siguen existiendo, solamente que se han convertido en ... momentos del movimiento.¹¹⁸

Es, entonces, la actitud ambivalente de Hegel para con los antagonismos de la sociedad —su percepción de la significación desde el punto de vista del capital, aunada a un rechazo idealista a reconocer sus implicaciones negativas insuperables para el orden establecido en el marco del desarrollo histórico en desenvolvimiento—, la responsable de producir esa curiosa “disolución y restauración filosófica del mundo empírico existente”,¹¹⁹ de la cual el postulado misteriosamente superador de la identidad del sujeto-objeto constituye su ejemplo más revelador.

La razón por la cual es necesario concebir esa solución ficticia a la deshumanizadora dominación del trabajo viviente (el sujeto trabajador) por su contraparte simultáneamente objetivada y alienada, esto es, el “trabajo almacenado” o el capital, es porque la única solución verdaderamente factible —la reconstitución históricamente adecuada de la necesaria **unidad** del trabajo viviente con las condiciones objetivas de su actividad productiva —constituye un **tabú absoluto** desde el punto de vista del capital. Porque la formulación de un programa como ese necesariamente implica el final de la absurda **separación** entre las condiciones inorgánicas de la existencia humana y el sujeto trabajador. Una “separación que sólo es completada de un todo en la relación entre el trabajo

asalariado y el capital”. En verdad, esta separatividad alienada y —en relación con el sujeto trabajador— implacablemente dominante/“adversarial” constituye la esencia misma del capital como modo de control social. Así, no es concebible que ningún economista político ni filósofo que se identifique con el punto de vista del capital pueda visualizar la reconstitución de la unidad en cuestión, ya que la última pudiera implicar *ipso facto* no sólo el final del dominio del capital sobre la sociedad sino simultáneamente también la liquidación de la posición privilegiada desde la cual ellos construyen sus sistemas teóricos.

Por eso, los dualismos y dicotomías de la economía política y la filosofía burguesas ideológicamente convenientes, aunados a sus milagrosas “superaciones”, no pueden ser explicados simplemente en términos de las determinaciones conceptuales internas de las varias teorías involucradas. Porque sólo se vuelven inteligibles si las relacionamos con los múltiples dualismos y antinomias **reales** del orden socioeconómico prevaleciente del cual obligadamente surgen.

EN cuanto a esto último atañe, nos vemos confrontados en el núcleo de la estructura de dominación articulada de manera dicotómica en la sociedad mercantil por el más absurdo de todos los dualismos concebibles: la oposición entre el **medio** del trabajo y el trabajo **viviente** mismo. Si lo miramos más de cerca, encontramos no sólo que el medio del trabajo (el capital) domina al trabajo, sino también que a través de tal dominación la única relación sujeto/objeto ciertamente significativa está en realidad completamente **trastrocada**. Como resultado, el sujeto real de la actividad productiva esencial está degradado a la condición de objeto fácilmente manipulable, mientras que el objeto original y el momento anteriormente subordinado de la actividad productiva de la sociedad es elevado a una posición desde la cual puede usurpar el papel de la subjetividad humana a cargo de la toma de decisiones. Este nuevo “sujeto” de la usurpación institucionalizada (es decir, el capital) es de hecho un seudosujeto, dado que se ve forzado por sus determinaciones interiores fetichistas a operar dentro de parámetros extremadamente limitados, sustituyendo la posibilidad de un designio adoptado a conciencia al servicio de la necesidad humana por sus propios dictado ciego e imperativos materiales.

Característicamente, paralelo a los desarrollos que produce la relación **práctica** opresiva/explotadora entre el sujeto trabajador y su objeto en el curso de la historia moderna, encontramos que la filosofía o simplemente codifica (y legítima) la rigurosa oposición entre el sujeto y el objeto en su patente inmediatez,

o hace un intento por “superarla” mediante el postulado ideal de una “identidad sujeto-objeto”.

Como se mencionó antes, esta última es una proposición totalmente mística que no nos lleva absolutamente a ninguna parte, dado que deja al dualismo existente y la inversión de la relación implicada en el mundo real exactamente tal y como estaba antes de la aparición de esa “crítica superadora”. Y precisamente porque el dualismo práctico y el trastocamiento de la relación sujeto/objeto se ve constantemente **reproducida** en la realidad, en la filosofía se nos brinda repetidamente, de una forma u otra, la problemática de la dualidad sujeto/objeto, como se la ve desde el punto de vista de la economía política burguesa. Porque no es posible que un tipo de vista social de ese tipo cuestione la realidad de esta **inversión**, ni menos aún la dominación explotadora del trabajo por el capital correspondiente. Como consecuencia, la solución del problema en cuestión continúa estando permanentemente fuera de su alcance, como la colocan los ciegos imperativos materiales de su propio carácter de seudosujeto.

En este sentido, tenemos en verdad ante nosotros una curiosa “identidad sujeto-objeto”, aun si su desnuda realidad no pudiera ser más diferente de su concepción e idealización filosófica abstracta. Consiste en la arbitraria identificación del **objeto** (el medio del trabajo, el capital) con la posición del **sujeto**, gracias a que se hace que la “conciencia de sí mismo” o “identidad del sujeto” del discurso filosófico provenga de la autoidentificación del pensador con los objetivos que emanan de las determinaciones materiales del capital como **sujeto-objeto que se plantea a sí mismo**, aunadas a la eliminación simultánea del **sujeto real** (el trabajo viviente) del cuadro filosófico. No es de extrañar, por lo tanto, que la elusiva búsqueda de la “identidad sujeto-objeto” continúa siendo en nuestros días una obsesionante quimera filosófica.

8.3.2

LA revalorización crítica de Lukács de la problemática de la dualidad sujeto-objeto en **Historia y conciencia de clase** surge directamente de la solución adoptada hacia ella por la filosofía clásica alemana en forma del postulado idealista de la “identidad sujeto-objeto”, primordialmente en la obra de Schiller y Hegel. También, la preocupación weberiana por la “racionalidad formal” y el “cálculo” deja una profunda impronta en el diagnóstico de Lukács acerca de los asuntos implicados y en la manera en la que él trata de articular una alternativa

viable a la línea de enfoque seguida en estas materias por la economía política y la filosofía burguesas.

El ensayo central de **Historia y conciencia de clase**, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, le atribuye la incapacidad de la filosofía burguesa de abordar el problema existencialmente inevitable de la cosificación a su incorporación acrítica de la tendencia formalizadora de la ciencia moderna a la filosofía. Así es como Lukács resume su posición del tema:

La filosofía está en la misma relación con las ciencias especiales que en la que está con respecto a la realidad empírica. La concepción formalista de las ciencias especiales se convierte para la filosofía en un substrato inmutablemente establecido y esto señala la renuncia final e irremisible a todo intento de arrojar luz sobre la cosificación que yace en la raíz de este formalismo. ... Al confinarse al estudio de las “posibles condiciones” de la validez de las formas en las que se manifiesta su existencia subyacente, el pensamiento burgués moderno obstruye su propio acceso a una visión clara de los problemas que conducen al nacimiento y a la muerte de estas formas, y a su esencia y sustrato reales. (p.110).

Lukács prosigue con gran rigor, en **Historia y conciencia de clase**, la crítica de la tendencia aparentemente irresistible al formalismo y a la “objetivación racional” (p. 92), incrementadores de la cosificación bajo las condiciones capitalistas. Somete la filosofía kantiana —considerada por él como representativa de la tradición filosófica burguesa en su integridad— a una crítica radical, sobre la base de que su intento de ir más allá del formalismo simplemente estipulando la necesidad de que el contenido “tan sólo puede ofrecerlo [a saber, el irrealizado principio de la necesidad de contenido] como un programa metodológico, es decir, para cada una de las distintas áreas en que puede indicar el punto donde la síntesis real **debería** comenzar, y donde ésta comenzaría si su **racionalidad formal** pudiese permitirle hacerlo así más que predecir **posibilidades formales** en términos de **cálculos formales**”. (pp. 133-4).

Al mismo tiempo, Lukács está igualmente ansioso por destacar las implicaciones prácticas/axiológicas de la línea adoptada por la filosofía burguesa moderna. Porque en su opinión esa filosofía

se abstiene conscientemente de interferir con el trabajo de las ciencias especiales. Incluso considera esta renuncia un avance crítico. En consecuencia su papel está confinado a la

investigación de las **presuposiciones formales** de las ciencias especiales a las que ella no corrige ni interfiere. Y en cuanto a eso, la filosofía no puede solucionar, ni siquiera plantear, el problema que ellas eluden. Allí donde la filosofía se vale de los supuestos estructurales que subyacen bajo la relación forma-contenido, ella o exalta el **método “matematizante”** de las ciencias especiales, elevándolo hasta método apropiado de la filosofía (como hace la escuela de Marburgo) o bien establece la **irracionalidad de la materia** como, lógicamente, el “hecho definitivo” (como hacen Windelband, Rickert y Lask). Pero en ambos casos, en cuanto queda completado el intento de automatización, en el problema de la **totalidad** reaparece el problema sin resolver de la irracionalidad. El horizonte que delimita la totalidad que ha sido y puede ser creada aquí es, en el mejor de los casos, la cultura (es decir, la cultura de la sociedad burguesa). Esta cultura no puede ser derivada de ninguna otra cosa y hay que aceptarla simplemente en sus propios términos como **“facticidad”** en el sentido que le dan los filósofos clásicos. ... [Así] aparece en el pensamiento de la sociedad burguesa la doble tendencia característica de su evolución. Por un lado, adquiere un control creciente sobre los **detalles** de su existencia social, y los somete a sus necesidades. Por el otro pierde —igualmente de modo progresivo— la posibilidad de conquistar el control intelectual de la sociedad como **totalidad** y con ello pierde sus propias **condiciones para el liderazgo** (pp. 120-1).

El último punto establecido por Lukács es particularmente importante para la comprensión de la estrategia teórica seguida por el filósofo húngaro no sólo en **Historia y conciencia de clase** sino también en sus últimos años. Porque la cuestión del conocimiento —incluida la preocupación por el principio metodológicamente vital definido por Lukács como el “punto de vista de la totalidad”— resulta inseparable en su concepción de la cuestión de **la legitimidad y el valor** —que en el análisis final debe ser desentrañada en la esfera de la **ética**: un proyecto de la vida entera nunca realizado del todo por el autor de **Historia y conciencia de clase**. (Incluso su última obra, **Ontología del ser social**, está llena de referencias a un próximo estudio sistemático de la **Ética**, al que nunca pudo llevar más allá del punto de las notas preparatorias, con brechas demasiado grandes en ellas como para poder ser convertidas ni siquiera tras décadas de arduo trabajo en empresa teórica sustentable. Solamente fragmentos de este proyecto pudieron materializarse en algunos escritos relacionados, sobre todo en la recapitulación final de sus ideas estéticas, la monumental **Especificidad de lo estético**¹²⁰).

En **Historia y conciencia de clase**, algunas de las objeciones de más peso de Lukács a la filosofía de la clase que había “perdido sus condiciones para el

liderazgo” conciernen directamente a los grandes aspectos prácticos de la ética. Desecha al “racionalismo moderno” como una forma de **irracionalidad** con base en su incapacidad para encarar esos asuntos prácticos, argumentando que en los distintos sistemas racionalistas “los problemas ‘definitivos’ de la existencia humana persisten en una irracionalidad pura que el entendimiento humano no es capaz de dimensionar” (p. 113). Así, en el espíritu de su preocupación por los “problemas definitivos de la existencia humana”, la crítica de Lukács al formalismo adquiere una significación plena solamente en el contexto donde él pone de relieve que en la filosofía burguesa moderna

la **ética** se vuelve puramente formal y carente de contenido. Como todo contenido que nos es dado pertenece al mundo de la naturaleza y está en consecuencia sujeto incondicionalmente a las leyes objetivas del mundo de los fenómenos, las normas prácticas sólo pueden ejercer peso en las normas de acción dirigidas hacia lo interno. En el mismo momento en que esta ética trata de hacerse concreta, esto es, de probar su fuerza en problemas concretos, se ve obligada a tomar prestados los elementos de contenido de esas acciones particulares del mundo de los fenómenos y de los sistemas conceptuales que los asimilan y que absorben su “contingencia”. **El principio de creación colapsa** tan pronto como es creado el primer **contenido** concreto. (pp. 124-5).

EN oposición al formalismo ético kantiano y neokantiano, en **Historia y conciencia de clase**, Lukács anda en búsqueda de una solución —y la encuentra en su versión de la identidad sujeto-objeto —en cuyos términos “el principio de creación” no colapse al entrar en contacto con el contenido concreto (históricamente específico). En esta búsqueda la inspiración directa proviene tanto de Schiller como de Hegel. Porque en la obra de Schiller él halla una concepción de la naturaleza

en la cual podemos discernir claramente el ideal y la tendencia a superar los problemas de una **existencia cosificada**. La “naturaleza” se refiere aquí a la humanidad auténtica, la verdadera esencia del hombre liberada de las formas de la sociedad falsas y mecanizadas: el hombre como **totalidad** perfeccionada que ha superado, o está en el proceso de superar internamente, las dicotomías de la teoría y la práctica, la razón y los sentidos, la forma y el contenido; el hombre cuya tendencia a crear sus propias formas no implica un **racionalismo abstracto** que ignora el contenido concreto; el hombre cuya **libertad y necesidad son idénticas**. (pp. 136-7).

Utilizando al arte (visto a la luz que sobre él arroja el intento de Schiller de ir más allá de Kant) como su modelo, Lukács aborda el problema cuya solución continuaba eludiendo a la filosofía poscartesiana: “crear el sujeto del ‘creador’” (p. 140). Inmediatamente le agrega a la caracterización de la tarea filosófica expresada en la última frase (una tarea ya visualizada por Vico en términos del “sujeto creativo de la historia”) una idea que se convierte en tema constantemente recurrente de sus escritos subsecuentes, incluido **Ontología del ser social**; a saber, que la búsqueda concebida de cara a la filosofía de la necesidad “va más allá de la **pura epistemología**”. (*Ibid.*)

Esta conclusión es bien comprensible. Porque, como hemos visto, en opinión de Lukács lo que está en juego concierne directamente a los “problemas definitivos de la existencia humana” que no son proclives ni a soluciones formalistas (y en definitiva “matematizantes”, seudocientíficas) ni puramente epistemológicas. En sí, los problemas existenciales están profundamente “ligados al contenido” (es decir, son en su más íntima naturaleza **ontológicos**) y simultáneamente también son prácticos/“ligados al valor” (es decir, no pueden ser para nada abordados sin poner en evidencia su relación intrínseca con los asuntos fundamentales de la **ética**).

Con esta opinión, Lukács rechaza sin vacilación la idea weberiana de la “neutralidad de valor” a pesar del hecho de que en su diagnóstico de la situación perviven varios “leitmotivs” weberianos concernientes al formalismo y la racionalización. Igualmente, la sugerencia de Weber de que los problemas existenciales de la ética deben ser tratados como las preocupaciones privadas de los sujetos estrictamente individuales (que tienen que obedecer a sus “demonios privados” arbitrariamente escogidos y, en relación con las escogencias contrastantes de otros individuos, totalmente inconciliables) es considerada por Lukács como un caballo que no participa en la carrera. Porque sólo puede agravar el dualismo de la filosofía clásica alemana (y no solamente alemana) que contrapone el “acto ético” del “sujeto individual que actúa éticamente” a la realidad empírica en forma de una elaboración metafísica, de suerte que

la **dualidad** es introducida en sí misma en el **sujeto**. Incluso el sujeto se escinde en fenómeno y noúmeno y el conflicto no resuelto, insoluble y por ende permanente entre la libertad y la necesidad invade ahora su estructura más profunda. (p. 124).

Ahora Weber no puede servir de ayuda en este respecto. Muy al contrario. Porque la solución weberiana conserva el dualismo criticado por Lukács y lo empeora al transformar las escogencias individuales en arbitrariedad total para amoldarse a las necesidades del **subjetivismo** extremo. Por consiguiente, el enfoque de Weber representa en este punto un nítido contraste con el intento kantiano de apuntalar **objetivamente** los actos éticos de los sujetos individuales, imponiéndoles el severo requerimiento de la “universalización” de sus máximas morales, de acuerdo con el “imperativo categórico” que les es revelado por su propia “razón práctica”, sobre la base de la libertad de los individuos particulares que emana del mundo “inteligible” o nouménico al cual se dice que pertenecen como agentes morales.

Para Lukács la desafiante tarea con la que no podía avenirse la filosofía seguía siendo la de siempre: “superar la **desintegración cosificada del sujeto** y la —igualmente cosificada— rigidez e impenetrabilidad de sus **objetos**” (p.141). Él ve la realización de la tarea identificada como la tendencia irreversiblemente en desenvolvimiento del propio desarrollo histórico contemporáneo —que en su opinión ha sido ya concebida, si bien en una forma muy inadecuada, por los mejores representantes de la filosofía burguesa. En otras palabras, el autor de **Historia y conciencia de clase** adopta la problemática heredada de la filosofía clásica alemana, pero trata de encontrarles una solución no formalista y colectivamente orientada a sus obsesionantes dilemas. Una solución que a juicio de Lukács es radicalmente incompatible con el punto de vista social y teórico de la clase que había perdido irrecuperablemente sus una vez bien merecidas “calificaciones para el liderazgo”.

Así, la identidad sujeto-objeto de **Historia y conciencia de clase** entra en escena como la portadora de la condena moral e intelectual que su autor hace de la clase en la que había nacido, vista desde la posición privilegiada de la clase con la cual él se identifica sin reserva en el curso de los levantamientos revolucionarios que siguieron a la Primera Guerra Mundial. El papel que se supone debe seguir la identidad sujeto-objeto en **Historia y conciencia de clase** no es abstractamente teórico sino primordialmente práctico/moral. De acuerdo con esto, todas las categorías centrales de **Historia y conciencia de clase** son articuladas de tal manera que el mensaje ético de su autor debería transparentarse a través de ellas con claridad inconfundible.

En verdad, ninguna de las categorías claves de esta obra tiene el más mínimo sentido si es abstraída de su contexto práctico/moral históricamente concreto. Las preocupaciones de Lukács por la “pérdida burguesa de la totalidad” y su otra cara,

la aparición histórica del “punto de vista de la totalidad” sobre una base clasista proletaria; por la “superación de la conciencia cosificada”; por la superación de la “desintegración cosificada del sujeto”, mediante la intervención histórica del “sujeto colectivo que actúa éticamente”; por la abolición de la “objetividad impenetrable” gracias al “acto de conciencia que derriba la forma objetiva de su objeto”; y por la realización de la filosofía mediante la agencia de la “identidad sujeto-objeto de la historia”, son reunidas todas por el filósofo húngaro en una síntesis que le permite anunciar la exitosa superación de la “dualidad del **pensamiento y la existencia**” (p. 203), gracias a la dinámica objetiva irreprimible de la dialéctica histórica y su agente colectivo, el proletariado potencialmente consciente de sí mismo.

8.3.3

TODO esto está en perfecta sintonía con la definición de conciencia de clase que hace Lukács en otro ensayo de **Historia y conciencia de clase**, “El marxismo de Rosa Luxemburgo”, escrito unos meses antes de “La cosificación y la conciencia del proletariado”.¹²¹ De hecho, en el ensayo sobre la cosificación, Lukács tiene la intención de una prueba filosófica —la demostración al detalle de la muy necesitada “garantía metodológica” (p. 43)— mediante la cual se pueda sostener lo correcto de las conclusiones estratégica y organizacionalmente vitales afirmadas en el anterior ensayo. Porque en “El marxismo de Rosa Luxemburgo” la naturaleza y el papel de la conciencia de clase es definido en solemnes términos **éticos**, como la “ética del proletariado”, como ya hemos visto en la Sección 7.3.1 en un pasaje clave citado de la página 42 de **Historia y conciencia de clase**. Al mismo tiempo, el necesario instrumento estratégico de la transformación histórica prevista, el partido, es legitimado en términos idénticos, sobre la base de su mandato moral estipulado, en concordancia con su definición como “la representación de la ética del proletariado combatiente” y como “la representación organizada de la conciencia de clase proletaria”.

En sus posteriores reflexiones sobre el fracaso de la filosofía clásica alemana, “para exhibir concretamente el ‘nosotros’ que es el sujeto de la historia” (p. 145) y para descubrir el sujeto concreto de la génesis histórica, “**el sujeto-objeto metodológicamente indispensable**” (p. 146) —a saber, el sujeto colectivo activo éticamente: el proletariado—, Lukács pone el énfasis en la importancia de la praxis emancipatoria como opuesta a la mera contemplación. Insiste acertadamente en que en la praxis transformadora es imposible mantener “esa **indiferencia** de la forma para con el contenido” (p. 126) que caracteriza a las

concepciones filosóficas formalistas y racionalistas. Porque la actitud no contemplativa de la praxis en relación con su objeto opera sobre la base de seleccionar el contenido **pertinente** para su búsqueda. Significativamente, más adelante en el mismo ensayo acerca de “La cosificación y la conciencia del proletariado”, el criterio de **verdad** también es definido por Lukács como “**pertinencia para la realidad**” (p. 203), recalcando de nuevo la dimensión orientada hacia la praxis de la concepción “no epistemológica” del conocimiento que tiene el autor. Y deja en claro que la realidad de la que está hablando “no es de ningún modo idéntica a la existencia empírica. Esta realidad **no es**, ella **deviene**” (*Ibid.*). Así, centrarse en la cuestión del **devenir**, la cual resulta ser inseparable de la agencia colectiva de la transformación histórica —más o menos consciente e inescapablemente ligada al valor—, es lo que él considera crucial para la comprensión de la realidad como proceso histórico.

Dadas sus intensas preocupaciones éticas, Lukács ve la tarea de la filosofía, que él comparte con los grandes antecesores, de esta forma: “descubrir los principios por medio de los cuales a un ‘debería’ se le hace posible en primer lugar el modificar la existencia” (p. 161). En su opinión ni siquiera las grandes figuras de la filosofía burguesa pudieron descubrir los principios en cuestión debido a su actitud incorregiblemente¹²² contemplativa y socialmente apologética ante el problema del conocimiento. Como una solución, puso de relieve la conciencia de clase totalizadora del proletariado —que es simultáneamente también su ética— con el propósito de hacer inteligible la actividad del “sujeto-objeto de la historia metodológicamente indispensable” como una empresa **significativa**.

Inevitablemente, sin embargo, el marco dentro del cual es articulada la crítica de Lukács impone sus limitaciones sobre sus propias soluciones. La vigorosa refutación de las aspiraciones incumplidas de la filosofía clásica alemana —el descubrir los principios mediante los cuales el “debería” puede modificar la existencia— induce a Lukács a formular su propia solución del problema en términos de un “**deber-ser**”, aun cuando su aspiración explícita sea demostrar la superación de la dicotomía entre el “es” y el “debería” desde la posición privilegiada de la “identidad sujeto-objeto de la historia real”. Y las dificultades van más allá inclusive. Porque, en el espíritu de un discurso totalmente imperativo, la “ética del proletariado” lukácsiana nos ofrece un **doble “debería”**.

- Primero, en la oposición más aguda posible que él establece entre la estipulada “conciencia atribuida” del proletariado y su realidad empírica.
- Y segundo, en la imposición del partido idealizado —como la misteriosa “representación de la ética del proletariado”— sobre las formas de la existencia histórica real reconocibles, no obstante las contradicciones manifiestas en la relación entre partido y clase que Lukács sí percibe, pero desecha idealistamente al decir que el partido “**debe** determinar su política” sobre la base de la percepción de que “su fuerza es **moral**”.

Igualmente problemático resulta que, aunque Lukács critica a Kant por la circunstancia de que la “necesidad de contenido” que él prescribe tiene tan sólo el status de un **programa metodológico** genérico en su filosofía, sin que nunca sea implementado sustancialmente, con todo y eso tanto de lo que él mismo tiene que decir permanece en el plano de los, con razón, deplorados **postulados metodológicos**. La cantidad de las exhortaciones puramente metodológicas de Lukács es legión. Hasta la categoría más importante de **Historia y conciencia de clase**, el agente histórico colectivo, está filosóficamente establecido y legitimado por él como el “**sujeto-objeto metodológicamente indispensable**”.

8.3.4

Estas características son la consecuencia de una doble determinación. Por un lado, penetrar en el marco del discurso kantiano/hegeliano para los propósitos de una “crítica inmanente” trae consigo que el diagnóstico que hace Lukács de los problemas y las tareas de la filosofía se ajuste a los parámetros de ese discurso. Esto es así incluso cuando Lukács formula de manera negativa la relación con la filosofía clásica, en procura del ideal de “un método filosófico internamente sintetizador” (p. 109) —y otras tareas formuladas por la filosofía burguesa, como hemos visto antes— que los objetos de su denegación crítica no podrían realizar. Porque, en su negación “internamente sintetizadora”, él continúa dependiendo del objeto de su crítica inmanente. Por consiguiente, nada tiene de accidental que Lukács sea totalmente acrítico hacia la fusión hegeliana de las categorías de **alienación** y **objetivación**, a pesar del hecho de que los logros teóricos de Marx en este respecto están presentes también en las obras que bien conoce el autor de **Historia y conciencia de clase** (por ejemplo, **El capital** y la seminal introducción a los **Grundrisse**), y no sólo en los **Manuscritos económicos y filosóficos de 1844**, los cuales todavía no estaban publicados a comienzos de la década del 20.

El segundo aspecto de esta doble determinación interconectada que conforma **Historia y conciencia de clase** es aún más importante.

- Atañe a las circunstancias sociales y políticas bajo las cuales el antiguo Comisario Comisionado para la Cultura y la Educación en la derrotada República del Consejo Húngara tuvo que avenirse con el trabajo político y teórico como emigrante dentro del horizonte de la revolución “en el eslabón más débil de la cadena”, como el único marco de referencia sociopolítico a la mano. Esto es lo que constituye el “übergreifendes Moment” de las complejas determinaciones dialécticas en funcionamiento en ese período del desarrollo intelectual y político de Lukács.
- Como ya se mencionó en el contexto de la “garantía metodológica de la victoria proletaria” postulada por Lukács en **Historia y conciencia de clase**, él tuvo que presenciar no sólo la intervención extranjera y el aplastamiento de la revolución en Hungría, sino también el reflujo de la oleada revolucionaria europea que lo llenaba de esperanza mesiánica en los tiempos de su conversión al comunismo. Ahora, bajo las circunstancias de las “vacaciones forzadas”, como lo expresó en diciembre de 1922 en el Prefacio a **Historia y conciencia de clase** (p. xli), “La cosificación y la conciencia del proletariado” se autoasigna la tarea de demostrar la “certeza de la victoria” en términos estrictamente teóricos, ante la ausencia de pruebas más tangibles. Resulta por lo tanto completamente erróneo ver los aspectos problemáticos del discurso de Lukács en **Historia y conciencia de clase** como simplemente la “supervivencia de las influencias hegelianas”. Ellas “sobreviven” porque son **necesarias** bajo las circunstancias —cuando las restricciones sociohistóricas del “eslabón más débil” se hacen valer con creces— como el vehículo de la empresa total orientado a asegurar la victoria teórica sobre la burguesía y la cultura. Y se supone que esta victoria se va a lograr al demostrar las contradicciones y el obligado fracaso de la cultura burguesa, aportando al mismo tiempo —a través de una “crítica inmanente” formulada desde el “punto de vista de la totalidad”, como la que se proponía el propio Hegel pero que en opinión de Lukács era lograble solamente desde la posición privilegiada del proletariado: la sola y única “identidad sujeto-objeto” históricamente concreta— también las soluciones que la filosofía clásica alemana perseguía en vano.

La confrontación existencial vital de las dos clases hegemónicas en torno al control de los procesos metabólicos sociales de la sociedad y en torno a las “cuestiones definitivas de la vida humana” se ve así transferida al plano de una

contienda acerca de la **comprensión** verdadera —no contemplativa, ligada al valor— y sus “condiciones de posibilidad”. La victoria está ya prefigurada en la manera como Lukács formula el problema mismo, insistiendo en que

la **totalidad concreta** del mundo histórico, el **proceso histórico concreto y total** es el único punto de vista desde el cual **se hace posible la comprensión**. (p. 145).

A pesar de los importantes avances del pensamiento burgués hacia la comprensión de la naturaleza del conocimiento, al final la tarea debe derrotar a los filósofos implicados, según Lukács. Porque

Aquí, en nuestro recién conquistado conocimiento donde, como lo expresa Hegel en la **Fenomenología**, “la verdad se convierte en una bacanal de la que nadie escapa de emborracharse”, la razón parece haber levantado el velo que oculta el misterio sagrado en Sais y descubre, como en la parábola de Novalis, que es ella misma la solución al acertijo. Pero aquí encontramos, de nuevo, y esta vez bastante concretamente, el problema decisivo de esta línea de pensamiento: el problema del **sujeto de la acción**, el sujeto de la **génesis**. Porque la unidad del **sujeto** y el **objeto**, del **pensamiento** y la **existencia** que la “acción” se comprometió a demostrar y a exhibir halla su cumplimiento y su substrato en la unidad de la génesis de los determinantes del pensamiento y de la historia de la evolución de la realidad. Pero para **comprender** esta unidad es necesario a la vez descubrir el **emplazamiento** desde el cual resolver todos esos problemas y también exhibir **concretamente** el “**nosotros**” que constituye el **sujeto de la historia**, ese “nosotros” cuya acción es, de hecho, historia. (*Ibid.*)

Como podemos ver, Lukács adopta, de nuevo, la problemática formulada por la filosofía clásica. Y lo hace no sólo porque es prisionero de las influencias kantianas/hegelianas, sino porque la problemática en cuestión le proporciona las armas requeridas para la procura exitosa de la **victoria teórica** postulada. Porque puede agregarle inmediatamente a las líneas que acabamos de citar que “en este punto la filosofía clásica se regresó y se perdió en el laberinto sin fin de la mitología conceptual. ... fue incapaz de descubrir ese **sujeto concreto de la génesis, el sujeto-objeto metodológicamente indispensable**” (pp. 145-6). El hecho de que “el sujeto-objeto metodológicamente indispensable” mismo forme parte de la criticada mitología conceptual no parece preocuparle. Porque él necesita de la categoría de la “identidad sujeto-objeto” como el “sujeto de la creación” responsable de los resultados de la acción histórica concreta (en el sentido de la

génesis histórica/intelectual) y —por razón de su “punto de vista de la totalidad” y la praxis correspondiente— como el garante de la obtención del verdadero conocimiento y también del logro de la unidad del **pensamiento** y la **existencia**.

Lukács describió los obstáculos que derrotaron a la filosofía clásica en términos estrictamente teóricos; igual hizo con la manera de superarlos, adoptando el punto de vista del “sujeto-objeto metodológicamente indispensable” de la génesis histórica/intelectual. Como lo expresa Lukács:

sólo superando la dualidad —**teórica**— de la filosofía y la disciplina especial, de la metodología y el conocimiento factual se puede hallar la manera de anular la **dualidad de pensamiento y existencia**. (p. 203).

Así la carga de la realidad misma, cuando se crean y se reproducen **los dualismos y las inversiones prácticas** en las raíces de los dualismos y las inversiones teóricas, se ve minimizada o puesta en segundo plano, porque las soluciones que exhiben “la certeza de la victoria” deben concebirse dentro de los parámetros del discurso teórico asumido por Lukács en su “**crítica inmanente**” de los resultados y fracasos de sus predecesores filosóficos.

Se nos dice que “el aislamiento y la fragmentación es sólo **aparente**” (p. 92) y que “la atomización es solamente una **ilusión**” (p. 93), aunque necesaria. La fusión de **alienación** y **objetividad** es, por consiguiente, no simplemente el resultado de no poder ver la “persistencia en el error del concepto básico de Hegel”, como lo expresa Lukács en 1967, sino algo a lo que se le da una positiva bienvenida en su esquema de cosas al momento de escribir **Historia y conciencia de clase**. Porque al concentrar su ataque en las “ilusiones necesarias” de la “conciencia cosificada”, el autor puede abrigar seriamente la ilusión de que el esclarecimiento teórico —el trabajo de la conciencia sobre la conciencia— puede producir los **cambios estructurales** requeridos en la realidad social misma, siempre que la realidad como tal sea vista como un proceso histórico. Es por eso que él debe atacar también la teoría del conocimiento reflejo, tergiversando característicamente un pasaje que cita de Engels porque no cuadra con su esquema de las cosas.¹²³

También, en el espíritu de la misma fusión de alienación y objetivación, se queja de que “el **objeto** del pensamiento (como algo **externo**) se convierte en **ajeno al sujeto**” (p. 200), e identifica los “**hechos cosificados**” con el “**mundo**

empírico” como tal (p. 203), contraponiendo a la realidad empírica la “realidad superior” de los “complejos de procesos” (*Ibid.*). De la misma manera, la dialéctica marxiana está descrita como un procedimiento en el cual “las **formas objetivas** de los objetos son transformadas ellas mismas en un proceso, un **fluir**” y todo está “intensificado al punto de que **los hechos son disueltos totalmente en los procesos**” (p. 180). Esto se hace con el fin de hacer “posible que el proletariado descubra que él es en sí mismo el **sujeto** de ese proceso (esto es, del proceso de producción y reproducción capitalista) aunque se encuentre encadenado y que por el momento esté **inconsciente** del hecho” (p. 181).

El incómodo **hecho** de que en el mundo real el proletariado —como resultado de la alienación y la inversión de la relación entre el sujeto trabajador y su objeto **prácticamente cumplidas** y consolidadas— enfáticamente **no** es el sujeto del proceso de la reproducción del sujeto, sino que resulta quedar **objetivamente** reducido al status de una mera condición (y costo) de la producción, totalmente a merced de los imperativos y las decisiones “racionalizadoras/economizantes” del capital no puede importarle en esa concepción, porque los hechos han sido ahora ya “totalmente disueltos en procesos” a fin de que encajen en la conveniencia de la identidad sujeto-objeto y su “laberinto de mitología conceptual”. Todo lo que se requiere es convertir al proletariado “**inconsciente**” —en el presente cautivo de su “conciencia psicológica”— en un proletariado plenamente consciente de su status de **sujeto**; una tarea para ser cumplida por medio de la clarificación ideológica y el esclarecimiento teórico. La idea está modelada sobre la parábola de Hegel/Novalis del “levantamiento del velo”, de modo que el proletariado pueda descubrir —como la Razón en el pasaje citado hace un momento de la página 141 de **Historia y conciencia de clase**— que ésta es la “solución del acertijo”.

El hecho desengañador de que la posición del sujeto debe ser reconquistada mediante el trabajo y radicalmente **reconstituida** en el “mundo empírico” mismo —tratado displicentemente por Lukács— a través de las **mediaciones materiales** objetivamente factibles que reestructuran la división antagonística del trabajo constituida históricamente bajo el dominio del capital, no parece tener ningún peso en **Historia y conciencia de clase**. En cambio, en sintonía con la necesidad de transformar las restricciones objetivas del “eslabón más débil” en activos plausibles y materialmente efectivos, el “**cambio estructural**” es postulado como un resultado directo —o hasta como sinónimo— de un cambio en **la conciencia**.

Es así como terminamos en equiparaciones y transformaciones milagrosamente superadoras de la cosificación, como “comprendidas **por cuanto reestructuradas**” (p. 189) y “ese **conocimiento** acarrea un **cambio estructural objetivo** en el objeto del conocimiento” (p. 169). Y todo esto se supone que acontece gracias a la percepción de que la “rígida **ambivalencia epistemológica** del sujeto y el objeto”, a partir de la cual “la existencia rígidamente cosificada de los objetos del proceso social se disolverá en **mera ilusión**” (p. 179) —para culminarlo todo con el acto de magia definitivo— “**el acto de conciencia derriba la forma objetiva de su objeto**” (p. 178).¹²⁴ Naturalmente, si las relaciones estructurales objetivas existentes pueden ser transformadas de la manera postulada por Lukács, en ese caso resulta ser solamente cuestión de tiempo antes de que todas las dificultades identificables puedan ser remitidas al pasado.

Así, reteniendo el marco de referencia hegeliano de la “objetividad-alienación” —un marco conceptual que hace posible que Lukács plantee y resuelva los problemas de la manera como lo hace en **Historia y conciencia de clase**— la victoria proletaria sobre la filosofía y la cultura burguesas puede ser lograda **dentro de la teoría**, mediante el postulado “acto de conciencia” desobjetivador, sin tener que cambiar para nada el mundo real de las cosas. Es así como se hace posible también el conferirle una plausibilidad espuria a la aseveración anteriormente citada, según la cual la “**crisis ideológica**” del proletariado debe ser resuelta “**antes** de que se pueda encontrar una solución a la crisis económica mundial”, trastrocando así por completo la **primacía relativa** marxiana de los factores materiales que representan el “*ubergreifendes Moment*” de la relación **dialéctica** (y no idealistamente o mecánicamente/materialistamente parcializada) entre el ser social y la conciencia social.

8.3.5

NATURALMENTE, el espíritu de Hegel ronda en demasía en esas equiparaciones superadoras/sustituidoras. Porque por cuanto él representa el clímax de la filosofía clásica, en opinión de Lukács nada podría constituir mejor evidencia de la validez y magnitud teóricas de la anunciada victoria proletaria que ir más allá de él hasta resolver los problemas que se le habían escapado incluso a Hegel. Según el autor de **Historia y conciencia de clase**

Hegel representa la **consumación absoluta del racionalismo**, pero eso significa que lo único que puede suplantarlo es una interrelación de pensamiento y existencia que ha dejado de ser contemplativa, **por la demostración concreta de la identidad sujeto-objeto**. (p. 125).

Y Lukács justifica la línea de enfoque que él sigue en **Historia y conciencia de clase** asociando íntimamente la problemática central de “La cosificación y la conciencia del proletariado” con el marco categorial hegeliano en general que él considera válido —después de haber sido convertido en concreto mediante la “demostración concreta de la identidad sujeto-objeto”— también para la empresa filosófica marxiana. Ciertamente Lukács insiste en que “el postulado de Hegel de que el concepto es el ‘ser reconstituido’¹²⁵ es posible solamente bajo la premisa de la **creación real de la identidad sujeto-objeto**” (p. 217).

Aquí es donde el contraste con la concepción marxiana de las categorías como **Daseinformen** (formas de la existencia) —que Lukács toma como equivalente al postulado hegeliano del concepto del “ser reconstituido”, de aquí la necesidad de demostrar la “posibilidad” concreta de la noción hegeliana— se torna clara. Porque Marx no está interesado en lo más mínimo en proyectar la “certeza de la victoria proletaria” abrazando y superando o concretando “internamente” la problemática “racionalista consumada” y el marco categorial de la filosofía clásica burguesa mediante una “crítica inmanente”. Más bien, está interesado en elaborar las estrategias requeridas —viables en la práctica— por medio de las cuales tal victoria se puede verdaderamente materializar en el mundo real. La introducción de Marx a los **Grundrisse**, en la que brevemente resume su interpretación de las categorías como “Daseinformen”, ya la conocía Lukács para la época de la escritura de **Historia y conciencia de clase**. Significativamente, sin embargo, él no puede hacer uso de la sustancia del enfoque marxiano en lo que respecta a las categorías idealistamente mistificadas de la filosofía clásica,¹²⁶ por causa de las incompatibilidades entre las opiniones acremente desmistificadoras de Marx sobre el tema y su propia continuada adhesión al mito de la identidad sujeto-objeto.

Las ideas de Marx sobre la naturaleza y el origen de incluso las categorías más abstractas pero genuinas de la filosofía y la economía política (al contrario de los productos artificiales de la mitología conceptual) son en su conjunto perfectamente directas. De hecho lo divierte bastante la mistificación filosófica que rodea al tema. En una carta a Engels escribe:

¿qué diría el viejo Hegel en el otro mundo si escuchara que lo general (**Allgemeine**) en alemán y noruego no significa otra cosa que tierra comunal (**Gemeinland**), y lo particular, **Sundre, Besondere**, más que la propiedad por separado que ha sido

dividida de la tierra comunal? Aquí están las **categorías lógicas** proviniendo que da gusto, después de todo, de **“nuestra correspondencia”**.¹²⁷

La idea de que hay que suscribirse primero a la noción idealista de la identidad sujeto-objeto antes de poderle hallar sentido a las categorías como formas de la existencia se encuentra, así, a una distancia astronómica de la concepción marxiana. Porque ésta busca demostrar su verdad a través de la evidencia tangible ofrecida por “nuestra correspondencia” y no a través de deducciones filosóficas apriorísticas. Y es así, sea que pensemos en las categorías de “Allgemeine” y “Besondere” en su relación con la tierra comunal (y posteriormente dividida), o en la categoría general de “trabajo” —en contraste con las formas y variedades específicas del trabajo históricamente conocidas, confinadas a los limitados medios y materiales de trabajo como su campo de ejercicio— en sus vínculos demostrables en la práctica con las condiciones posfisiocráticas del desarrollo, bajo las cuales el “trabajo abstracto” se vuelve materialmente dominante por medio de la empresa industrial capitalista en victorioso avance.

No es preciso decir que resulta por demás imposible extraer la categoría de “sujeto-objeto de la historia metodológicamente indispensable” de las interrelaciones materiales y culturales de la vida real. Porque su legítimo campo es ese “laberinto sin fin de la mitología conceptual” del cual ni aun el más ingenioso esfuerzo filosófico la puede sacar.

CAPÍTULO NUEVE

LA TEORÍA Y SU ESCENARIO INSTITUCIONAL

9.1 La promesa de concretización histórica

9.1.1

EXISTE un punto en **Historia y conciencia de clase** en el que Lukács está dispuesto a conceder que su consideración de la identidad sujeto-objeto postulada no es “verdaderamente concreta”. Sin embargo, esa admisión se nos viene a ofrecer recién casi al final del largo ensayo acerca de “La cosificación y la conciencia del proletariado”, y aun entonces sólo con la decepcionante salvedad de que “las etapas individuales de este proceso no pueden ser trazadas aquí” (p. 205).

Así, aun en forma de esta reconsideración condicionada, Lukács declara inequívocamente que la tarea asumida por él en **Historia y conciencia de clase** no puede ser considerada realmente como cumplida sin la necesaria “concretización histórica”, por la cual él frecuentemente aboga y a la que celebra en su obra como el principio guía teóricamente de mayor importancia, y que asegura la superioridad del enfoque marxiano sobre la filosofía burguesa clásica, Hegel incluido. Como lo plantea Lukács, después de afirmar que lo que hay que hacer a fin de proporcionar la requerida prueba de la validez de las conclusiones a las que él llega en **Historia y conciencia de clase** no puede ser llevado a cabo “aquí”:

Sólo entonces [es decir, sólo después de la realización exitosa del propugnado programa de demostración histórica concreta] resultaría posible arrojar luz sobre el profundo proceso dialéctico de interacción entre la situación sociohistórica y la conciencia de clase del proletariado. Sólo entonces se hará verdaderamente concreta la declaración de que el proletariado constituye la identidad sujeto-objeto de la historia de la sociedad. (pp. 205-206)

El hecho es que, no obstante, la prometida concretización del papel del proletariado como la identidad sujeto-objeto de la historia está ausente, no sólo

de **Historia y conciencia de clase**, sino también de los subsiguientes escritos de Lukács. En verdad, como resultado de su encuentro con los **Manuscritos económicos y filosóficos de 1844** de Marx, cerca de una década después de la publicación de **Historia y conciencia de clase**, Lukács abandona de un todo la noción de la identidad sujeto-objeto.

Sin embargo, las reservas que se tienen acerca de la concretización socio-histórica faltante no se limitan al obvio impacto negativo de la mítica identidad sujeto-objeto en la declaración de Lukács de las concretas potencialidades y características del desarrollo de la agencia histórica en **Historia y conciencia de clase**. El aspecto de mayor dimensión concierne a la valoración de las condiciones objetivas bajo las cuales la idea de una consciente totalización colectiva del conocimiento y la experiencia —y con ello el control efectivo de las múltiples tendencias contradictorias del desarrollo histórico verdadero— puede hacerse real. Porque sólo mediante la exitosa articulación de las necesarias modalidades e instrumentos de **mediación material** pueden hacerse reales las posibilidades emancipatorias del proyecto socialista, en el curso de la prevista transición del “reino de la necesidad” capitalista al “reino de la libertad”, es decir, en términos de la visión marxiana adoptada por Lukács, de la “pre-historia” de la humanidad más o menos ciegamente determinada a la “verdadera historia” de la humanidad consciente y cooperativamente vivida.

Por una variedad de razones, la respuesta de Lukács sobre este particular en **Historia y conciencia de clase** no resulta de gran ayuda. Salva la distancia que separa los dos órganos sociales —“el ‘salto del reino de la necesidad al reino de la libertad’, la conclusión de la ‘pre-historia de la humanidad’” (p. 247)— de manera puramente verbal, mediante el anuncio de algunos “principios reguladores” generales. Así declara, por un lado, que “la categoría de lo radicalmente nuevo, la puesta de cabeza de la estructura económica, el cambio en la dirección del proceso, esto es, la categoría de salto, **debe** ser llevada seriamente a la práctica” (p. 249). Y, por el otro lado, afirma que

El **salto** constituye un **proceso** prolongado y arduo. Su esencia está expresada en el hecho de que en cada ocasión denota un giro en dirección a algo cualitativamente nuevo; la acción consciente dirigida hacia la comprendida totalidad de la sociedad aflora a la superficie; y por lo tanto —en **intención** y en base— su patria es el reino de la libertad. (p. 250).

Sin embargo, no se da ninguna indicación de las dificultades casi prohibitivas implicadas en la “puesta de cabeza de la estructura económica” ni, en verdad, de las medidas prácticas tangibles que deben ser adoptadas a fin de poder “poner seriamente en práctica la categoría de salto/proceso”. Más problemático todavía resulta el intento de Lukács de deslizarse por sobre las inmensas complejidades teóricas y prácticas implícitas en la prevista transición, no simplemente de un orden social-económico y cultural/político a otro, sino al orden del que se espera simultáneamente que señale el final de toda dominación de clase, junto con la supresión radical de la división del trabajo y del estado político por separado. Se supone que todas estas complejidades serán eliminadas con la caracterización estipuladora/definidora de las circunstancias, de acuerdo con las cuales “en intención y en base” la patria de toda acción consciente dentro del marco regulador del “salto/proceso/cualitativamente nuevo” no puede ser otra que el reino de la libertad.

Así, la acción proletaria consciente se desenvuelve **por definición** en el reino de la libertad —considerado como un salto/proceso— no importa cuán distante esté del **estado real** de una sociedad socialista. Más aún, en otro pasaje hasta se elimina retrospectivamente el requerimiento de la consciencia de sí misma de la definición de la acción históricamente significativa (hegemónica) —de la cual se dice que se mueve inexorablemente, en su aspiración “inconsciente”, hacia la prevista emancipación radical humana— cuando Lukács afirma que

Si el “reino de la libertad” es considerado en el contexto del proceso que conduce hacia él, entonces no cabe duda de que incluso la más antigua aparición del proletariado en el escenario de la historia indicaba una **aspiración hacia ese fin** —reconocidamente de una manera **de un todo inconsciente**. (p. 313).

El menosprecio de la significación del estado de cosas establecido como “hechos y condiciones meramente empíricos” (que serán “**totalmente disueltos** en el proceso”), aunado a un énfasis voluntarista exagerado sobre la noción abstracta de “proceso como tal” a costa del realmente existente, son característicos de **Historia y conciencia de clase** en su conjunto. Encuentran su razón de ser precisamente en esa determinación por parte de Lukács de hacer valer (en contraposición a lo empíricamente establecido) la **realidad** ya existente del “reino de la libertad” y la **inevitabilidad** de su cabal realización (p. 250), evitable únicamente por la catastrófica regresión de la humanidad a “una nueva barbarie” (p. 306), sin que importe lo pesada que pueda resultar la carga de la “facticidad” que apunta en dirección

opuesta bajo las circunstancias históricamente prevalecientes. Así, el “proceso” se convierte en el **sujeto** mítico de la acción histórica, mientras que la clase realmente existente es considerada como mera “**depositaria**” del proceso (p. 321).

Lukács necesita de la postulada “identidad sujeto-objeto de la historia” para que le permita producir esa personificación sustituidora del “proceso” con una doble función. Por un lado, la identidad sujeto-objeto —que se convierte en sinónimo del proceso de transformación histórica seguido conscientemente— se puede equiparar con la “conciencia de clase imputada”, y esta última se puede transferir al partido de vanguardia como la “representación activa de la conciencia de clase”. Al mismo tiempo, por el otro lado, el proletariado realmente establecido puede ser caracterizado como el “**depositario**” del proceso histórico (en su obligado desenvolvimiento) eliminando así las dificultades inherentes al comportamiento no revolucionario de la clase revolucionaria. De esta manera se nos ofrece tranquilizadamente una agencia histórica que es revolucionaria aunque en realidad no lo sea, y consciente aunque sea “totalmente inconsciente”.

Comprensiblemente, por lo tanto, dentro del marco de su discurso apriorístico la significación de las mediaciones materiales concretas —a través de las cuales la eventual consecución del “reino de la libertad” se haría plausible en términos históricos concretos— es prácticamente inexistente. La elaboración teórica de las modalidades e instrumentos materiales de la mediación material necesarios, conducentes al futuro previsto, en términos de un discurso así no podría ser considerada como un **haber** sino tan sólo como un **impedimento**. Porque eliminaría la **certeza** apriorística de la victoria revolucionaria repetidamente anunciada por Lukács, no sólo en el contexto —y sobre la evidencia— de la metodología dialéctica (como hemos visto antes), sino también en otros numerosos pasajes que definen el papel de la conciencia totalizante como la “aceleración consciente del proceso en la **dirección inevitable**” (p. 250). Es por eso que debe sostener también que “Por pequeño que pueda ser el objetivo final de que sea capaz el proletariado, aun en teoría, influenciar directamente las etapas iniciales de la primera parte del proceso constituye **en principio** un factor sintetizador y por tanto no puede nunca estar ausente por completo de ningún aspecto de ese proceso”. (pp. 313)

9.1.2

UNA de las principales razones teóricas que llevan a Lukács a seguir esta línea de argumentación emana de su irreal diagnóstico de los obstáculos que se

deben superar en el interés de la transformación socialista a través de la dictadura del proletariado.

Al contrario de la caracterización que Marx hace de los problemas, Lukács teoriza en un sentido muy restringido las cosificantes contradicciones que afectan a las relaciones del trabajo con el capital. En sus reflexiones acerca de las estrategias prácticas requeridas las trata como confinadas a la dimensión directamente vinculada con —y también efectivamente eliminables por la expropiación de— los capitalistas. Cita un pasaje de **El capital** según el cual

la dominación de los productos del trabajo del pasado sobre el plustrabajo viviente dura nada más el mismo tiempo que las **relaciones del capital**; éstas descansan sobre las relaciones sociales particulares en las que el **trabajo del pasado domina al trabajo viviente** en forma abrumadora e independiente. (p. 248)¹²⁸

Independientemente del hecho crucial de que las relaciones jerárquicamente articuladas del capital (la durante largo tiempo establecida división capitalista del trabajo que rige sobre todas las fábricas individuales, etc.) son **relaciones materiales** de dominación que se hacen valer a través de la propia instrumentalidad de la producción establecida, Lukács comenta en el pasaje citado de una manera que transforma la contradictoria **relación material del pasado** (es decir, acumulada, objetivada/alienada) y el trabajo del presente o viviente en la **oposición temporal abstracta entre “el pasado y el presente”**. Lo hace con el fin de poder metamorfosear la tarea histórica misma, junto con todas sus persistentes —y bajo las circunstancias hasta abrumadoras— **restricciones materiales**, en asunto de **conciencia** (esto es, en el propugnado trabajo esclarecedor de la conciencia sobre la conciencia).

Es así como se desarrolla la argumentación de Lukács en el ensayo titulado “La cambiante función del Materialismo Histórico”:

la significación social de la dictadura del proletariado, la socialización, no significa en primera instancia sino que esta dominación le será arrancada de las manos al **capitalista**. Pero en cuanto concierne al proletariado —considerado como una clase— su propio pasado cesa ahora objetivamente de enfrentársele de una manera autónoma, objetivada. A través del hecho de que el proletariado asume simultáneamente tanto todo el trabajo que ha sido objetivado como también el trabajo que se encuentra en el proceso de serlo, esa oposición es **abolida objetivamente** en la práctica. Con esto

desaparece también la correspondiente oposición en la sociedad capitalista entre **el pasado y el presente**, cuyas relaciones deben ahora ser cambiadas estructuralmente. Por muy prolongado que pueda resultar el proceso objetivo de la socialización, por mucho que le tome al proletariado **volver conscientes** de la cambiada relación interna del trabajo a sus formas objetivadas (**la relación entre el presente y el pasado**), con la dictadura del proletariado se ha producido el viraje decisivo. (p. 248)

Así la contradicción inconciliable entre el capital y el trabajo, que emana de una relación material sustantiva, es transfigurada en la oposición temporal abstracta entre “el pasado y el presente”, facilitando así la “resolución” —puramente imaginaria— del antagonismo estructural fundamental del sistema del capital mediante la revolución. El hecho de que el “eslabón más débil” tenga inmensas limitaciones objetivas, tanto internamente como en sus inescapables relaciones con el sistema del capital global, no puede agregarle ningún peso a esta línea de argumentación. En opinión de Lukács la transformación radical de la sociedad se cumple objetivamente con el acto político de “arrancar la dominación del trabajo de las manos del capitalista”. En algún momento habla hasta de la “**disposición interna**” de la antigua clase dominante “**a aceptar el dominio del proletariado**” (p. 266), aun si la dictadura del proletariado se niega a hacerles concesiones a los antiguos capitalistas. Después de esto, lo que todavía falta por lograr a través del proceso de “socialización” es hacer que los trabajadores **se vuelvan conscientes** de la naturaleza de los cambios que ya han tenido lugar, para que puedan así reconocer y admitir a plenitud la **identidad libre de problemas entre el presente y el pasado** bajo la dictadura del proletariado. Las cuestiones espinosas —surgidas de los conflictos afianzados en lo material y en muchas maneras todavía antagonicos— que atañen a las relaciones que el trabajo posrevolucionario ha heredado del capital dejan, por consiguiente, de existir como resultado de la idealista hipostatización de la identidad del pasado y el presente. De esta manera, gracias a un postulado teóricamente abstracto, “desaparece” hasta la oposición genérica entre el pasado y el presente, aun cuando las estructuras materiales que le corresponden en gran medida sobreviven en realidad en la sociedad posrevolucionaria.

Esta línea de razonamiento es la misma que hemos visto en el caso de la identidad sujeto-objeto. Porque a ésta le fue asignada su posición clave en la teoría de Lukács, ya que se esperaba que cumpliera el papel de hacer “desaparecer la distinción entre la teoría y la práctica”,¹²⁹ aunque en la realidad histórica establecida haya que presenciar las manifestaciones de la flagrante contradicción

entre la teoría y la práctica, de la cual la persistente burocratización en la Rusia posrevolucionaria ofrece uno de los ejemplos más precisos.

9.1.3

EN realidad la emancipación del trabajo del dominio del capital es inseparable de la necesidad de suprimir/superar la jerárquica y antagonística división del trabajo social. Esto no puede ser logrado gracias al acto **político de abolir** la dominación jurídica del capitalista sobre el trabajo. Porque las estructuras objetivas de la división social del trabajo heredada —la articulación material de la producción existente— permanecen básicamente inalteradas en la secuela de toda revolución socialista, aun bajo las condiciones históricas y las relaciones de poder más favorables. Al negar políticamente la forma capitalista específica de propiedad privada, a través de la “expropiación de los expropiadores” y la concomitante institución de la propiedad estatal, persisten muchas de las condiciones sustantivas del metabolismo socioeconómico —al nivel del importantísimo proceso del trabajo de la sociedad— aunque la “personificación del capital” (Marx) sobre una base **hereditaria** esté proscrita bajo las circunstancias, aun cuando no haya ninguna garantía de que las cosas se mantengan así.

Lo que sí es de contundente importancia en este respecto tiene que ver directamente con los dispositivos prácticos disponibles para controlar efectivamente las condiciones operativas de la producción. El fetichismo de la mercancía y la forma jurídica doblemente mistificadora en que las determinaciones materiales del capital ejercen su dominio sobre el metabolismo social están articulados en la esfera legal y política, desdibujan esos aspectos más allá de lo creíble. Porque en realidad el capital es en sí mismo esencialmente un **modo de control**, y no meramente un **derecho** —legalmente codificado— de controlar. Esto no tiene en verdad nada que ver con el hecho de que, bajo las condiciones históricas específicas de la sociedad capitalista, el derecho a ejercer el control de la producción y la distribución les es asignado “constitucionalmente”, bajo la forma de derechos de propiedad hereditarios —bien protegidos por el Estado— a un número limitado de individuos.

Desde el punto de vista del capital como modo de control, el punto importante es la necesidad de una expropiación del plustrabajo **que asegure la acumulación**, y no su forma contingente. De todos modos esta última está destinada a ser modificada —si bien dentro de parámetros estrictamente capitalistas— en el curso de la inexorable autoexpansión del capital, de acuerdo con la cambiante intensidad y

alcance de la acumulación de capital factible en la práctica bajo las circunstancias históricas dadas. De acuerdo con ello, la cuestión de la dominación del capital sobre el trabajo, junto con las modalidades concretas de su superación deben ser hechos inteligibles en términos de las **determinaciones estructurales materiales** a partir de las cuales surgen las variadas posibilidades de intervención personal en el proceso de reproducción societal. Porque, por paradójico que pueda sonar, el poder de toma de decisiones objetivo, y la correspondiente autoridad no escrita (o no formalizada) del capital como modo de control real, **precede** a la autoridad estrictamente otorgada (es decir, estrictamente otorgada y sólo contingentemente codificada por los imperativos objetivos del propio capital) de los capitalistas mismos.

En este sentido, abordar el punto del **derecho** de los capitalistas a dominar el trabajo —un derecho que puede ser instantáneamente “arrancado” o “abolido” por la dictadura del proletariado, o en verdad más tarde restaurado mediante alguna forma de intervención contrarrevolucionaria —solamente puede traer cambios muy limitados en el marco estructural de la sociedad transicional. El objetivo real de la transformación emancipatoria es la **completa erradicación del capital como modo de control totalizador** del metabolismo reproductivo social mismo, y no simplemente el **desplazamiento** de los capitalistas como las “personificaciones del capital” históricamente específicas. Porque el fracaso, por cualquier razón, en llevar a cabo la objetiva erradicación estructural del capital mismo de los procesos reproductivos en marcha, debe crear tarde o temprano un vacío intolerable al nivel del vital control metabólico de la sociedad. Y eso necesitaría del establecimiento de nuevas formas de “personificación”, ya que la articulación estructural del control socioeconómico prevaleciente sigue estando marcada por las características objetivas de la división social jerárquica del trabajo heredada, cuya naturaleza más íntima exige algún tipo de personificación inicua.

No es preciso decirlo, buscar respuestas viables respecto a estas importantes restricciones materiales resulta posible sólo dentro del marco de una teoría de la transición realista, que parta de la premisa de que lo “radicalmente nuevo” de la “nueva forma histórica” prevista no es concebible sin la dolorosa empresa de una **reestructuración material** englobadora del intercambio productivo y distributivo de la sociedad. Y ésta a su vez implica el establecimiento **práctico** de las formas de **mediación material** necesarias a través de las cuales la erradicación del capital del proceso metabólico social se haga factible en el debido momento.

En la ausencia de incluso un intento de formular una teoría como esa, el discurso de Lukács sobre lo “radicalmente nuevo” en **Historia y conciencia de clase** tiende a agotarse en la proclamación de algunos principios reguladores genéricos, y en el anuncio solemne de toda una serie de soluciones puramente verbales que él les da a sus propias paradojas nítidamente definidas en torno a la identidad esencial del “salto” y el “proceso”. Los problemas sociohistóricos concretos de la transición son tomados en consideración solamente en la medida en que pueden ser reducidos a la relación abstracta y bastante irrealistamente formulada entre **economía** y **violencia**, de tal manera que la eficacia de la **intervención política** —en forma de la dictadura del proletariado— parezca del todo adecuada para manejar los problemas enfrentados. Así, Lukács les ofrece a sus lectores el diagnóstico y solución siguiente:

Si los principios de la existencia humana están a punto de desatarse y asumir el control de la humanidad por primera vez en la historia, entonces la economía y la violencia, los objetos y los instrumentos de lucha están en el primer plano del interés. Precisamente porque esos contenidos que antes eran llamados “ideología” comienzan ahora —cambiados, es verdad, de todas las maneras— a convertirse en las metas reales de la humanidad; se vuelve innecesario utilizarlos para adornar las luchas de la violencia económica que se libran en su nombre. Más aún, su realidad y su verdad se hacen patentes en el hecho mismo de que todo interés se centra en las luchas reales que rodean a su realización, esto es, en la economía y en la violencia. De aquí que ya no pueda seguir pareciendo paradójico que esa **transición** constituya una época casi exclusivamente preocupada por los intereses económicos y caracterizada por el **abierto uso de la fuerza bruta**. La economía y la violencia han comenzado a actuar la **escena final** de su existencia histórica, y si parecen dominar la arena de la historia, ello no puede disfrazar el hecho de que ésta es su **última aparición**. (p. 252)

El problema con este tipo discurso es que no logra dar cuenta de ni una de las tendencias del desarrollo —ya visibles para el momento de la publicación de **Socialismo evolucionario** de Bernstein— sobre cuya base la socialdemocracia reformista se convierte en la forma dominante de articulación del movimiento de la clase trabajadora en los países capitalistas dominantes de Occidente. Tales tendencias traen consigo las variedades más mistificadoras de la “economía mixta”; del “estado benefactor” socialdemocráticamente administrado e idealizado; de las desarmadoras prácticas parlamentarias del “consenso político”; de la gustosa participación del trabajo occidental privilegiado y socialdemocráticamente liderizado en las aventuras

imperialistas de su clase dominante, etc., en lugar de conformarse a la expectativa lukácsiana del “abierto uso de la fuerza bruta” que se suponía iba a marcar la “escena final” del desarrollo social antes de la humanidad lograrse su completa liberación.

Más importante todavía, en cuanto concierne a la evaluación que hace Lukács de la situación, la ausencia de toda visión de lo que podría constituir una verdadera transición hacia la nueva forma histórica deseada de autoemancipación colectiva demuestra ser autoderrotadora aun dentro de sus propios términos de referencia, bajo las circunstancias históricas dadas. Porque más o menos en el mismo momento en que Lukács escribe las exaltadas palabras antes citadas acerca de la última relación histórica entre la economía y la violencia (junio de 1919), él también se ve forzado a afrontar en Hungría las condiciones económicas grandemente deterioradas, el relajamiento de la disciplina del trabajo, la dramática caída de la productividad, etc., que amenazan **desde dentro** de su propia base social la supervivencia misma de la dictadura proletaria de pocos meses de existencia.

Habiendo postulado la identidad de **la teoría y la práctica** y la desaparición de la oposición entre **el pasado y el presente** —ambas cosas referidas al autococimiento de la identidad sujeto-objeto de la historia, como lo construyó Lukács sobre el modelo del conocimiento **moral** de sí mismo que tiene el individuo y sobre su correspondiente sentido de la responsabilidad¹³⁰— al filósofo húngaro debió parecerle desconcertante que surgiera una situación como esa. Al mismo tiempo, los confines de la teoría del joven Lukács en torno a las posibilidades de una solución eran limitados y problemáticos. Porque como resultado de la reducción de los problemas de la transición a la relación entre la economía y la violencia, tan sólo podía haber dos alternativas compatibles con la línea de razonamiento de Lukács. Una: debía predicar el “poder de la moralidad sobre las instituciones y la economía”, en forma de una apelación directa idealista a la conciencia moral y al elevado sentido de responsabilidad de los proletarios individuales, con el propósito de mejorar radicalmente sus prácticas de trabajo. O si no debía proyectar, en el mismo discurso, las fatídicas consecuencias de la necesidad, que las circunstancias materiales desfavorables le imponían al proletariado como clase, “de volver su dictadura en contra de sí mismo”, en caso de que los proletarios individuales no lograsen cumplir con el imperativo moral de la disciplina del trabajo socialista propugnada, como hemos visto argumentar a Lukács en su ensayo sobre “El papel de la moralidad en la producción comunista”,¹³¹ escrito en el mismo período.

La incómoda verdad es, no obstante, que las medidas políticas de la dictadura del proletariado, incluido el “abierto uso de la fuerza bruta”, son en sí mismas estructuralmente incapaces de establecer la “identidad de la teoría y la práctica” y de suprimir positivamente “la oposición entre el pasado y el presente”. Y por la misma razón, están muy lejos de ser idóneas para brindar una solución positiva a lo que Lukács llama “la producción en caída del período transicional” (p. 252). Desafortunadamente, sin embargo, los remedios históricamente concretos y factibles no se pueden conciliar con los términos de referencia de Lukács en **Historia y conciencia de clase**.

9.2 La cambiante valoración de los Consejos de los Trabajadores

9.2.1

DURANTE el tiempo que transcurre entre la escritura del primero y el último de los ensayos de **Historia y conciencia de clase**, podemos presenciar un cambio significativo en la posición de Lukács en relación con uno de los más importantes órganos potenciales de mediación material y política en la época de la transición del dominio del capital sobre la sociedad a un orden socialista. Este cambio concierne a la evaluación de los **Consejos de los Trabajadores** como el puente factible en la práctica entre las estructuras socioeconómicas y políticas heredadas y las que deben ser articuladas de una forma **positiva** a fin de poder “tomar en serio la categoría del salto al reino de la libertad”. Porque en opinión de Marx la forma social que se define a sí misma mediante la “expropiación de los expropiadores” (admitidamente necesaria, pero bajo ningún respecto suficiente) —y con eso permanece atada a la “negación de la negación”— no podía ser considerada una forma verdaderamente autónoma, por causa de las contradicciones que surgen de su continuada dependencia del objeto negado.

El *ethos* positivo de la nueva sociedad sólo podía ser hallado en la autonomía de acción emancipada de sus miembros y en los correspondientes complejos institucionales/instrumentales que responden flexiblemente a las necesidades de los individuos sociales, en lugar de oponérseles a través de su propia —predeterminada— inercia material. Sólo en un marco institucional/instrumental como ése es posible tomar en serio la categoría de totalización colectiva **consciente** —es decir, la armonización totalmente cooperativa— de las metas y los objetivos libremente escogidos de los individuos sociales, en abierto contraste con el sistema dominado

por la “mano invisible” del mercado. Porque este último se caracteriza por una **totalización** completamente **inconsciente** que hace que los propios objetivos del capital prevalezcan a espaldas de los individuos particulares, aun cuando éstos sean idealizados en la filosofía burguesa como “individuos históricos mundiales”.

Es en este contexto donde el potencial mediador y emancipatorio de los Consejos de los Trabajadores se hace visible. El pasaje antes citado en la Sección 7.2.2 del famoso ensayo de Lukács sobre “La conciencia de clase” —escrito en marzo de 1920, antes de que él hubiese recibido y tomado a pecho la crítica de Lenin de su propia cuota de “La enfermedad infantil del izquierdismo” comunista— pone bien en claro esas conexiones, haciendo énfasis en la eliminación de la separación burguesa de lo legislativo, lo administrativo y lo judicial, en la superación de la fragmentación del proletariado, y en juntar la economía y la política en la nueva síntesis de una praxis proletaria históricamente concreta y efectiva (p. 80). Por el contrario, el análisis del mismo complejo institucional en uno de los últimos ensayos de **Historia y conciencia de clase** —“Hacia una metodología del problema de la organización”, escrito en septiembre de 1922— el altamente crítico (y, aunque no explícitamente, sí por implicación autocrítico, por razón de las opiniones mantenidas un año antes por el autor), como podemos ver en la siguiente cita:

sólo después de haber transcurrido años de conflicto revolucionario agudo le fue posible al Consejo de los Trabajadores desprenderse de su **carácter utópico y mitológico** y dejar de ser visto como la **panacea para todos los problemas de la revolución**; pasaron años para que pudiera ser visto por el proletariado no ruso como lo que realmente era. (No intento sugerir que este proceso de clarificación ha sido completado. De hecho lo dudo mucho. Pero como está siendo **invocado nada más a título de ilustración**, no entraré a discutirlo aquí). (pp. 296-7).

Infelizmente, sin embargo, como resultado de la involución sociopolítica en la Rusia posrevolucionaria que culmina unos pocos años más tarde con el triunfo del estalinismo, la cláusula pospuesta designada por la palabra “aquí” se convierte en un tiempo muy largo para Lukács. Vale la pena mencionar en este punto que en su correspondencia con Anna Seghers, a Lukács se le pide que responda a las críticas que se le dirigen en el sentido de que a menudo evade temas importantes diciendo algo así como “este no es el lugar para discutirlos”. Él se defiende insistiendo en que la **complejidad** de los problemas no le permite

a uno hacerles justicia, pero al mismo tiempo el tema bajo discusión requiere al menos de una breve referencia a las dimensiones faltantes.

Ello es, seguramente, verdadero en varios casos, pero en modo alguno la entera verdad. Porque en numerosos contextos teórica y políticamente importantes donde Lukács invoca las mismas salvedades exoneradoras tenemos que buscar otras razones, que de hecho demuestran de nuevo la íntima conexión entre la metodología y su base sustantiva de determinación sociopolítica.

La adopción de la salvedad del “aquí no” —que a menudo resulta significar “nunca”— no puede ser explicada en términos de “complejidad”. Más bien —como en el caso antes citado— es el sentimiento de incomodidad de Lukács por mantener una posición que no puede justificar adecuadamente en términos teóricos y políticos. Porque el cambio significativo que tiene lugar —como resultado de los desarrollos sociopolíticos regresivos en Rusia— en su propia evaluación de los Consejos de los Trabajadores en los últimos ensayos de **Historia y conciencia de clase** exigiría una explicación mucho más adecuada que una sumaria referencia negativa a quienes ven en ellos una “panacea para todos los problemas de la revolución”. Lo que hace prohibitivamente “complejo” el ocuparse de este problema de gran alcance en su significado práctico no es alguna insuperable complejidad teórica sino el tabú de la disciplina partidista que lo rodea, que debe ser “concienciado” por el devoto miembro del partido.

Igualmente, una de las cuestiones estratégicamente más importantes del movimiento socialista —la relación entre las amplias masas populares y el partido político— es tratada por Lukács con incomodidad después de los cambios hechos en su evaluación de la obra de Rosa Luxemburgo de acuerdo con la última línea del partido. Lo que está sobre el tapete en este punto lo formula Rosa Luxemburgo con impresionante claridad en su debate con Bernstein. Escribe ella

La unión de las amplias masas populares con un propósito que llega más allá del orden social existente, la unión de la lucha diaria con la gran transformación mundial, esta es la tarea del movimiento socialdemócrata, que debe lógicamente ir tanteando en su camino de desarrollo entre los dos peñascos siguientes: abandonar el carácter de masas del partido o abandonar su objetivo final, para caer en el reformismo burgués o en el sectarismo, el anarquismo o el oportunismo.¹³²

De hecho, la posición de Lukács está muy cerca de la de Rosa Luxemburgo en los primeros ensayos de **Historia y conciencia de clase**. Resulta sumamente revelador, por lo tanto, que en los últimos ensayos (para cuyo momento el partido anuncia la necesidad de luchar contra los “luxemburguistas”), él tenga que seguir un curioso y retorcido razonamiento, en un esfuerzo racionalizante por convertir el dilema histórico monumental tan claramente expresado en las palabras de Rosa Luxemburgo —que deben ser encaradas incluso hoy día, o quizá hoy más que nunca— en una cuestión de “tipología de las sectas” weberiana. Es así como él argumenta:

No existe ninguna diferencia entre si, por un proceso de mitologización, se le atribuye sin reservas a las masas una buena disposición para la acción revolucionaria o si se argumenta que la minoría “consciente” tiene que emprender la acción en representación de las masas “inconscientes”. Ambos extremos son ofrecidos aquí solamente como ilustraciones, pues incluso el intento más superficial de dar una tipología de las sectas iría mucho más allá del alcance de este estudio. (pp. 321-2).

El problema está, no obstante, en que la “ilustración” transforma un asunto vital —que afecta directamente el **meollo** de todas las estrategias socialistas factibles— en una cuestión de pequeñas sectas cuya “tipología” podría tal vez ser delineada un día por el filósofo. De esta manera se crea la ilusión de que el problema puede ser resuelto teóricamente “equidistándose” de los “dos extremos ofrecidos aquí solamente como ilustraciones”.

Pero la realidad social misma se niega obstinadamente a tolerar tales soluciones “tipológicas” idealistas que de buen grado relegarían a los dramáticos conflictos del núcleo social a su **periferia**. Porque uno de los dos “extremos de pequeña secta” —el que le atribuye “una buena disposición para la acción revolucionaria a las masas” (aunque no “sin reservas”, como lo querría una de las calificaciones reductoras y descalificadoras de Lukács)— de hecho se corresponde con la posición de Rosa Luxemburgo y de muchos otros que quieren construir sus estrategias del movimiento socialista sobre la “espontaneidad de las masas”, sin descuidar por eso el papel de la conciencia. Al mismo tiempo, el otro “extremo sectario marginal” se convierte cada vez más en la línea estratégica **dominante** —y eventualmente bajo el régimen de Stalin en **exclusiva**— de los desarrollos posrevolucionarios.

No queda duda de que Lukács quiere asumir una posición crítica efectiva en la práctica en relación con el segundo enfoque “sectario”. Porque a este último le aplica también su condenatoria caracterización de la secta, insistiendo en que “la estructura de su conciencia está estrechamente relacionada con la de la burguesía” (p- 321). Sin embargo, su crítica está condenada a no dar en el blanco. Primero, porque —al no considerar el inmenso poder práctico/institucional detrás de la posición estratégica criticada— seguimos estando, una vez más, dentro de la esfera de la conciencia, a la espera de la solución del problema puesta de relieve por Lukács a partir de la percepción de que, gracias al trabajo de la conciencia sobre la conciencia, el sectarismo es completamente insostenible, en vista de la afinidad entre la estructura de su conciencia y la conciencia burguesa. Y segundo, porque una **vertiente principal** en el desarrollo del movimiento socialista internacional, con inmensas consecuencias teóricas y prácticas para el futuro, es tratada como un fenómeno **marginal** (de sectas), a fin de hacerlo contenible dentro de los parámetros de una crítica puramente metodológica-ideológica.

Es así como se origina el “lenguaje esópico” de la crítica en Lukács, mucho antes de que Stalin lograra eliminar a sus rivales de la escena política en Rusia. La efectividad de un lenguaje así está grandemente limitada por su propia naturaleza, puesto que las referencias a las estructuras y las tendencias materiales/institucionales del desarrollo en desenvolvimiento son transpuestas en ella a un plano metodológico abstracto donde por lo general resulta muy difícil demarcar su objetivo sustantivo. Al mismo tiempo, el hecho de que el autor no haga más que declaraciones **metodológicas** respecto a los objetos de su crítica, sin indicar sus implicaciones materiales/organizacionales directas, puede aportarle un margen significativo de **protección** contra las medidas retaliativas de quienes tienen a su disposición mucho más que armas puramente metodológicas. Como el propio Lukács lo expresa en **Historia y conciencia de clase**, en su ensayo de septiembre de 1922: “Hacia una metodología del problema de la organización”:

Al nivel de la **pura teoría** los puntos de vista y tendencias más disparatados pueden coexistir pacíficamente, los antagonismos sólo se expresan en forma de discusiones que pueden ser **contenidas** dentro del marco de una única organización **sin disociarla**. Pero tan pronto como se les confiere forma organizacional resultan ser abiertamente encontrados y hasta incompatibles. (p. 299)

Mantener su propio discurso crítico primordialmente en el plano metodológico y presentar sus objetos sustantivos en un “lenguaje esópico” resulta ser para Lukács la manera más o menos consciente de asegurarse la “coexistencia pacífica” a sí mismo, sin abandonar lo que él considera el derecho y el deber del intelectual de unirse a la lucha por la emancipación de la manera en que pueda. Y él quiere asegurar esa “coexistencia pacífica” —a la que su discurso metodológico parece ser muy proclive en tiempos difíciles, cuando la **disensión sustantiva** es automáticamente condenada como “**faccionalismo** organizacional”, con consecuencias desastrosas para todos los que caen en él— no simplemente para beneficio propio, sino como un miembro de partido disciplinado cuyo deber absoluto es abstenerse de “disociar la organización”: un pecado que sería juzgado imperdonable para cualquiera, incluido él mismo.

Así, es correcto enfatizar una y otra vez que la posición problemática asumida por Lukács en relación con la dirección “sectaria” dominante no es el resultado del “amoldamiento oportunista” y la “capitulación”, en respuesta a las críticas que él recibe de los funcionarios del partido **después** de la publicación de **Historia y conciencia de clase**. Como podemos ver, resulta inconfundiblemente identificable en **Historia y conciencia de clase** mismo. La hipótesis (o acusación) de oportunismo y capitulación —que, más aún, se niega a tomar en consideración aun los simples hechos de la cronología— no puede explicar nada en el caso de alguien que, como Lukács, personalmente tuvo que sacrificar tanto cuando hizo su irrevocable elección de identificarse sin reservas con el destino del partido.

9.2.2

NO obstante, destacar todo esto sólo puede recalcar el significado del hecho de que la retirada de Lukács de su evaluación original de los Consejos de los Trabajadores es inseparable de la manera como la cuestión misma es tratada **en la práctica** por el partido bajo las condiciones del desarrollo posrevolucionario. Solamente en uno de sus últimos escritos —**Demokratisierung heute un morgen**, cuya publicación fue prohibida en Hungría durante veinte años después de su terminación y hasta diecisiete años después de la muerte del autor— pudo Lukács regresar al estudio del pasado histórico de los Consejos de los Trabajadores con consentimiento,¹³³ y aun entonces sólo en los términos más generales, negando su pertinencia para el presente.

Sin duda, los Consejos de los Trabajadores no deberían ser considerados una “panacea para todos los problemas de la revolución”. Pero sin alguna forma de genuina **autogestión** las dificultades y contradicciones que todas las sociedades posrevolucionarias tienen que encarar se vuelven crónicas, y podrían hasta acarrear el peligro de una recaída en las prácticas reproductivas del viejo orden, si bien bajo un tipo diferente de personal controlador. Para la época de su constitución espontánea, en medio de algunas graves crisis estructurales de los países involucrados, los Consejos de los Trabajadores intentaron asumir, en más de una ocasión en la historia, precisamente el papel de una autogestión viable, junto con la **autoimpuesta** responsabilidad —que resulta estar implícita en, y ser prácticamente inseparable de, el papel asumido— de soportar la enorme y prolongada carga de la reestructuración del marco reproductivo social heredado.

En ausencia de formas de genuina autogestión históricamente específicas e institucionalmente articuladas que partan del horizonte teórico —y muy poco importa aquí si se les conoce como Consejos de los Trabajadores o bajo cualquier otro nombre que ellas se den, siempre que sean capaces de cumplir el papel de mediación material efectiva entre el viejo orden y el socialista que se prevee— todo cuanto se diga acerca de “abolir la **separación entre los derechos y los deberes**” (p. 319) está condenado a permanecer como meramente especulativo, confinado a la propugnación de algunos “debe-ser”, en lugar de afrontar las dificultades inherentes a la producción de estrategias prácticas viables. Por eso, Lukács, luego de descartar la idea de la autogestión mediante la agencia colectiva de los Consejos de los Trabajadores como un “mito utópico” y una “panacea para todos los problemas de la revolución”, sin intentar poner algo que sea históricamente concreto e institucionalmente resguardado en el lugar de los criticados complejos materiales, debe terminar por idealizar una “metodología dialéctica” que se confirma a sí misma, empleándola como un sustituto idealista de los órganos necesarios y factibles del control social participativo.

Así, paradójicamente, después de quejarse del carácter utópico y mitológico de las ideas asociadas con las prácticas socioeconómicas y políticas que se manifiesta a través de la **realidad histórica** de los Consejos de los Trabajadores, Lukács nos presenta el **mito** de la teoría misma realizando la tarea de la transformación práctica bajo la condición de convertirse en “puramente dialéctica”. Y no parece perturbarlo el hecho de que él esté creando solamente la apariencia de una solución de los problemas examinados al ofrecernos apenas una serie de **imperativos abstractos**

(los “sí” aunados a los “debe”), en lugar de los necesarios **afirmativos** sustentados por evidencias sociohistóricas tangibles. Es así como Lukács argumenta su caso:

El hecho de que la conciencia de clase proletaria se haga autónoma y asuma una forma objetiva [a través del partido] tiene significado para el proletariado solamente **si** en todo momento ella realmente encarna para el proletariado el significado revolucionario de ese momento. En una situación objetivamente revolucionaria, entonces, el estar en lo correcto del marxismo revolucionario es mucho más que el estar en lo correcto “en general” de su teoría. Precisamente porque ella se ha vuelto totalmente práctica y está engranada en los desarrollos más recientes, la teoría **debe** convertirse en la guía de cada paso diario. Y esto sólo es posible **si** la teoría se despoja enteramente de sus características puramente teóricas y se transforma en **puramente dialéctica**. Es decir, ella **debe** superar en la práctica toda tensión entre lo **general** y lo **particular**, entre la **regla** y el caso **individual** “subsumido” bajo ella, entre la **regla** y su **aplicación**, y en consecuencia también toda tensión entre la **teoría** y la **práctica**. (p. 333).

Sin embargo, buscaríamos en vano en los últimos ensayos de **Historia y conciencia de clase** formas institucionalmente concretas de práctica social a través de las cuales la “tensión” (en realidad la abierta contradicción) entre lo general y lo particular, la regla y su aplicación, la regla y el “caso individual” (es decir, en realidad los individuos mismos históricamente existentes) subsumido bajo ella, al igual que (en los términos más englobadores) pudiera superar la oposición entre la teoría y la práctica. Pero solamente a través de la mediación material real de tales formas de la práctica social —institucionalmente articuladas y resguardadas— podría la tensión/contradicción entre las amplias masas del pueblo y el partido (es decir, en la sociedad posrevolucionaria entre el pueblo y el partido-Estado que se va erigiendo) ir siendo progresivamente suprimida dentro del marco de una actividad productiva de igual modo progresivamente autodeterminada que los miembros de la “vanguardia consciente” de Lukács compartirían a cabalidad —con todas sus gratificaciones y obligaciones— con todos los demás miembros de la comunidad trabajadora.

En presencia de los trágicos desarrollos históricos bajo el impacto del “cerco” externo y de la “burocratización” interna en la Rusia posrevolucionaria, que inevitablemente paralizan y al final proscriben **en la práctica** (si bien no formalmente) los Consejos de los Trabajadores constituidos espontáneamente, el autor de **Historia y conciencia de clase** es incapaz de argumentar a favor del fortalecimiento del poder

autónomo de tomar decisiones de las masas populares. En cambio, ofrece —de nuevo— remedios puramente verbales a los conflictos y contradicciones que percibe.

La manera como él describe las “tensiones” que reconoce dentro de la clase trabajadora y sus organizaciones tiende a privarlas de su peso objetivo. Explica las tensiones y contradicciones (a veces con ayuda de equiparaciones y transformaciones conceptuales totalmente desconcertantes) decretando apriorísticamente que

la **nítida separación** en la organización entre la vanguardia consciente y las amplias masas constituye solamente un aspecto del proceso de desarrollo **homogéneo pero dialéctico** de la clase en su conjunto y de su conciencia. (p. 338)

Así, aun los mayores retos contra los que las sociedades posrevolucionarias tienen que luchar en sus esforzados intentos para superar la heredada división estructural del cuerpo social entre los gobernantes y los gobernados, los dirigentes y los dirigidos, los educadores y los educandos, pueden ser ilusoriamente hipostatizados por Lukács como superados por definición mediante el desarrollo “homogéneo pero dialéctico” de la conciencia de clase imputada. No hay dosis de evidencia histórica de lo contrario (Lukács declara que lo contrario tiene el status meramente de “conciencia empírica/psicológica”) que pudiera penetrar a través de los muros de una fortaleza ideológica construida a partir de tal línea da razonamiento inexpugnable.

9.2.3

HAY que admitirlo, las reflexiones de Lukács sobre el tema no carecen de intención crítica significativa. Porque luego de rechazar lo que él llama “esperanzas o ilusiones utópicas” (p. 335), con alusiones directas e indirectas a los Consejos de los Trabajadores, está ganado a conceder que “debemos descubrir **dispositivos y garantías organizacionales**” (*Ibid.*) a fin de poder realizar los objetivos socialistas previstos. Sin embargo, le atribuye enteramente a la cosificación capitalista los continuados problemas (en su opinión primordialmente ideológicos), sobre la base de que la “transformación hacia adentro” de los individuos no puede ser lograda “mientras siga existiendo el capitalismo” (*Ibid.*). Así, Lukács diagnostica la situación de una manera en la que los problemas que salen al paso parecen estar ellos mismos presionando para su solución —única y sola factible— a través del intermediario organizacional del partido idealizado.

Inevitablemente, por lo tanto, también la dimensión crítica de la estrategia lukácsiana —es decir, “los dispositivos y garantías organizacionales” aún por descubrir— debe ser concebida en términos que puedan ser acomodados **dentro** del partido, sin imponerle la más mínima restricción objetiva al poder soberano de toma de decisiones del propio partido mediante los vínculos que debe tener con otros cuerpos y formas institucionales/organizacionales. En otras palabras, en el marco teórico de Lukács no cabría nunca pensar en la dialéctica de la historia en relación con el partido como totalidad dinámica de la cual el partido mismo forma solamente una **parte**. Porque se dice que el partido representa el elemento activo —procesal— de la historia al igual que “el punto de vista de la totalidad visiblemente representado”, y a través de estos dos constituyentes fundamentales le debe ser conferido el principio de la totalización colectiva en sí. Así la naturaleza más íntima del partido es definida como la representación visible y —por primera vez en la historia— consciente de la identidad sujeto-objeto del proceso totalizador, en tanto que la clase revolucionaria es considerada tan sólo la “depositaria” del proceso, sin ninguna pretensión concebible (conscientemente justificable) sobre la representación institucionalmente/organizacionalmente concreta y activa de la conciencia proletaria. Y puesto que el partido es visto como la representación organizacional de la única posición privilegiada válida —el “punto de vista de la totalidad”— en relación con la realidad social, constituiría una incongruencia considerarlo solamente como una **parte** de la totalidad que se desenvuelve históricamente, lo que lo dejaría sometido a las restricciones y los cambiantes requerimientos del marco estratégico general de la transformación socialista.

Queda así suficientemente claro que la idealización de Lukács del partido no es consecuencia de su supuesta “capitulación ante la ortodoxia estalinista”. Como todos los lectores atentos de **Historia y conciencia de clase** pueden confirmar por sí mismos, los pecados que se supone él haya cometido diez años después de la publicación de su obra más famosa, bajo la presión directa de la censura del Comintern (y la burocracia del partido asociada a éste), a fin de salvar su propia posición privilegiada en la jerarquía comunista internacional, están de hecho presentes en el propio **Historia y conciencia de clase** que a los adversarios ideológicos de Lukács les gusta tergiversar como el producto quintaesencial de un mítico Marxismo Occidental “antes de la caída”. De hecho, el ensayo antes citado sobre “La conciencia de clase”, en el que Lukács caracteriza al partido como “la representación histórica y la encarnación activa de la conciencia de clase” así como “la encarnación de la ética del proletariado en lucha” es escrito

por él en marzo de 1920. Esto precede en tres meses incluso a la restringida crítica de Lenin al “izquierdismo comunista” de Lukács, para no mencionar la condena sumaria del (por ese tiempo sumamente poderoso) líder del Comintern —Zinoviev— de **Historia y conciencia de clase** en la secuela de su publicación.

En su respuesta autocrítica a los renovados ataques a principios de la década del 30, Lukács adopta la misma posición sobre el partido que podemos encontrar en **Historia y conciencia de clase**. Se autodistancia principalmente en los fundamentos teóricos de la famosa obra repetidamente condenada por los funcionarios de alto rango del partido. Su propia crítica de **Historia y conciencia de clase** está relacionada primordialmente con los problemas de la teoría del “reflejo”, la identidad sujeto-objeto, la fusión de la alienación y la objetividad, y cuestiones similares.

Como ya hemos visto en el Capítulo 6, la indisputable idealización del partido de Lukács se puede hacer inteligible en términos de la formación intelectual del autor, centrada desde una etapa muy temprana de su desarrollo en la noción de la agencia **moral** históricamente requerida: una agencia capaz de afrontar el reto de una renovación radical tan necesitada “en una época de total pecaminosidad”.¹³⁴ Esto es de lo que él está profundamente convencido de haber encontrado en el partido —con su “misión moral”, que se corresponde con su pretendida determinación objetiva como la “ética del proletariado en lucha”, etc.— desde el momento mismo de su ingreso en el Partido Comunista Húngaro como uno de sus primeros reclutados.

Sin embargo, poner las cosas en su debido lugar al respecto no hace que los problemas resulten más fáciles. Sólo ayuda a explicar por qué Lukács debe definir el aspecto práctico —aún sin lograr— de la mediación en términos organizacionales partidistas. Tan sólo puede buscar las garantías necesarias contra los percibidos peligros de la burocratización y la osificación en el plano del consciente y, en principio, periódicamente cambiante liderazgo del partido (el plano de un “debe ser”), aunado a la “disciplina férrea” y la política de **purgas** renovadas, adoptadas conscientemente, al igual que voluntariamente aceptada por los individuos criticados.

Todo esto lo podemos encontrar en **Historia y conciencia de clase** mismo, mucho antes de que Stalin consiguiera asegurar una posición totalmente indeseable en el partido ruso al igual que en el movimiento comunista internacional. En sintonía con su apasionada orientación moral, Lukács rechaza aceptar como el criterio apropiado para la pertenencia al partido nada que no signifique al menos

la participación de los individuos con su **“total personalidad”** en la actividad del partido, aceptando las exigencias del partido, sin vacilaciones ni reservas, de acuerdo con el mismo criterio. Él insiste en que comprender el inherente **“vínculo entre la personalidad total y la disciplina del partido”** representa **“uno de los problemas intelectuales más elevados e importantes en la historia de la revolución”** (p. 320). En consecuencia, Lukács aprueba y recomienda el sometimiento a la **“disciplina férrea”** no bajo una presión externa que impone el amoldamiento sino, por el contrario, sobre la base cabalmente interiorizada de que la **“exigencia de compromiso total”** en nombre de la necesaria disciplina férrea

Arranca los **cosificados velos** que nublan la conciencia del individuo en la sociedad capitalista. (p. 339).

Siguiendo esta línea de pensamiento hasta su lógica conclusión en cuanto concierne al papel del individuo, Lukács insiste también con total sinceridad, en que

El deseo consciente del reino de la libertad... debe ocasionar la **renuncia a la libertad individual**. Ello implica la subordinación consciente del yo a la **voluntad colectiva** que está destinada a darle vida a la verdadera libertad... Esa voluntad colectiva consciente es el **Partido Comunista**. (p. 315)

Viéndolo todo desde esa perspectiva, se entiende por qué Lukács debe confinar la tarea de la mediación histórica a la cuestión de la **organización política**, ya que para él el partido es en sí mismo **“la mediación concreta entre el hombre y la historia”** (p. 318). A partir de la adopción de esta posición se deriva para él que **“La organización es la forma de mediación entre la teoría y la práctica”** (p. 299). En cuanto a los aspectos concretos de la práctica transformadora que se deben encarar en el curso de la lucha, la condición para satisfacerlos se reduce según Lukács al imperativo de **“formar unidades políticas activas (partidos) que pudiesen mediar entre la acción de cada miembro y la de la clase como un todo”** (p. 318).

Así, nos encontramos encerrados de nuevo en el campo de los principios reguladores generales, buscando respuestas en el plano de otro nuevo **“debe ser”**, aun cuando Lukács formule el recomendado principio de **“mediar entre la acción de cada miembro del partido y la de la clase como un todo”** con la intención de responder a las necesidades históricamente específicas —el concreto **“¿qué hacer?”** de la lucha revolucionaria. Sin embargo, la pregunta tan importante de

“¿**cómo** mediar?”, en términos que terminen siendo tangibles e institucionalmente/organizacionalmente resguardados, es considerada no sólo superflua sino además totalmente inadmisibile. Porque el partido como la encarnación históricamente específica de la conciencia de clase imputada se supone que constituye en sí mismo y por naturaleza propia la “mediación concreta” no nada más entre los individuos y la clase sino también **entre el hombre y la historia**.

Los conflictos reales y potenciales dentro de las “unidades políticas” propugnadas son puestos de lado por Lukács con la ayuda de la aseveración general de que “aquí el **factor unificador** es la **disciplina**” (p. 316). En cuanto a los “dispositivos y garantías organizacionales” que hay que descubrir en el interés de evitar la osificación, ellos nunca son explicados más allá de una breve referencia al desideratum general de que la jerarquía del partido debería estar basada “en la idoneidad de ciertos talentos para los requerimientos objetivos de la fase particular de la lucha” (p. 336). Un principio que, según Lukács, debería ser implementado en forma de “redistribuciones en la jerarquía del partido” conscientemente aceptadas y bien recibidas.

La viabilidad de las recomendaciones críticas de Lukács es cuestionable, por lo tanto, bajo dos fundamentos. Primero y principal, porque la cuestión de la mediación está restringida al punto de la organización política del partido. Y segundo, porque aun en sus propios términos de referencia la efectividad o la impotencia de la intención crítica de Lukács sigue dependiendo por entero de la buena disposición, muy lejos de estar demostrada, de quienes en la jerarquía del partido tienen el poder de toma de decisiones sobre la base de su admisión autocrítica consciente de que ya no son “idóneos para los requerimientos objetivos de la lucha” bajo las cambiadas circunstancias.

9.3 La categoría de mediación en Lukács

9.3.1

UNA vez que la cuestión de la mediación queda definida de la manera que hemos visto en la sección anterior —esto es, asignándole (o atribuyéndole) al partido el status ontológico de ser “la mediación concreta entre el hombre y la historia”— ya no queda espacio para ninguna otra cosa que no sea la apriorística afirmación y reiteración de que el problema ha sido resuelto “en principio”, aun cuando resulte

dolorosamente obvio que la tarea práctica de la transformación emancipatoria, con todos sus potenciales reveses y hasta masivos retrocesos, apenas ha sido iniciada.

A fin de poder sostener su mensaje optimista/apriorístico, el análisis que hace Lukács de la mediación se ocupa primordialmente en demostrar que el pensamiento burgués permanece en el nivel de la **inmediatez**, en tanto que el “punto de vista de la totalidad” proletario es en principio capaz de hacer un uso apropiado de la “categoría de mediación” en la teoría, gracias a la situación objetiva de la clase misma en relación con la totalidad social. Porque

mientras la burguesía **permanece atrapada en su inmediatez** en virtud de su papel de clase, el proletariado es impulsado por la dialéctica específica de su situación de clase a abandonarla. ... El único elemento en su situación es que su **superación de la inmediatez** representa una **aspiración** hacia la sociedad en su **totalidad** independientemente de si su aspiración es **consciente** o si sigue siendo **inconsciente** por el momento. Esta es la razón por la que su **lógica** no le permite permanecer estacionario en un estadio de inmediatez y relativamente más elevado, sino que lo obliga a perseverar en un movimiento ininterrumpido hacia su totalidad; es decir, a persistir en el proceso dialéctico mediante el cual las inmediateces son constantemente anuladas y trascendidas. (pp. 171-4)

En el discurso de Lukács concerniente a la categoría de mediación, el acento recae en la constante reafirmación de que el mundo de la inmediatez arroja tan sólo una falsa imagen de la realidad cuya estructura está mediada en sí misma, y solamente el pensamiento burgués puede —y **debe**— darse por satisfecho con esa falsa apariencia. Como lo plantea Lukács en un característico pasaje de **Historia y conciencia de clase**:

La categoría de mediación constituye una palanca con la cual superar la mera inmediatez del mundo empírico y como tal no es algo (subjetivo) atribuido falsamente a los objetos desde afuera, no es un juicio de valor o un “debe ser” opuesto a su “es”. Constituye más bien la manifestación de su **estructura objetiva**. Esto solamente puede ponerse de manifiesto en los objetos visibles de la conciencia cuando la **actitud falsa** del pensamiento burgués para con la realidad objetiva ha sido **abandonada**. La mediación no sería posible si no fuera por el hecho de que la existencia empírica de los objetos es en **sí misma mediada** y sólo **aparenta** ser no mediada en la medida en que la **conciencia de la mediación** no está ausente y los objetos son separados del complejo de sus verdaderos determinantes y puestos en un aislamiento artificial. (p. 163).

Así, la **categoría** de mediación es puesta en relieve como la prueba de la superioridad cualitativa de la concepción teórica correspondiente a la posición e interés clasistas del proletariado por sobre la de su adversario de clase. Aunado a la declaración según la cual el partido mismo es la “mediación concreta entre el hombre y la historia”, la cuestión de la mediación parece estar resuelta no sólo “en principio” sino también para siempre. Porque si la realidad ya está mediada, y el partido es identificable como la agencia plena y conscientemente comprometida en la realización de las tareas concretas del proceso histórico, en tal caso abordar el asunto de las mediaciones materiales (incluidas las institucionales/organizacionales) —que inevitablemente tienen que centrarse en la dimensión **temporal** del partido, con todas sus especificidades y limitaciones sociohistóricas, en lugar de situarlo **por encima de** tales restricciones en virtud de su pretendida posición mediadora “entre el hombre y la historia”— debe ser considerado no sólo innecesario sino hasta contraproducente.

9.3.2

COMPENSIBLEMENTE, es muy importante presentar las cosas bajo esta luz desde el punto de vista de un pensador que está en camino de abandonar, con profunda convicción, la perspectiva de la clase en la cual había nacido, y de adoptar una posición teórica privilegiada radicalmente diferente que él nunca dejará de recomendar a sus colegas intelectuales. Sin embargo, considerado en relación con las necesidades objetivas y las tareas emancipatorias específicas de la **práctica** mediadora, el mismo discurso resulta ser mucho más problemático. Porque está muy lejos de ser el caso el que la realidad posrevolucionaria esté en sí misma mediada con respecto a sus objetivos transformadores fundamentales. A este fin las muy necesitadas condiciones subjetivas y objetivas sólo pueden ser creadas en el curso del propio proceso real de reestructuración radical, y, precisamente, mediante la exitosa articulación de las formas de mediación material históricamente factibles.

Saber que el nuevo desarrollo significa para el proletariado, como insiste Lukács, “que los trabajadores **pueden** hacerse conscientes del carácter social del trabajo, quiere decir que la forma universal abstracta, universal, del principio societal **puede** ser, de la manera como ella se manifiesta, cada vez más concretizada y superada” (p. 171), podría resultar tranquilizador para el teórico que busca tranquilidad. Pero proclamar teóricamente que esas **posibilidades** han aparecido en el horizonte histórico no las convierte ipso facto en **realidades** materiales

tangibles; ni tampoco significa que la tarea de “incrementar la concretización” haya comenzado siquiera, y menos todavía que haya sido completada.

Igualmente, el afirmar que “se puede demostrar que las formas de mediación como y a través de las cuales se hace **posible** ir más allá de la existencia inmediata de los objetos, tal y como ellos están dados, constituyen los **principios estructurales** y las tendencias reales de los objetos mismos” (p. 155), está lejos de resolver el problema. Porque lo que está en juego es la **creación** de las formas indispensables de la **mediación material concreta e institucional** que respondan flexiblemente a las exigencias inmediatas de la situación sociohistórica establecida, y al mismo tiempo asuman la función de reestructurar el marco metabólico heredado de división social jerárquica del trabajo, profundamente inicua.

- La “categoría de mediación” por sí sola es por demás impotente para producir los cambios materiales requeridos. Las mediaciones transformadoras exigen la sostenida intervención práctica de una agencia social de la vida real, y no la autorreferencial irrealidad de un punto de vista filosófico idealistamente hipostatizado en el papel de una agencia sustitutiva exitosa a priori.
- En cualquier caso, la proposición según la cual las dificultades se resuelven simplemente abandonando “la falsa actitud del pensamiento burgués”, de la cual “está ausente la conciencia de la mediación” (es decir, el reconocimiento de que “la existencia empírica de los objetos está **en sí misma mediada**”) ofrece una caracterización más bien unilateral del estado de cosas real. En primer lugar, al hacerse consciente —como resultado de haber abandonado la falsa actitud del pensamiento burgués— de que en la realidad todo está mediado, la realidad misma no se torna más mediada que antes en su constitución general, y continúa estando casi sin mediar con respecto a las tareas históricas específicas de las mediaciones transformadoras de orientación socialista. Más importante, todavía, aun si podemos afirmar que en la realidad todo está siempre mediado, esta verdad —genérica— indica muy poco acerca del carácter específico de las relaciones dinámicas involucradas. Porque las mediaciones en cuestión siempre asumen la forma concreta de tendencias y **contratendencias**. Es la interacción conflictual de tales tendencias y contratendencias la que produce en cualquier momento histórico en particular las formas de mediación dominantes (pero bajo ningún respecto permanentes).

Como hemos visto, Lukács enfatiza enérgicamente que las formas de mediación históricamente dadas son los “principios estructurales y las tendencias reales de los objetos mismos” (p. 155). Al mismo tiempo, sin embargo, él ignora el papel dificultador y potencialmente descarrilador de las contratendencias que se generan obligadamente en el terreno de la práctica social. Esto no es para nada accidental. Porque en su discurso la cuestión ha sido irrevocablemente zanjada en virtud de la incapacidad estructural de la conciencia de clase burguesa hasta para hacerse consciente de la mediación, y mucho más aún para vérselas con sus complicaciones y restricciones objetivas en la práctica social. En opinión de Lukács, la tendencia irreversible de la dialéctica histórica es la abolición del orden burgués. Nunca se cansa de reafirmar que las condiciones objetivas de esta abolición han sido “a menudo satisfechas”. Si tan sólo el proletariado pudiese superar su “crisis ideológica”, dice él, la victoria sería completa e irreversible.

9.3.3

LA sistemática subestimación de la conciencia de clase burguesa constituye uno de los principales pilares del pensamiento de Lukács en **Historia y conciencia de clase**. Él menosprecia no sólo la capacidad teórica de la burguesía para captar la “categoría de mediación”, ya que el hacerlo así afectaría de manera negativa —directa o indirectamente— sus intereses de clase fundamentales. Más importantemente, le niega a la burguesía la capacidad de **responder** en el terreno práctico de las mediaciones sociohistóricas, con un efecto estructuralmente significativo y duradero (antes que puramente de manipulaciones¹³⁶ y por tanto efímero) a los movimientos de su clase adversaria.

La ignorancia teórica de Lukács de las contratendencias vitalmente importantes en el desenvolvimiento de la dialéctica histórica es una consecuencia necesaria de esa actitud irrealista para con las limitaciones de la conciencia de clase burguesa y para con la correspondiente capacidad de la clase adversaria para intervenir en el proceso de las mediaciones socioeconómicas, políticas y culturales/ideológicas.

Y es que cada vez que nos refiramos a los “principios estructurales y tendencias objetivas” del mundo social, debemos tener en mente que las tendencias de las que estamos hablando no se pueden divorciar de sus contratendencias que —al menos temporalmente— son capaces de desplazar o hasta de revertir a las tendencias actuales. Porque toda tendencia es de hecho obligatoriamente contrarrestada —en mayor o menor grado— por su contraria en el curso del

desarrollo capitalista. Esta condición objetiva de complicadas interacciones tendenciales se ve más intensificada aún (y, en sus implicaciones para las estrategias socialistas a corto plazo, mucho más agravada) por la naturaleza intrínsecamente contradictoria del capital mismo. Cualesquiera puedan ser los cambios correctivos conscientes inmediatamente factibles en este respecto, el impacto negativo de las interacciones tendenciales/contratendenciales heredadas del pasado está destinado a seguir constituyendo un grave problema también para la fase poscapitalista, al menos por un período de tiempo considerable.

En el metabolismo social del sistema del capital caracterizado por Marx en términos de sus tendencias dominantes,¹³⁷ las leyes tendenciales del desarrollo, que nada tienen de naturalistas, enumeradas por él encuentran la oposición de sus poderosas contrapartes. Así, la irreparable tendencia del capital al **monopolio** es (de seguro, de diferentes maneras en diferentes fases de los desarrollos capitalistas, que vale también para los demás) efectivamente contrarrestada por la **competencia**; del mismo modo, la **centralización** lo es por la **fragmentación**; la **internacionalización** por el **particularismo** nacional y regional; la **economización** por el extremo **derroche**; la **unificación** por la **estratificación**; la **socialización** por la **privatización**; la tendencia al **equilibrio** por la contratendencia a la **ruptura del equilibrio**, etc.

El desenlace de los intercambios conflictuales de las varias tendencias y contratendencias está determinado por la configuración general de ellas, sobre la base de las características objetivas de cada una. El relativismo teórico en este respecto puede ser evitado solamente con referencia a los **límites últimos** (es decir, la naturaleza inmanente) del capital mismo que determina la tendencia **global** (o “totalizante”) de las más variadas manifestaciones del capital. Pero esa tendencia global sólo puede prevalecer —con sus características objetivas y su fuerza determinante— a través de las múltiples interacciones parciales y conflictuales mismas.

- Naturalmente, todas estas interacciones conflictuales, en su especificidad histórica, pueden ser hechas inteligibles sólo si se toma cabalmente en cuenta una significativa —y en gran medida conscientemente buscada— **reacción en respuesta recíprocamente correctiva** de parte de las agencias sociales rivales, dentro de los parámetros materiales de sus límites generales **en última instancia** (pero, hay que insistir hasta el cansancio, tan sólo en última instancia) insuperables. Es por eso que la cuestión de la mediación no puede ser zanjada

de modo apriorístico, con la ayuda de la “categoría de mediación” asignada a la teórica posición privilegiada de nada más una clase.

La capacidad del capital para desplazar sus contradicciones opera a través de la agencia y la práctica mediadora de la clase que identifica positivamente sus intereses con los límites objetivos del sistema de control metabólico social. En consecuencia, esta clase está más que dispuesta a (y en gran medida capacitada para) ajustar sus estrategias —tanto nacional como internacionalmente, sea que pensemos en el primer respecto en la “economía mixta”, el “Estado benefactor” y el “consenso político”, etc., o internacionalmente en la aceptación de las llamadas relaciones interestatales “no ideológicas”, en lugar de las guerras antes abiertamente buscadas de la “guerra fría”— cuando la cambiante relación de fuerzas así lo demande, a fin de poner las tendencias emergentes a su propio servicio.

9.3.4

LOS ajustes estratégicos de gran envergadura adoptados por las “personificaciones del capital” bajo la fuerza de la circunstancia histórica representan **cambios estructurales objetivos**, aun cuando estén por necesidad articulados dentro de los límites últimos estructurales del capital. Resultaría, por lo tanto, completamente erróneo remitirlos a la autotranquilizadora categoría de “manipulación” (o “manipulación ideológica”) que podría ser más o menos fácilmente contrarrestada por el trabajo de la conciencia sobre la conciencia, con tal de que se le provea con el arma de la percepción de que la conciencia de clase burguesa “carece de la conciencia de la mediación”. Como argumentaba Marx,

Ningún orden social es destruido jamás antes de que todas las fuerzas productivas para las cuales él resulta suficiente hayan sido desarrolladas, y las nuevas relaciones superiores de producción nunca reemplazarán a las viejas antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro del marco de la vieja sociedad.¹³⁸

Es esto lo que fija los límites estructurales últimos del capital como un control metabólico social, abarcando la totalidad de la **época** para la cual sus fuerzas productivas pueden ser desarrolladas y ampliadas. Así, las transformaciones mediadoras abiertas al capital como modo de control son coextensivas a cuanto pudiese resultar compatible con esos límites fijados **epocalmente**. Más aún, el capital y el trabajo están tan estrechamente interrelacionados en el proceso metabólico social en marcha que los ajustes mediadores factibles están necesariamente

condicionados —para mejor o para peor— por los movimientos estratégicos del adversario social del capital, y **viceversa** por supuesto.

El discurso de Lukács sobre los límites de la conciencia de clase burguesa se deriva de la consideración de los límites epocales **últimos**, pero no les presta atención a los períodos históricos intermedios del desarrollo potencial y la transformación mediadora del capital. Por eso, saluda la práctica de la “planificación” capitalista como la “capitulación de la conciencia de clase burguesa ante la conciencia del proletariado”, cuando no es nada por el estilo. Evaluar de ese modo un importante aspecto de la tendencia en desenvolvimiento del capital (hasta los momentos exitosa) hacia el **control monopolístico** resulta más problemático todavía, dado que hasta la modalidad de **planificación** socialista —en contraste con su caricatura en forma de la llamada **economía dirigida**— no puede ser **hecha** (esto es, realmente constituida, antes que de nuevo supuesta como una categoría evidente por sí misma y autotranquilizadora) más que en el curso de la articulación de las formas institucionalmente/organizacionalmente concretas y viables de **mediación material**. Porque solamente a través de estas últimas pueden las estrategias de planificación socialistas demostrar en la práctica las pretensiones del nuevo orden social de representar un modo de producción superior, sobre la base de la genuina **autogestión** de las más diversas unidades reproductivas y su coherente integración en una totalidad social viable.

Podemos ver, entonces, que el análisis de Lukács de las mediaciones no alcanza a cumplir lo prometido en dos aspectos importantes.

Primero, porque al subestimar la capacidad de la burguesía para vérselas con los problemas que emergen de su relación conflictual con el trabajo por medio de los requeridos ajustes mediadores, ignora la necesidad siempre en aumento (a medida que los riesgos se van haciendo mayores) que tiene el trabajo de responder al reto recién definido elaborando sus propias respuestas mediadoras a los cambios —a menudo desconcertantes— adoptados por el adversario social.

Y segundo, al ofrecer un marco de postulados y categorías teóricas como la solución a los problemas enfrentados —desde la identidad del sujeto y el objeto, el pasado y el presente, la teoría y la práctica, el salto cualitativo y el proceso gradual (para nombrar unos pocos), por un lado, y la exclusividad proletaria que se pretende en relación con las categorías de mediación, planificación, etc., por

el otro— Lukács presenta un cuadro color de rosa de las tareas que aguardan en el camino. Porque en lo que a la sociedad socialista concebida atañe, no sólo “está ausente la **conciencia** de la mediación”, sino también están objetivamente ausentes todavía las muy necesitadas y, para los propósitos de la emancipación utilizables, **estructuras reales** de la mediación mismas. Además, donde quiera y cuando quiera que sea probable que se presenten, están destinadas a permanecer durante todo el período de la transición sometidas a toda clase de restricciones, contradicciones y potenciales recaídas.

CAPÍTULO DIEZ

POLÍTICA Y MORALIDAD: DE HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE A PRESENTE Y FUTURO DE LA DEMOCRATIZACIÓN Y VUELTA A LA ÉTICA NO ESCRITA

10.1 Llamamiento a la intervención directa de la conciencia emancipadora

10.1.1

UNO de los mayores dilemas de Lukács concierne a la relación entre la base material de la sociedad y las variadas formas de la conciencia social. A través de toda su vida se dedica a los problemas relacionados con ella con gran pasión y rigor intelectual, en busca de soluciones emancipatorias a las contradicciones identificadas mediante la intervención directa de la conciencia social. Es por eso que le dedica tantas obras al estudio de los asuntos estéticos con inspiración ética, convencido de que el desarrollo del arte y la literatura —en forma de su “Lucha por la Liberación” en exitoso desenvolvimiento, como el capítulo final de doscientas páginas de extensión de su monumental **Estética** lo hace explícito desde el propio título— está inextricablemente entrelazado con la causa de la emancipación humana.

Sin embargo, la gran dificultad con respecto a una visión así es que esas formas de la conciencia social en las que el interés emancipatorio es particularmente fuerte, como indudablemente resulta ser en el campo del discurso estético, en realidad no pueden responder directamente a las necesidades y demandas de la base social a fin de conformar a través de su intervención el marco estructural material del orden social establecido. Porque mientras más totalmente articulada se vuelva la estructura legal y política en el curso del desarrollo histórico, más englobadoramente abarcará y dominará no sólo las prácticas reproductivas materiales de la sociedad sino también las más variadas “formas legales” de la conciencia social.

Como resultado, las prácticas teóricas, filosóficas, artísticas, etc., pueden intervenir en el proceso de transformación social sólo de modo indirecto, por

vía de la **mediación** necesariamente **parcializada** de la superestructura legal y política. Paradójicamente, entonces, el ejercicio efectivo de esas formas potencialmente emancipatorias de la conciencia social (incluidas el arte y la literatura) requiere como su vehículo de los complejos instrumentales de la estructura legal y política, aunque esta última —en su viciante capacidad de penetrarlo todo bajo las condiciones de la formación socioeconómica y política capitalista— constituye el blanco más obvio e inmediato de su crítica. Muchas cosas pueden cambiar a este respecto después de la revolución. No obstante, en vista de la continuada división del trabajo y el concomitante fortalecimiento del papel del estado posrevolucionario —en abierto contraste con la idea de su “debilitamiento gradual”— la necesidad de someter a una crítica radical la superestructura legal y política en el interés de la emancipación no pierde nada de su importancia y urgencia anterior en la época histórica de la transición, como lo testifica la experiencia de las sociedades poscapitalistas.

Lukács está, por supuesto, perfectamente consciente del carácter problemático de la política en sí, y no solamente de su variedad capitalista. Él sabe muy bien que las determinaciones legales necesariamente promediadoras y niveladoras mediante las cuales el Estado puede vérselas con los problemas que le salen al paso son por demás inadecuadas para su incontrolable variedad y manera de brotar del piso social, naciendo de la actividad de vida cotidiana de los individuos que están motivados por sus aspiraciones personales “no reducibles”. Es por eso que aun para la época de su participación más activa en la actividad política directa, como uno de los líderes del Partido Comunista Húngaro durante la efímera República del Consejo y algunos años más tarde, él define el propio papel histórico del partido en términos esencialmente **morales**. Como hemos visto antes, insiste en que la legitimidad histórica del partido surge por una parte del real cumplimiento de su mandato moral, y por la otra del hecho de que ofrece el campo de acción requerido para la realización de la “**personalidad plena**” de los individuos que ingresan a sus filas con el fin de dedicarse a la causa de la transformación socialista. Otra manera como Lukács intenta evadir la constreñidora red de la instrumentalidad política en **Historia y conciencia de clase** es formulando **llamamientos directos** a la ideología y a la conciencia imputada del proletariado, aunado a las repetidas declaraciones de que las condiciones objetivas para un cambio radical estructural ya están dadas y tan sólo la “crisis ideológica” se interpone en el camino de lograr el gran salto hacia adelante hasta la “forma histórica nueva”.

¿Pero qué le sucede al discurso del filósofo si el partido, por cualquier razón, resulta incapaz de cumplir con el tipo de determinación moral de su esencia que propone Lukács en **Historia y conciencia de clase**? Claramente, a la luz de la experiencia histórica posrevolucionaria es imposible continuar idealizando al partido como la “mediación entre el hombre y la historia”, etc. Bajo las circunstancias de la colectivización forzada y los juicios estalinistas con carácter de espectáculo público ya no sigue siendo posible sustituir la contradictoria realidad del partido realmente existente —el exclusivo cuerpo de toma de decisiones de un partido-estado centralizado— por un conjunto de imperativos morales que pudieron sonar como perfectamente plausibles en la secuela inmediata de la Revolución de Octubre de 1917, que salió victoriosa con todo y las abrumadoras posibilidades en contra, bajo el liderazgo del partido leninista. Comprensiblemente, entonces, dada la expulsión de Lukács del campo de la actividad política directa como resultado de la derrota de sus “Tesis de Blum”, para no mencionar su momentáneo encarcelamiento en la Rusia de Stalin, la definición del partido inspirada en la ética, en la tónica de **Historia y conciencia de clase**, se volvió insostenible a los ojos del propio filósofo húngaro.

Aunque, en vista de su irrevocable compromiso con el movimiento comunista internacional, Lukács debe adaptarse de algún modo a los desarrollos en marcha después de su propia derrota como líder político —de allí su incómoda **racionalización** de la estrategia estalinista del “socialismo en un solo país” ya casi al final de su vida, incluidas las obras en las que abiertamente critica a Stalin¹³⁹— lo hace de una manera cualitativamente diferente de la exaltada **idealización** de la “identidad sujeto-objeto” y la “encarnación activa de la conciencia de clase proletaria” encomendada por mandato moral en **Historia y conciencia de clase**.

Hay algo de resignación en ese cambio de perspectiva desde finales de los años 20. Un toque de resignación se hace visible en los escritos de Lukács después de la derrota de sus “Tesis de Blum”, no en el sentido de que el autor le fuese a permitir a nadie arrojar una sombra de duda pesimista sobre la factibilidad de la transformación socialista radical prometida. Es la **escala temporal** de las expectativas de Lukács la que cambia fundamentalmente una vez que se reconoce lo problemática que resulta la instrumentalidad de la revolución, anteriormente idealizada como “la ética del proletariado”.

Este resignado cambio en la escala temporal prevista es inevitable dado que en la visión de Lukács, aun después de su salida forzada de la política activa, no

puede haber una alternativa que tome el lugar de la instrumentalidad emancipatoria del propio partido. Ni siquiera en forma de propugnar el establecimiento de algún contrapeso institucional limitado pero genuinamente autónomo para las tendencias burocratizantes del partido que el propio Lukács reconoce sin dificultad. Así, por un lado (en contraste con la perspectiva planteada por el filósofo húngaro en **Historia y conciencia de clase**) después de 1930 ya no se nos sigue diciendo que las condiciones materiales de una supresión radical del capitalismo han sido efectivamente dadas y sólo la crisis ideológica se interpone en el camino hacia la victoria final. Al mismo tiempo, por otro lado, Lukács no obstante declara repetidamente, con convicción y pasión intactas, que

Solo bajo las condiciones del socialismo realizado será suprimida la subordinación de los hombres a la sociedad, abriendo para ellos una relación sujeto-objeto normalmente balanceada y saludable, tanto para su mundo interno como para el externo.¹⁴⁰

En cuanto al tiempo requerido para tal transformación verdaderamente radical, después de deplorar la “situación paradójica” de que la vertiente principal de la literatura socialista simplemente sea incapaz de darse cuenta del problema central de la “Lucha por la liberación”, tan manifiesta en el desarrollo histórico del arte y la literatura, Lukács escribe:

La dificultad está en demostrar que las fuerzas capaces de salir victoriosas de esta lucha por la liberación residen en el socialismo, en la cultura socialista. De cualquier forma, creemos que esa dificultad pertenece solamente al momento histórico dado, y por lo tanto, visto desde un punto de vista histórico mundial, es sólo transitoria. La cuestión en la cual culminaban nuestras consideraciones pertenece a una perspectiva histórica mundial. Es el deber de la filosofía clarificar la fundamentación teórica de tales problemas, pero en modo alguno anticipar profética o utópicamente sus formas y fases de realización concretas. ... en términos de transformaciones históricas de esta clase cuentan muy poco no sólo los años sino también las décadas. ... Para nosotros lo importante es la perspectiva de desarrollo general. Juzgados desde tal perspectiva, los bloqueos objetivos y subjetivos en las décadas bajo Stalin no son, en último análisis, decisivos. Porque, a pesar de todo, la corriente principal del desarrollo era el fortalecimiento y la consolidación del socialismo.¹⁴¹

Así, dado que Lukacs no puede someter a una crítica radical al marco socioeconómico y político de las sociedades poscapitalistas, debe optar por la escala

temporal de una “perspectiva histórica mundial” llevada hasta sus extremos como sustituto de tal crítica. Y puede sostener la viabilidad de la perspectiva adoptada solamente como una cuestión de fe, más que como una posición demostrable teóricamente. Es por eso que elige como una de sus consignas favoritas

un dicho de Zola un tanto modificado: “**La vérité est lentement en marche et à la fin des fins rien ne l’arrêtera**”,¹⁴²

De esta manera, Lukács puede concebir una solución positiva “en la plenitud del tiempo” a los problemas y contradicciones del “socialismo realmente existente” que él —a causa de restricciones políticas externas o por razones teóricas internas— no puede formular en términos concretos. Inevitablemente, por lo tanto, las tareas históricamente específicas de las mediaciones prácticas, materialmente efectivas, a través de las cuales se podría haber hecho avances, bajo las condiciones establecidas, hacia la prevista “solución histórica mundial” de los candentes problemas de la sociedad, deben ocupar una posición secundaria, si acaso, en esta perspectiva. La problemática de la mediación se mantiene con vida como la preocupación de la estética y la ética. La “Lucha por la Liberación” se vuelve sinónimo de la realización de “esta mundialidad” en la conciencia, y la correspondiente emancipación de los individuos del poder de la religión; una lucha para la cual, en opinión de Lukács, el ejemplo paradigmático lo aporta la prolongada progresión histórica del arte y la literatura hacia la total superación del tutelaje y el dominio de la religión.

Obviamente, entonces, esta manera de caracterizar la lucha por la liberación lleva la huella profunda de la “fuerza de la circunstancia posrevolucionaria” bajo la cual el autor de **Historia y conciencia de clase** y antiguo Ministro de Cultura y Educación de la República del Consejo de Hungría se ve obligado a reconstruir su perspectiva original. Al mismo tiempo este cambio también muestra cuán problemático es valorar las necesidades y potencialidades del presente (y también las del futuro previsible) dentro de la perspectiva orientada hacia la cultura clásica de Lukács, en las cuales los nombres de Aristóteles, Goethe, Hegel y Thomas Mann cobran creciente importancia.¹⁴³ Porque aunque el remoto desarrollo histórico mundial de una humanidad completamente unificada puede en verdad superar la necesidad de encontrar en la religión “el corazón de un mundo carente de corazón” (como lo dice Marx en **La ideología alemana**), no obstante, como asunto de inevitable intención práctica entre el presente y el futuro en muchas partes

de nuestro mundo contemporáneo —desde Nicaragua hasta Brasil y desde El Salvador hasta gran parte de África— es muy difícil pensar en ignorar la acción emancipadora potencial y combativa de los movimientos religiosos profundamente comprometidos con la causa de la liberación de los oprimidos del tutelaje y la dominación de fuerzas económicas y políticas muy reales.

10.1.2

EN un sentido importante, después de los años 20, los problemas siguen exactamente como siempre en cuanto a Lukács se refiere. A saber: cómo lograr un impacto emancipatorio sobre la base social (ahora posrevolucionaria) mediante la intervención directa de la conciencia social. En verdad, después de la consolidación del estalinismo Lukács debe definir con mayor fuerza que nunca precisamente la posibilidad de un cambio positivo en esos términos (hablando también de “lucha por la lealtad ideológica”) en vista de su forzado retiro del campo de las decisiones y acciones políticas.

Como resultado de la completa estalinización del Comintern y la consiguiente derrota de la facción del partido húngaro dirigida por Lukács después de la muerte del notable antiguo dirigente sindical Eugene Landler, el autor de **Historia y conciencia de clase** (y de las “Tesis de Blum”) ya no se encontraba en ningún cargo de autoridad para intervenir en los debates en torno a la estrategia política y a la organización del partido, ni siquiera en términos puramente metodológicos. Así, su propugnación de la solución de los problemas del movimiento socialista a través del trabajo de la conciencia sobre la conciencia —una idea ya prominente en **Historia y conciencia de clase**, si bien todavía vinculada a la cuestión del mandato moral del partido y la capacidad para aportar el campo de acción necesario para la realización de la “personalidad plena” de sus miembros activos, como hemos visto antes— se convierte desde la perspectiva que las cambiadas circunstancias políticas le imponen a Lukács en el único camino viable que seguir. Como consecuente miembro del partido, él acepta el papel que las nuevas circunstancias le asignan, y toma parte muy activa en las acaloradas discusiones sobre la política cultural y literaria. Pero —con excepción de unos cuantos días en octubre de 1956, como Ministro de Cultura en el gobierno de Imre Nagy— nunca juega un papel político directo. Ni en verdad reclama el derecho a ese papel en su definición de la misión y la responsabilidad moral de los intelectuales. Le asigna incondicionalmente al partido como tal la función de formular tanto la estrategia como la política cotidiana. De los intelectuales se espera que le presten un servicio puramente asesor a la

dirección del partido, como el “Trust del Cerebro de Kennedy”,¹⁴⁴ y que cumplan en términos generales un papel educativo en la sociedad.

La relación entre el partido y sus intelectuales bajo el régimen de Stalin es muy diferente de la manera como funciona el movimiento comunista internacional en su conjunto al final de los años 20. Porque los intelectuales (que comprensiblemente son por lo general de origen burgués) pueden desempeñar un papel muy importante en la conformación de la orientación estratégica de las fuerzas socialistas desde el tiempo del **Manifiesto Comunista** hasta llegar a la consolidación del estalinismo. La famosa declaración de Lenin (a menudo citada por el propio Lukács) de que la única vía para hacer que llegue una adecuada conciencia política al movimiento de los obreros socialistas es “desde afuera” y por medio de los intelectuales conscientes del partido está basada en ese hecho histórico. Aun en los años 20 algunos intelectuales destacados podían todavía tener un impacto significativo en la política del partido a través de sus intervenciones directas en los debates en curso, en su calidad de figuras políticas. Esto es así no solamente en Rusia sino también en los Partidos Comunistas de los países occidentales. Basta mencionar al respecto los nombres de Gramsci, Karl Korsch y el propio Lukács.

El proceso de estalinización le puso un drástico final a toda intervención crítica de parte de los intelectuales comunistas en el proceso político. Como cosa de cruel ironía, es uno de los políticos intelectuales rusos que (al igual que Bukharin y muchos otros) cae él mismo víctima de las purgas estalinistas de intelectuales y políticos —Grigorii Zinoviev— quien introduce en los debates del partido la referencia a los “profesores” como un término insultante y de descalificación política automática. En el V Congreso de la Internacional Comunista condena dogmáticamente a Lukács, y lo amenaza, por razón de las opiniones expresadas en **Historia y conciencia de clase**, declarando que

Si unos cuantos más de estos profesores vienen y nos endilgan sus teorías marxistas, entonces la causa irá por mal camino. Nosotros no podemos, en nuestra Internacional Comunista, permitir que el revisionismo teórico de este tipo vaya a salir sin ser castigado.¹⁴⁵

La verdad, el que para el momento de la reprimenda del Comintern de Zinoviev, Lukács (quien pocos años atrás era un hombre muy rico) vivía con su familia en el exilio bajo unas condiciones de extrema penuria, dedicado por entero al trabajo partidista —ciertamente, de hecho, la primera vez que se convierte en

profesor es después de su retorno a Hungría, en 1946— no contaba obviamente para nada cuando el interés de la “Gleichschaltung” (uniformización) estalinista encuentra intolerable permitir la continuación de los debates teóricos y políticos abiertos en el movimiento comunista internacional. La tragedia real de todo esto está en que el curso de la liquidación, expulsión y silenciamiento de los intelectuales políticos y los políticos intelectuales bajo Stalin la valoración crítica de las estrategias adoptadas se tornó en casi imposible, con las más devastadoras consecuencias en muchas décadas por venir no sólo en Rusia, sino indirectamente —a través del efecto disuasivo de los desarrollos estalinistas— también en los países capitalistamente avanzados de Occidente. El autor de **Historia y conciencia de clase** es tan sólo uno de los intelectuales comunistas importantes cuya muy necesitada contribución política a la causa de la transformación socialista es completamente marginada como resultado de esos cambios.

10.2 La “guerra de guerrillas del arte y la ciencia” y la idea del liderazgo intelectual “desde arriba”

10.2.1

SIN duda, Lukács libra por el resto de su vida una especie de “guerra de guerrillas” contra la burocracia del partido, cuando lo permiten las circunstancias. Aunque él mismo no puede abordar siquiera indirectamente los temas de la estrategia socioeconómica y política, critica —en “lenguaje esópico”, como lo calificó posteriormente— algunos dogmas importantes de la política cultural y literaria decretada públicamente (por ejemplo la concepción zhdanovista del “realismo socialista” y el “romanticismo revolucionario”), siguiendo tercamente su propia línea “herética” también en algunas materias filosóficas de importancia (por ejemplo en defensa de Hegel —y de la dialéctica en general— en contra de las interpretaciones proclamadas oficialmente). En verdad, después del regreso a Hungría en 1946, formula la teoría —atacada por Rudas, Révai y otros en el áspero “debate sobre Lukács” entre 1949-52 — según la cual al escritor debe permitírsele ser un **guerrillero**, en lugar de exigírsele que se comporte como un **soldado de infantería** en el cumplimiento de la estrategia del partido. En el mismo espíritu, como un importante principio general de su teoría estética, escribe mucho más tarde —en rechazo abiertamente desafiante a la condena del partido de sus opiniones acerca del derecho del artista a ser un guerrillero— en **Die Eigenart des Aesthetischen** que

la interpretación artística, es decir “este-mundista”, de los mitos bíblicos, es el resultado de una callada pero tenaz **guerra de guerrillas** entre el arte y la iglesia, si bien al principio no está declarada abiertamente, e incluso si quizás ni el productor artístico ni el consumidor están conscientes de ese estado de cosas.¹⁴⁶

Según Lukacs “toda obra de arte real constituye una antiteodicea en el sentido más estricto del término”,¹⁴⁷ y, en consecuencia, el arte y la ciencia tienen mucho en común al respecto. Y cuando él afirma que “el arte y la ciencia están en posición de antagonismo irreconciliable con la religión”,¹⁴⁸ reitera su principio acerca de la “guerra de guerrillas” y la “coexistencia” simultáneas tanto de los artistas como de los intelectuales científicos con la institución dominante en la época (lo cual podría ser fácilmente aplicable al presente), recalcando que

Esta aseveración teórica no se ve en nada debilitada por el hecho de que por largo tiempo su relación estuvo caracterizada por los **compromisos de silenciamiento** aunado a la **irreprimible guerra de guerrillas**.¹⁴⁹

A pesar de todo, Lukács tiene que reconocer que el margen de acción del guerrillero cultural/intelectual es bastante limitado en relación con los procesos de toma de decisiones del presente. Es por eso que tiene que referirse constantemente a la “perspectiva histórica mundial” y al “sentido histórico mundial” de los desarrollos examinados. Categorías que en la tónica de la esperanza (el **Prinzip Hoffnung** de Lukács) colocan a las tendencias negativas en su debido lugar y compensan por las decepciones del presente.

Inevitablemente, entonces, en la valoración de Lukács de las cruciales interrogantes de ¿qué hacer? y ¿cómo hacerlo? Las respuestas son formuladas, cada vez más a medida que pasa el tiempo, dentro del marco del discurso **ético** constantemente anunciado —pero nunca del todo elaborado— con el énfasis puesto en el papel directo de los **individuos** en la dominación de la adversidad y en la autoemancipación de la realidad **social** de la alienación gracias a su victoria sobre su propio “particularismo”. Veremos los principales ingredientes de este discurso más adelante en este capítulo. Pero antes de que podamos darle un vistazo más de cerca a los rasgos característicos de la concepción de Lukács del papel que la ética está llamada a jugar en la transformación socialista de la sociedad, se hace necesario indicar algunos factores restrictivos objetivos en su situación personal, así como su concienciación por parte del filósofo húngaro,

que conducen a la apasionada propugnación de la solución imperativa ética de su parte.

Es altamente significativo en este respecto que aun a finales de los 60, mucho después del discurso secreto de Khrushov contra Stalin, la evaluación crítica de Lukács de las cosas que habían salido mal luego de la revolución y de cómo arreglarlas se vea confinado —con la excepción del ensayo, por veinte años impublicable, sobre la **Democratización**— estrictamente al campo de la cultura. E incluso la excepción de 1968, concerniente a la necesidad de la democratización, ofrece solamente una crítica **metodológica** general del estalinismo, sin entrar en los aspectos **sustantivos** de la estrategia estalinista del “socialismo en un solo país”. A ésta la acepta al final sin reservas, como hemos visto en la nota 139. El hecho de que en su prefacio de 1967 a **Historia y conciencia de clase** Lukács reitere la anterior oposición entre método y proposiciones teóricas sustantivas, e insista en la validez de la concepción marxiana sobre una fundamentación puramente metodológica, adquiere su significación política en este contexto.

Aun cuando su propio papel político termina abruptamente hacia el final de los años 20 como resultado de la intervención autoritaria de la burocracia del Comintern, Lukács se niega a cuestionar los cambios socioeconómicos y políticos de esa década. Su crítica de los desarrollos posrevolucionarios es formulada sólo en relación con las consecuencias negativas **culturales** de los métodos estalinistas, y enfatiza en su respuesta a las “8 domande sul XXII congresso del PCUS” que

Hoy [en 1962] la situación es en realidad menos favorable que en los años 20, cuando los métodos estalinianos todavía no estaban perfeccionados, ni se les aplicaba sistemáticamente en todos los campos de la producción cultural. ... La gran tarea de la cultura socialista es mostrarles a los intelectuales, y a través de ellos a las masas, su patria espiritual. En los veinte, a pesar de las grandes dificultades políticas y económicas, ello se pudo lograr en buena medida. El hecho de que posteriormente tales tendencias se hayan debilitado mucho en la arena internacional de la cultura es la consecuencia del período estalinista.¹⁵⁰

Así, la aceptación de los cambios políticos y socioeconómicos de las décadas posrevolucionarias reduce en mucho el margen de acción de Lukács como crítico. Lo único que puede hacer es reclamar un status **excepcional** para el campo de la creación literaria y artística, y oponerse —abiertamente o solamente por

implicación, según lo permita la coyuntura del momento— a aquellas medidas que tiendan a interferir con el propugnado desarrollo orgánico de la cultura. Lukács invoca la autoridad de Lenin dentro de esta perspectiva, de acuerdo con una línea de enfoque que trata de ensanchar el margen de actividad cultural relativamente autónoma en el espíritu del “guerrillero”. Él cita los escritos de Lenin, publicados bastante antes de la Revolución de Octubre, sin plantear el tema de que la situación posrevolucionaria exigiría un reexamen radical de los pasajes citados a la luz de las circunstancias fundamentales alteradas.

Dos ejemplos deberían ser suficientes para ilustrar aquí tanto las grandes dificultades políticas de Lukács como las problemáticas soluciones que él propone a fin de superar las dificultades en cuestión. El primero atañe a la relación entre la creación literaria y el partido (es decir, la cuestión de la disciplina partidista a la que se debería o no exigirles a los creadores intelectuales que se amoldaran; y segundo, el papel de los intelectuales en general en el desarrollo de la conciencia socialista y en los procesos de toma de decisiones en la sociedad transicional.

En su intento por ensanchar el margen de la autonomía de acción del escritor, Lukács afirma frecuentemente que el famoso artículo de Lenin acerca de la literatura del partido “no se refiere para nada a la literatura imaginativa”.¹⁵¹ La evidencia para esta tesis es de hecho muy poco firme: una carta de la Krupskaya en la cual, a muchos años de distancia, reporta que según ella recuerda Lenin no pretendió incluir la literatura creativa en la categoría de literatura del partido. El texto de Lenin, sin embargo, decía otra cosa. Porque él se refiere, inequívocamente, al punto de la “libertad de **creación literaria**”,¹⁵² enfatizando al mismo tiempo que

No hay ninguna duda de que la literatura no puede estar sometida en lo más mínimo a la corrección y uniformización mecánicas... en este campo indudablemente hay que concederle un espacio mayor a la iniciativa personal, la inclinación individual, el pensamiento y la fantasía, la forma y el contenido.¹⁵³

Y la conclusión de Lenin es que si bien el control **mecánico** es inadmisibles, el principio de la “literatura del partido” sí debe en verdad serle aplicado también al campo de la creación literaria.

Este aspecto ilustra gráficamente el dilema de Lukács y los necesarios límites de su oposición a las teorías y prácticas estalinistas. No simplemente porque debe

emplear la autoridad de Lenin en apoyo a su propio principio —que aboga por la concesión de una posición privilegiada para la creación literaria— sino porque su defensa de la literatura contra la interferencia burocrática debe asumir la forma de un principio extremadamente problemático. Si Krupskaya y Lukács estuviesen en lo cierto en este punto, Lenin estaría claramente equivocado. Porque nada hay de objetable en que se estipule —en la Rusia zarista de 1905, cuando Lenin publica su debatido artículo— que los creadores literarios que quieran unirse al partido (cuando están en perfecta libertad de no hacerlo) deben aceptar su cuota de la tarea en común, de una forma que sea apropiada a su medio de actividad, es decir, que reconozca la relación especial entre la forma y el contenido literarios, al igual que la importancia de la iniciativa personal, la inclinación personal y la fantasía.

La situación es, sin embargo, radicalmente diferente después de 1917, cuando el partido ya no sigue siendo una minoría perseguida sino el indisputable poder dominante en el país. De ese modo la cuestión real no es la relación entre la literatura y el partido sino entre el partido y el marco institucional total de la sociedad **posrevolucionaria**. Y ninguna propuesta de libertad de creación en el campo de la literatura podía concebiblemente remediar las contradicciones de aquella. La noble defensa que hace Lukács de Solzhenitsyn, por ejemplo, contra sus opositores que “leen en sus obras ideas políticas traídas por los cabellos y les acreditan un gran impacto político”¹⁵⁴ —una defensa basada en el argumento estético de que la literatura es política “solamente en nuestro sentido de una mediación que es con frecuencia muy remota, puesto que entre el nivel artístico de esa representación y su efecto directo sí que existen conexiones sociales reales, pero están mediadas a distancia”¹⁵⁵ — convierte, de nuevo, a la literatura en un caso especial, minimizando desesperadamente, en apoyo de su alegato, el hecho de que las obras en cuestión están destinadas a tener un gran impacto político en una sociedad que, para el momento de la publicación del ensayo de Lukács sobre las novelas de Solzhenitsyn (1969) está bien lejos de haber logrado realizar su declarado programa de desestalinización. Podemos ver claramente a la luz de este ejemplo que —lejos de ser un amoldamiento calculado como lo sugieren sus críticos burgueses— la concienciación de las restricciones políticas del período estalinista se convierten en una auténtica “segunda naturaleza” para Lukács. Porque incluso en fecha tan tardía como 1969, cuando el peligro de las consecuencias brutales que estuvieron padeciendo los intelectuales disidentes ya no era real, no pudo revalorar esos problemas en términos diferentes de aquellos en los que las décadas de dominio de Stalin entramparon las aspiraciones críticas socialistas de gente como él.

El segundo ejemplo está relacionado con un asunto de muy fundamental importancia. Como ya se mencionó, en apoyo de su propia definición del papel y la responsabilidad de los intelectuales podemos encontrar en las obras de Lukács muchas referencias a la declaración de Lenin según la cual la conciencia socialista debe ser introducida en el movimiento de los trabajadores “desde afuera”. Todavía su ensayo sobre la **Democratización** —escrito casi setenta años después de que Lenin formulara la idea en cuestión— ocupa un lugar central en la línea de razonamiento de Lukács. Así, argumenta él que

Todo aquél que esté dispuesto a pensar en profundidad puede ver que hoy —como ya lo hemos afirmado— la idea de un movimiento democratizante de orientación socialista solamente puede ser traído a la conciencia del pueblo si está dirigido, para decirlo con palabras de Lenin, “desde afuera”; no puede surgir en él espontáneamente.¹⁵⁶

Lukács se da cuenta, claro está, de que resulta un tanto problemático aferrarse a un principio siete décadas después de su formulación original, dejando de lado las circunstancias históricas específicas bajo las cuales Lenin tuvo que escribir su obra —**¿Qué hacer?**— en la que aparece la celebrada observación. Curiosamente, sin embargo, Lukács está convencido de que él puede zafarse exitosamente de esa dificultad convirtiendo a la proposición definida históricamente por Lenin en un **principio metodológico general**. Adopta esa posición luego de conceder que la proposición de Lenin fue formulada como una pauta estratégica del movimiento revolucionario ruso en respuesta a las demandas y restricciones de una coyuntura histórico-política e ideológica específica.¹⁵⁷

El objetivo de Lukács al invocar el principio del “desde afuera” es asegurarles a los intelectuales un papel y un margen de acción en proporción a la significación histórica de la tarea que ellos están llamados a cumplir y que, de acuerdo con el principio elogiado, ninguna otra fuerza que no sean los intelectuales puede cumplir. Lukács defiende esa orientación en el mismo espíritu en que sugiere en su réplica a las “8 domande sul XXII congresso del PCUS” que si a los intelectuales se les permite hallar su “patria espiritual”, en ese caso “a través de ellos las masas” la hallarán también. Al mismo tiempo, él acepta igualmente —como una infeliz concienciación de las restricciones estalinistas— que bajo las circunstancias socio-históricas prevaecientes no puede surgir ninguna iniciativa autónoma de genuino carácter de masas. La iniciativa emancipatoria se convierte así en sinónimo, en el pensamiento de Lukács, de la intervención teórica autónoma de los intelectuales

comprometidos con la causa de la transformación socialista. Intelectuales capaces de brindar la clase de consejo correcto a quienes en el partido están realmente —y en opinión de Lukács también legítimamente— a cargo de la toma de decisiones.

De esta manera, las salvedades, atenuadas al tiempo, del principio guía estratégico que Lenin definió históricamente se vuelven improcedentes, impedimentos en verdad, en lo que a Lukács atañe. Porque con la excusa de las circunstancias cambiadas, los burócratas pueden negarles a los intelectuales el margen de acción que Lukács está buscando. Paradójicamente, es por eso que pone a la autoridad de Lenin de parte suya y transforma el principio guía sociohistóricamente específico del líder revolucionario ruso en un principio metodológico general. Lo hace para conferirle al principio en cuestión una validez que vaya más allá de las —desfavorables— circunstancias políticas y las condiciones históricas establecidas.

No importa cuánta positividad quería darle Lukács, este razonamiento es fatalmente defectuoso. Porque, sin darse cuenta, acepta una perspectiva que le bloquea el camino a la solución de los grandes problemas y contradicciones estructurales de las sociedades poscapitalistas al perpetuar una relación —entre los “intelectuales socialmente conscientes” y las masas “inconscientes” o “falsamente conscientes”— que debe ser obligatoriamente desafiada.

10.2.2

A los críticos del principio organizacional de Lenin les gusta señalar que lo formuló en momentos en que estaba “bajo la influencia de Kautsky”. Esto no tiene mucha justificación. Es verdad que Lenin cita en forma aprobatoria en **¿Qué hacer?** un pasaje de un artículo escrito por Kautsky en el que se afirma que “la conciencia socialista es algo introducido en la lucha de clases proletaria desde afuera [von Aussen Hineingetragen] y no algo que surge dentro de ella espontáneamente”.¹⁵⁸ Sin embargo Lenin ignora deliberada y completamente los elementos más problemáticos —llevados a la exageración positivista— del mismo artículo de Kautsky concernientes a la relación entre “ciencia y tecnología” y el proletariado.

El interés de Lenin en destacar el disputado punto está de hecho directamente relacionado con la controversia que sacudía al partido ruso en la época de la escritura de **¿Qué hacer?**, acerca del tipo de organización política requerido para llevar a cabo la revolución socialista bajo las circunstancias del brutalmente represivo régimen zarista. La cuestión crucial en este respecto es, según Lenin,

si el objetivo de la socialdemocracia rusa debía ser la creación de una organización política de **masas**, o más bien una de carácter cerrado, capaz de operar exitosamente a pesar de las presiones, restricciones y peligros inseparables de las condiciones clandestinas impuestas sobre ellas. Dadas las circunstancias del estado policial zarista, Lenin opta por una organización de **revolucionarios profesionales** que pueda operar bajo las condiciones de **estricto secreto**.

Al mismo tiempo Lenin, no podía ser más claro en enfatizar que “Concentrar todas las funciones secretas en manos del menor número de revolucionarios profesionales que sea posible no significa que éstos ‘pensarán por todos’ y que la militancia común no tomará parte activa en el movimiento”.¹⁵⁹ Lo último que él está dispuesto a contemplar, aun bajo las condiciones históricas prevalecientes (para no mencionar el futuro más distante) es la perpetuación de la división entre intelectuales y trabajadores. Por el contrario, insiste en la misma obra en que

toda distinción entre trabajadores e intelectuales, para no hablar de las distinciones de oficio y profesión, en ambas categorías, **debe ser borrada**.¹⁶⁰

Así, argumentar la necesidad de retener como marco orientador del **presente**, en 1968, el principio del “desde afuera”, resulta irremisiblemente impertinente, por varios motivos.

Primero, porque no refleja correctamente el espíritu de la obra de Lenin, sino tan sólo su letra, sacada fuera de su contexto histórico. Porque, como hemos visto en la cita anterior, en **¿Qué hacer?** de Lenin, la relación históricamente dada entre intelectuales y trabajadores está de hecho cuestionada explícitamente, con el objetivo de borrar las diferencias existentes en el curso del avance revolucionario del movimiento.

Segundo, porque la ausencia de las condiciones específicas (es decir, del estado represivo policial zarista), en cuyos términos Lenin justifica el propuesto principio organizacional del partido de vanguardia —la organización de un limitado número de profesionales que puede funcionar en estricto secreto— exige una revaloración radical del principio mismo en las sociedades posrevolucionarias, de acuerdo con las cambiadas condiciones históricas, en lugar de conferirle la validez indeterminada del “principio metodológico general” de Lukács.

Y tercero, porque todas las dificultades y contradicciones de las sociedades pos-revolucionarias no pueden ser superadas perpetuando, e incluso, en un importante sentido —en lo que atañe a la relación entre los intelectuales y los trabajadores del partido— agravando las divisiones estructurales del orden social heredado.

- LA tercera consideración, que acabamos de mencionar, resulta ser para nosotros sin duda la más importante. Porque después de la revolución, cuando el partido tiene las riendas del poder y el control social, ya no puede seguir siendo cosa de un simple “desde afuera”. El así llamado **desde afuera** —de cara a las masas de los trabajadores— se convierte simultáneamente también en el jerárquicamente autoperpetuador **desde arriba**. El liderazgo intelectual, así, no puede ser ejercido simplemente “desde afuera” en las sociedades pos-revolucionarias, como bajo las condiciones del régimen capitalista, cuando los trabajadores y los intelectuales progresistas por igual se encuentran en el lado que recibe los golpes en ese régimen. Bajo las cambiadas circunstancias, por el contrario, “el liderazgo intelectual” se convierte en **control político de las masas** institucionalizado, ejercido **desde arriba** e impuesto con todos los medios a disposición del Estado poscapitalista. Y, claro está, a esta circunstancia negativa en nada la mejora el hecho de que resulta ser inevitable en la **secuela inmediata** de la conquista del poder, en vista de la constitución objetiva y la fuerza determinante de las estructuras de poder material heredadas.
- Por consiguiente, la nueva tarea histórica de la reestructuración radical de las estructuras de poder jerárquicas establecidas, sobre una base genuinamente de **masas**, en contraste con la perpetuación dolorosamente visible de la división de la sociedad entre los dominadores (o, para darle un nombre más digerible, los dirigentes) y los dominados, en nombre de la necesidad pretendidamente inevitable de introducir la conciencia socialista en el movimiento de los trabajadores “desde afuera”. La una vez apropiada justificación de las medidas estratégicas adoptadas ya no puede seguir siendo considerada como históricamente legítima. Porque, después de la conquista del poder, la conciencia socialista no puede ser desarrollada a partir de un “afuera” —que dejó de existir— y mucho menos a partir del **arriba** realmente existente y contra-productente. Solamente puede ser generada sobre la base de un **desde dentro** de las masas de la sociedad posrevolucionaria, y por las **masas mismas**, en respuesta a las tareas y desafíos que ellas deben afrontar en sus intentos por resolver —a través de los procesos, de duro aprendizaje y recíproco ajuste,

de la actividad productiva planificada de manera cooperativa— los problemas materiales, políticos y culturales de su vida diaria.

- Está claro, entonces, que argumentar a favor del reconocimiento y la abierta admisión pública de este cambio incontrovertible de “afuera” por “arriba”, como resultado de la conquista del poder, no significa en lo más mínimo una incondicional “defensa de la espontaneidad de las masas”. Característicamente, a todos los que tienen intereses creados en ocultar el hecho de que su propia manera de ejercer el control “desde afuera” se ha vuelto equivalente a **imponerlo desde arriba**, les gusta descalificar, automáticamente, a toda preocupación seria por estos asuntos diciendo que el planteamiento mismo del punto equivale a una “capitulación ante la espontaneidad”. No obstante, la cuestión no tiene en realidad nada de “espontaneidad versus conciencia”. Se trata, por el contrario, del desarrollo autónomo de una conciencia adecuada a las demandas y desafíos de las nuevas condiciones. Y ello significa no sólo que esa conciencia solamente se puede desarrollar **desde dentro**, por quienes tienen que luchar contra sus graves problemas existenciales. Significa también que la conciencia en cuestión, si es que va a tener éxito al abordar las preocupaciones cotidianas de la gente y la tarea de reestructurar el orden socioeconómico establecido, debe ser articulada no en relación con los objetivos estratégicos genéricos sino en términos de **tareas** históricamente **específicas**, de acuerdo con los parámetros dinámicamente cambiantes de las **formas mediadoras materiales** aceptadas que vinculan al presente con el futuro.
- Esta última condición nos lleva de vuelta a la necesidad del “**desde dentro**” bajo las condiciones de las sociedades posrevolucionarias. Porque la estrategia del “desde afuera” no es capaz sino, en el mejor de los casos, de permitirle al trabajador adquirir la conciencia —indudablemente muy importante— de que es necesario conquistar el poder a fin de cambiar significativamente sus condiciones de vida. Pero no puede mostrarles a las masas populares cómo construir y manejar —autónomamente, dado que el éxito de la empresa depende precisamente de eso— el nuevo orden social. Cancelar la **autonomía** de los productores asociados mediante el “desarrollo” de su conciencia “**desde afuera**”, para no mencionar el **desde arriba**, constituye una obvia (y en sus implicaciones prácticas totalmente absurda) incongruencia.

Como todos sabemos, existe abundante evidencia en los anales de la historia del derrocamiento de órdenes sociales y políticos anticuados y opresivos. Los intelectuales de origen burgués, como Lukács, que insurgieron contra la clase que

los vio nacer, podían prestarle un gran servicio a la causa de la transformación socialista al evaluar esa experiencia histórica al servicio de las revoluciones proletarias. Sin embargo, no existe ningún precedente histórico de ese lanzarse a la tarea que la agencia de la reestructuración poscapitalista esté llamada a encarar. En consecuencia, bajo las cambiadas circunstancias los intelectuales (y especialmente los intelectuales que eran burgueses, cuyas condiciones de vida cotidiana son muy diferentes de las de las masas populares) saben mucho menos aún “¿qué hacer?” en relación con los problemas específicos de las sociedades posrevolucionarias y sus correspondientes formas mediadoras materiales de solución potencial que las clases trabajadoras, cuyo pan de todos los días se ve afectado directamente por el éxito o el fracaso de las medidas que es necesario adoptar. Así, a diferencia de antes de la conquista del poder político, los intelectuales no se encuentran de ningún modo en una posición privilegiada en el plano del conocimiento con respecto a la tarea histórica cualitativamente nueva de derrocar al poder del capital a través de una reestructuración radical del orden socioeconómico y político heredado.

10.3 En elogio de la opinión pública subterránea

10.3.1

PODEMOS ver, por lo que sigue más adelante, lo desamparado que se encuentra aun un gran intelectual como Lukács ante estas dificultades. En una sección de su libro sobre la **Democratización**, él le pide al partido que le preste atención a la “opinión pública subterránea” de las masas populares. Como un ejemplo en apoyo de su solicitud, Lukács menciona que según su experiencia en el campo de la cultura, que se extiende a lo largo de muchas décadas:

el éxito o el fracaso, el impacto más profundo o más bien superficial de los libros y las películas, etc., depende mucho más de esa “opinión pública” que de la crítica, y menos aún de la crítica oficial.¹⁶¹

Al mismo tiempo tiene que conceder que “Es mucho más difícil demostrar el mismo efecto en los asuntos económicos”.¹⁶² El único ejemplo que puede ofrecer, y aun así proyectándolo a los países **capitalistas**, es la efectividad de “trabajar para el veredicto” en una disputa sobre ferrocarriles. Aun cuando Lukács propone que el partido debería prestarle más atención a esa opinión pública, no parece ver la necesidad de hacer cambios institucionales significativos a fin de hacer que las

opiniones críticas que emanan desde abajo cobren efectividad. Quiere retener el poder soberano de toma de decisiones del partido también en este respecto, sin prever algún tipo de garantía institucional para traducir en medidas prácticas la “opinión pública subterránea” que él elogia.

Desafortunadamente, sin embargo, en una inspección más de cerca hasta la petición, esperanzada pero institucionalmente lejos de estar asegurada, que le hace Lukács al partido resulta ser totalmente desacertada. Esto porque lo que está en juego es en sí mismo bastante distinto del ejemplo ilustrativo de Lukács. En el campo de la cultura la “opinión pública subterránea” de las masas populares puede hacerse valer (aunque hasta un grado muy limitado) por medio de la votación con el corazón en la mano de los individuos en torno a qué libro o película en particular favorecer o rechazar, como individuos particulares. En asuntos económicos”, por el contrario, no tienen nada análogo a su disposición.

- En este terreno el modelo de Lukács, según el cual los individuos por separado como individuos con conciencia de sí mismos pueden —con las previstas consecuencias radicalmente reformadoras— “escoger entre alternativas”, pues sencillamente no funciona. Porque en el caso de lo que él llama “asuntos económicos” el punto no tiene nada de “económico” —es decir, no se trata de consumo económico selectivo, alienado y comparable con el consumo cultural selectivo y, con respecto a los productos oficialmente favorecidos, rechazante— sino que es asunto de **relaciones de poder estructurales** articuladas políticamente. Tiene que ver primero que todo con la **distribución del excedente producido socialmente**, junto a la espinosa materia de **¿quién lo distribuye?** La cuestión de hacer valer la “opinión pública subterránea en los asuntos económicos” análogamente a la bienvenida o el rechazo de los productos culturales en oferta sólo puede surgir con posterioridad, sobre la base de las relaciones de poder existentes. En otras palabras, presupone la redefinición radical de la materia verdaderamente importante del **control** sobre el producto social total en el orden socioeconómico y político existente.

En este sentido, el esperar la solución de los graves problemas materiales de las sociedades poscapitalistas a partir de la respuesta propicia del partido ante el impacto selectivo de la “opinión pública subterránea en los asuntos económicos” —una opinión pública que en realidad está bastante desprovista de recursos materiales selectivamente aplicables y cabalmente efectivos— anda lejos de ser

realista. Podríamos esperar de manera igualmente idealista la reforma radical del sistema capitalista —su metamorfosis en “capitalismo del pueblo” como lo continúan prometiendo los políticos conservadores— a partir del impacto económico del “ir de compras” de las amas de casa (como esos mismos políticos les invitan a hacer constantemente) en supermercados más o menos idénticos, controlados con interesada complicidad (proyectada cínicamente como “sana competencia”) por un puñado de firmas gigantes.

Deberemos darle un vistazo más de cerca a estos problemas en su propio contexto, en los capítulos 17, 19 y 20. Por ahora solamente es necesario recalcar que en el mundo real de las sociedades poscapitalistas la manera, no demasiado promisorio, en que la frustrada “opinión pública subterránea” de los trabajadores pudiera expresar su punto de vista acerca de las relaciones de “igualdad” del poder socioeconómico prevaeciente, quedaba captada en el chiste popular mortalmente serio —y las correspondientes prácticas productivas— según el cual “Todo va bien: **nosotros** fingimos trabajar, **ellos** fingen pagarnos”. En otras palabras, el blanco de la ironía popular no era una medida o un producto económico **en particular** que la propicia atención del partido a la **vox populi** pudiese manejar satisfactoriamente. Más bien, tenía que ser el sistema establecido de relaciones adversariales entre los trabajadores y quienes efectivamente controlan tanto la división social jerárquica del trabajo como la distribución de las retribuciones materiales de dicho proceso.

10.3.2

ESTO trae al primer plano una dificultad por demás fundamental. Porque de hecho el sentido del desarrollo de la conciencia socialista en las sociedades poscapitalistas es perfectamente directo y la medición de su éxito o su fracaso es bastante tangible. A saber, el grado en el que las relaciones sociales emergentes traen consigo la supresión de la oposición (y el continuado antagonismo) entre el “**nosotros**” y el “**ellos**” por la comunalidad del **todos nosotros**. Pero, claro está, ésta no puede ser simplemente cosa del “trabajo de la conciencia sobre la conciencia” de Lukács (independientemente de cuán buena sea la intención) por medio del cual la conciencia concientizada y concientizante afecta a su conciencia-objetivo —la conciencia de las masas populares— “desde afuera”.

Las barreras entre el “nosotros” y el “ellos” solamente pueden ser desmontadas mediante la sostenida empresa práctica que aborda directamente los candentes problemas existenciales del pueblo. En cuanto a esta tarea, su

realización es factible solamente sobre la base de la **autónoma** articulación material/institucional de la dimensión del control del proceso del trabajo en su conjunto por quienes están activamente comprometidos en ello. Únicamente esto puede proporcionar tanto los objetivos como los medios necesarios para el autodesarrollo de la conciencia de masas socialista. Como planteó este punto Rosa Luxemburgo hace ya mucho tiempo:

El socialismo no será ni puede ser inaugurado por decreto: no puede establecerlo ningún gobierno, por admirablemente socialista que sea. El socialismo debe ser creado por las masas, debe ser construido por **cada** proletario. Allí donde se forjan las cadenas del capitalismo, allí deben ser rotas las cadenas. Tan sólo eso es el socialismo, y solamente así se puede hacer nacer el socialismo.¹⁶⁴ **Las masas deben aprender cómo usar el poder usando el poder. No hay otra manera.**¹⁶⁵

Teniendo en mente estas relaciones, se torna claro que resulta extremadamente problemático que en 1968, después de cerca de **setenta años** de **¿Qué hacer?** de Lenin (lo que también significa cinco décadas de poder soviético), Lukács tenga todavía que idealizar la estrategia de introducir con éxito, un buen día, la conciencia socialista “desde afuera” en la clase trabajadora.

Si el punto clave en este respecto es la articulación práctica de las formas materiales institucionales de la producción y el consumo comunitario a través de las cuales el desarrollo de la conciencia socialista en las masas populares —en relación con las tareas y retos materiales específicos de su situación— se hace posible primero, en ese caso la función histórica de las estructuras de toma de decisión “desde arriba” heredadas del antiguo orden (incluido el partido leninista, que es catapultado en el curso de la conquista del poder a la posición estructural del “arriba”) no puede ser otra que actuar como **partera** del nacimiento de la autogestión autónoma. Todo lo demás —cualquiera que sea su justificación histórica— no puede sino prolongar las largas décadas (que ya se aproximan al siglo entero desde la época de **¿Qué hacer?**) en las que las raíces de la conciencia de masas socialista pudieran, en verdad, ser establecidas y fortalecidas algún día hasta el punto de volverse inextirpables. Entre tanto, sin embargo, el inevitable fracaso del intento por resolver estos problemas “desde afuera” (que significa: desde la posición privilegiada de alguna jerarquía autopropagandística que domina a la sociedad desde arriba) permanecerá como un incommovible recordatorio del continuado poder del capital en una nueva forma, así como del peligro de la

restauración capitalista salvaguardada sobre una base hereditaria hasta tanto el capital —en cualquier forma— conserve las palancas del control metabólico social.

10.4 Las mediaciones de segundo orden del capital y la propugnación de la ética como una mediación

10.4.1

LA escisión entre el marco político de la búsqueda de la emancipación de Lukács y los propios objetivos emancipatorios concebidos por el filósofo húngaro no podía ser mayor. Por eso, en las obras sistemáticas escritas en los últimos quince años de su vida el papel de la mediación sólo le podía ser asignado a los imperativos de la ética en general, considerados en conjunto con la estrechamente relacionada “lucha por la liberación” del arte y la literatura.

La cuestión de la “acción autónoma”, contrastada con su negación por parte de las formas de dominación existentes, es definida por el autor de **Eigenart des Aesthetischen** y de la **Ontología del ser social** en sus términos de referencia más generales: él centra la cuestión en la conversión de la “especie humana” como tal en “dueña y señora de su propio destino”. Así el sujeto de la acción verdaderamente autónoma no es ya una clase social históricamente identificable —como lo hemos visto teorizado en **Historia y conciencia de clase**, con referencia al proletariado y a su “punto de vista de la totalidad”— sino la humanidad en general. Tampoco se le deja mucho espacio en este discurso a la “misión moral del partido” como representación consciente y portador activo del omnimancipador punto de vista de la totalidad del proletariado. El gran obstáculo que hay que vencer es la “trascendencia absoluta” (religiosa o laica), y se celebra la apropiada esfera de la acción autónoma como la realización del “este-mundismo”. Nos dice Lukács que

puesto que el **para-sí** de la creatividad artística... rechaza toda **trascendencia absoluta**, en la categoría del **este-mundismo** hallamos expresada la más profunda afirmación del mundo por la humanidad, su autoconsciencia de que —como especie humana— es **la dueña y señora de su propio destino**.¹⁶⁶

De esta manera, Lukács se mantiene siempre leal a la perspectiva marxista de una transformación socialista radical, pero en términos de referencias temporales cada vez más distantes. Puesto que se había comprometido de un todo con la

búsqueda de soluciones en el margen de acción creado por el “eslabón más débil de la cadena”, y por consiguiente del “socialismo en un solo país”, él no puede cuestionar en términos sustantivos las fatales determinaciones y consecuencias de ese margen de acción para el movimiento socialista históricamente establecido. Sus reservas continúan siendo expresadas en términos estrictamente **metodológicos**, aunado a un noble llamamiento moral a la perspectiva última de una “humanidad dueña y señora de su propio destino”. El punto candente de cómo hacer que los **trabajadores** en las sociedades poscapitalistas se conviertan en “dueños y señores de su propio destino” es a duras penas planteado, y cuando se le plantea queda inmediatamente subsumido bajo consideraciones metodológicas abstractas acerca de la subordinación de “la teoría a la práctica” por Stalin, o a la “burda manipulación” de la sociedad, en contraste con la “sutil manipulación” mediante la cual Lukács caracteriza al capitalismo contemporáneo. No resulta entonces para nada sorprendente que la pavorosa escisión entre el “socialismo realmente existente” y la humanidad plenamente emancipada de su visión sólo puede ser llenada mediante la postulación de la ética como mediación. Así, en el mismo espíritu que hemos visto en la cita anterior, el autor de **Eigenschaft des Aesthetischen** insiste en que

La ética es el campo crucial de la lucha fundamental y decisiva entre la **mundanidad** y el **otro-mundismo**, de la real transformación supresora/preservadora de la particularidad humana. Así, los problemas que surgen a este respecto tan sólo pueden ser apropiadamente resueltos en una **Ética**.¹⁶⁷

La promesa de elaborar esa **Ética** es el tema constantemente recurrente de los escritos de Lukács en los últimos quince años de su vida. Ese proyecto se originó de hecho muy atrás en el pasado, como hemos visto antes, y nunca fue ni remotamente cumplido, pero tampoco abandonado del todo, como lo atestiguan las páginas publicadas póstumamente de su **Versuche zu einer Ethik**. Veremos en la Sección 10.5 cuán problemática fue la empresa en su totalidad desde sus propios inicios, cuando el marco filosófico kantiano todavía estaba condicionando fuertemente la visión de la ética que tenía Lukács en su fase de desarrollo “hegeliana kierkegaardizada”; y más paradójicamente aún cuando en 1956 emprendió de nuevo el camino de finalmente realizar su largamente acariciado proyecto. Ahora debemos darle un rápido vistazo a la manera como Lukács trata de afrontar el problema de la alienación en su **Ontología del ser social** mediante la postulación de la intervención mediadora y emancipadora de la ética.

Distanciándose de la identidad sujeto-objeto defendida a capa y espada en **Historia y conciencia de clase**, Lukács recuerda que en el intento hegeliano de dilucidar la relación entre libertad y necesidad —y definir su reciprocidad diciendo que “la verdad es necesariamente libertad”¹⁶⁸— “la sustancia es transformada en sujeto en el camino hacia la identidad sujeto-objeto”.¹⁶⁹ Encontramos algo similar en la **Ontología** de Lukács, si bien él no pretende explícitamente una nueva identidad sujeto-objeto. No obstante, cuando ya no se sigue sugiriendo que el proletariado constituye la identidad sujeto-objeto de la historia, Lukács reitera la idea en una forma alterada en relación como “el trabajo como el sujeto planteador”. Analiza la realidad en términos de una **causalidad dual**: (1) la serie de “**planteamientos teleológicos**” efectuados por el trabajo, y (2) la cadena de **causas y efectos** puesta en movimiento por el planteamiento de metas por parte del trabajo. El trabajo en su sentido más general constituye la identidad sujeto-objeto del mundo del planteamiento teleológico mediante el cual es creada “la historia como la realidad ontológica del ser social”.¹⁷⁰ En ese sentido, es creada no solamente la especie humana (inseparablemente, claro está, de los individuos) sino también la **realidad** misma, que en la naturaleza existía tan sólo como una **posibilidad**.

Sin transformar la posibilidad existente de lo **natural en realidad**, sin embargo, todo trabajo podría estar condenado al fracaso, resultaría de hecho imposible. Pero aquí no está reconocido **ningún tipo de necesidad**, simplemente una **posibilidad latente**. No se trata aquí de una necesidad ciega que se vuelve consciente, sino más bien una posibilidad latente, que sin el proceso del trabajo seguirá siendo siempre latente, que es elevada conscientemente por el trabajo a la esfera de la realidad. Pero esto constituye apenas un aspecto de la posibilidad en el proceso del trabajo. El momento de la transformación del **sujeto trabajador** que se ve acentuado por todos aquellos que entienden realmente al trabajo es, cuando no se le considera ontológicamente, esencialmente un sistemático **despertar de posibilidades** que se encontraban previamente en suspenso en el hombre como meras posibilidades.¹⁷¹

A partir de esta caracterización de la relación entre la “mera posibilidad” y el poder creador de la realidad del “planteamiento teleológico”, Lukács deriva una concepción de la libertad a la cual puede poner al servicio de su ética. Él insiste en que los aspectos más importantes de este proceso conciernen a “aquellos efectos que el trabajo causa en el trabajador mismo: la necesidad de su autocontrol, su constante batalla contra sus propios instintos, emociones, etc. ... este autocontrol del sujeto constituye un rasgo permanente del proceso del trabajo”.¹⁷²

Naturalmente, la única manera de mantener el “autocontrol del sujeto” como un “rasgo permanente del proceso del trabajo” es si hacemos abstracción, como lo hace Lukács, de la **realidad** del proceso del trabajo bajo el dominio del capital (incluido el sistema del capital del tipo soviético), al decir que el “autocontrol” del trabajo no guarda relación con las condiciones tiránicamente impuestas del control alienado sobre los sujetos trabajadores.

Lukács necesita esa abstracción para sus propios fines, inseparablemente del papel que quiere asignarle a la ética. Logra su objetivo en ese contexto (1) describiendo al “sujeto trabajador” como trabajo en general (o como raza humana en sí, equiparada sin problema alguno con sus miembros individuales), y (2) presentando una forma de conciencia —exactamente como en **Historia y conciencia de clase**, donde, como hemos visto, el proletariado podría ser tratado como consciente incluso siendo “totalmente inconsciente”— que puede ser fácilmente conciliada, en la persecución de Lukács de un noble propósito ético, con la ausencia real de conciencia. Así argumenta él su caso:

Lo que ya está implicado en el trabajo mismo, es algo mucho más [que una similitud formal entre el trabajo y la ética]. Independientemente de lo mucho que esté consciente de su trabajo quien lo ejecuta, en este proceso él se produce a sí mismo como miembro de la raza humana, y por lo tanto produce a la raza humana misma. Podríamos incluso decir que la senda de la lucha por el autogobierno, desde la determinación natural mediante el instinto hasta el autocontrol consciente, constituye la verdadera senda de la auténtica libertad humana. ... la lucha por el control sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia naturaleza humana puramente orgánica en su origen, es con toda certeza un acto de libertad, un basamento de libertad para la vida humana. Aquí nos topamos con el carácter de la especie en el ser y la libertad humanos: la superación de la mera mudez orgánica de la especie, su desarrollo hacia delante como especie del hombre articulada y en autodesarrollo que se forma a sí misma como ser social constituye, desde el punto de vista ontológico y genético, un acto igual al del nacimiento de la libertad. ... hay que luchar por la libertad más espiritual y más elevada con los mismos métodos que en el trabajo original, su resultado, si bien a un estadio mucho más elevado de conciencia, tiene en última instancia el mismo contenido: **el dominio de la actuación individual en la naturaleza de su especie sobre su individualidad meramente natural y particular.**¹⁷³

Así, en este discurso sobre el trabajo en general el círculo vicioso de las mediaciones de segundo orden del capital —interpuesto entre los sujetos trabajadores realmente existentes y los objetos de su empresa productiva— queda fuera de vista. Su lugar lo toma la idea de que “el trabajo interpone constantemente toda una serie de mediaciones entre el hombre y la meta inmediata que él en definitiva trata de alcanzar”.¹⁷⁴ Haciendo abstracción de la relación de fuerzas y de su implacable imposición sobre el proceso del trabajo históricamente creado y realmente existente esto resulta, claro está, verdadero. Pero esa verdad abstracta se ve totalmente invalidada por el modo de control del capital y la fuerza de mediación ultimadamente destructiva que requiere de una valoración cualitativamente diferente. Y más aún porque un círculo vicioso de control de las mediaciones se interpone entre los sujetos trabajadores y su actividad productiva también en el sistema del capital poscapitalista. Acerca de esto último, sin embargo, en parte por razones políticas y en parte por razones teóricas internas, no puede hablar Lukács.

Así como la “garantía metodológica de la victoria” de Lukács en **Historia y conciencia de clase** no puede ser invalidada mediante la no realización de la postulada “conciencia atribuida” proletaria, dado que la forma en que fue definida proveía también el postulado de su validez incuestionable, de la misma forma en la **Ontología del ser social** la categoría de “intención objetiva” o “intención ontológicamente inmanente” apoya la pretendida validez de la perspectiva proyectada. Como lo expone Lukács:

Aun la forma más primitiva del trabajo que plantea la utilidad como el valor de su producto, y está directamente relacionada con la satisfacción de las necesidades, pone en marcha un proceso en el hombre que lo ejecuta, cuya **intención objetiva** —independientemente de hasta qué grado esté adecuadamente concebida— conduce al desenvolvimiento real del desarrollo más elevado del hombre. ... no puede haber actos económicos —desde el trabajo rudimentario hasta la producción puramente social— que no tengan subyaciendo bajo ellos una **intención ontológicamente inmanente hacia la humanización del hombre** en el sentido más amplio.¹⁷⁵

El punto de este enfoque es proporcionar los fundamentos ideológicos para el discurso de Lukács sobre la obligación ética de los individuos que pueden escoger entre alternativas reales a través de las cuales puedan ellos emanciparse del poder de la alienación como individuos particulares. Es por eso que debe insistir en que “Aun la economía más complicada es el resultado de **planteamientos**

teleológicos individuales y sus realizaciones, ambos en forma de **alternativas**".¹⁷⁶ El hecho de que las alternativas sean anuladas —no por “burda” o “sutil manipulación” sino por el **necesario modo de operación** del sistema del capital en todas sus formas— tiene que ser considerado como secundario o irrelevante en un discurso que está ansioso por asegurar el éxito de la propugnada lucha contra el poder de la alienación, gracias a constituir la escogencia de las alternativas correctas por los individuos particulares en su combate contra su alienado particularismo, dentro del campo establecido de su vida diaria.

10.4.2

LA victoria sobre la alienación está concebida poniendo de relieve las categorías de “posibilidad” y “deber”, abordadas por Lukács con inflexible rigor ético para con los individuos particulares. Esto queda expresado claramente en **Ontología del ser social** cuando Lukács argumenta que, a pesar de los parámetros sociales gravemente restrictivos de la alienación

constituye una posibilidad real para cada individuo por separado y —desde el punto de vista del desarrollo de su personalidad real— su **deber interior**, de lograr la victoria, autónomamente, sobre su propia alienación, sin importar cómo haya sido constituida esa alienación. ... el papel de la ideología en el hacerse victoriosos los individuos sobre su modo de vida alienado tal vez nunca haya sido mayor que en la presente época de manipulación sutil desideologizada.¹⁷⁷

Esta manera de enfocar el problema resulta inevitable para Lukács, en vista de su evaluación de los desarrollos poscapitalistas. Porque quiere combatir la alienación bajo las circunstancias prevaletentes y a la vez se ve impedido de hacerlo por su teorización de las condiciones de desarrollo realmente prevaletentes. Jamás se muestra dispuesto a abandonar la ilusión de que, como resultado de la ruptura histórica “en el eslabón más débil de la cadena”

una **sociedad esencialmente socialista** está en el proceso de construcción, sin que importe lo problemático que esto se haya vuelto en algunos respectos. En lo que se refiere a esta cuestión fundamental la sabiduría burguesa ha terminado en un ignominioso fiasco, dado que ella esperaba desde un comienzo un rápido derrumbamiento y, una y otra vez desde la época de la NEP un retorno al capitalismo. El hecho importante es que no obstante todos los rasgos problemáticos se está construyendo una **sociedad nueva**, con **tipos humanos nuevos**. ... la transformación de las personas de la vieja

sociedad clasista en seres humanos que sienten y actúan como socialistas, a pesar de las distorsiones, las debilidades, la desaceleración de los procesos y los obstáculos creados por la burda manipulación de Stalin, continuó de manera **objetivamente irresistible**.¹⁷⁸

Hasta la expropiación política represiva del plustrabajo bajo las condiciones de la sociedad posrevolucionaria “esencialmente socialista” es transfigurada e idealizada en esta visión, a pesar del modo jerárquico/autoritario de controlar la producción y la distribución bajo el sistema del capital poscapitalista, con todas sus dolorosamente obvias iniquidades y diferenciaciones. Así nos dice el autor de **Ontología del ser social** que “el socialismo difiere de las demás formaciones sociales ‘solamente’ en que de la sociedad en sí, la sociedad en su totalidad, es el único y solo **sujeto** de la apropiación; en consecuencia, esa forma de apropiación ya no sigue siendo un principio de diferenciación de la relación entre individuos particulares y grupos sociales”.¹⁷⁹ Inevitablemente, entonces, dentro de los confines de esa concepción el margen de intervención crítica en los procesos sociales realmente en desenvolvimiento debe ser extremadamente estrecho, si bien Lukács permanece firmemente convencido de que los individuos particulares se encuentran todavía muy lejos de realizar las posibilidades inherentes a —y los deberes provenientes de— su “pertenencia a la especie”.

Los correctivos para las tendencias negativas reconocidas los ofrece Lukács en parte en términos **metodológicos** y en parte en el plano de lo que él considera como la posible acción emancipadora **individual**. La “necesidad histórica” de los desarrollos posrevolucionarios bajo Stalin es reafirmada —con referencia a los planes de agresión bélica de Hitler. Se hace la salvedad crítica metodológica de que “los contenidos cotidianos/reales fueron convertidos rígidamente en dogmas”.¹⁸⁰ Como antes, también en **Ontología del ser social** enfatiza repetidamente que a él sólo lo preocupa “el método... el predominio de la táctica sobre la teoría”.¹⁸¹ También en relación con el presente lo único que puede ofrecer como salida de las dificultades es la recomendabilidad de un “regreso teórico/metodológico a Marx”, en contraste con las “conclusiones teóricas adoptadas precipitadamente”.¹⁸²

En cuanto a la postulada autoemancipación de los individuos, el diagnóstico de Lukács del estado de cosas existente y del margen de acción disponible está basado teóricamente en la aseveración de que

el **desarrollo económico objetivo** ha hecho **ontológicamente factible** para la especie humana la **posibilidad** de establecer su ser-para-sí.¹⁸³

En verdad, sin embargo, la “factibilidad ontológica” de la “posibilidad de la humanidad para-sí” aquí afirmada constituye un piso extremadamente delgado. Y más aún, dado que los logros del “desarrollo económico objetivo” —muy parecido a la época de la escritura de **Historia y conciencia de clase**, cuando se nos decía que las condiciones materiales de la emancipación humana fueron “a menudo satisfechas” y sólo la “crisis ideológica se interponía en el camino”— son exagerados por Lukács más allá de lo que es dable creer, a fin de poder establecer la viabilidad de su discurso ético acerca de la escogencia entre alternativas de los individuos. Porque el “desarrollo económico objetivo” realmente cumplido bajo el dominio del capital había traído consigo no sólo avance material (y aun eso de una manera extremadamente discriminatoria e inicua para la inmensa mayoría de la humanidad) sino también la trágica condición de que las “**posibilidades**” de emancipación —una categoría absolutamente central en el discurso de Lukács¹⁸⁴— han sido transformadas en **realidades destructivas**. Como resultado, el aspecto dominante del capital completamente desarrollado no es el de un “potencial emancipador” sino el del real **sepulturero** de la humanidad. Así, la situación objetivamente existente —y no la “realidad” idealizada proyectada por Lukács como emergiendo de las posibilidades abstractas de su esperanzada perspectiva— es mucho más grave que lo que podría ser contrarrestado con cualquier volumen de oposición individual al “manipulado consumo de prestigio” mediante el cual, en su opinión, la gente está “atrapada por su particularismo”.¹⁸⁵

No obstante, sobre el delgado piso de la “factibilidad ontológica de una humanidad para-sí posible” postulada por Lukács, él proclama que

el camino a una victoria real, ideológicamente bien concebida, sobre la alienación está hoy incluso mejor pavimentado —como una perspectiva— que nunca antes. ... depende del individuo mismo, el que él viva de una manera cosificada y alienada o bien que desee convertir en realidad a su real personalidad con sus propias acciones.¹⁸⁶

El concepto de “proceso”, en abierta oposición a la “inmediatez cosificada de la mera apariencia”, jugaba un papel muy importante en **Historia y conciencia de clase**. Lo mismo vale para **Ontología del ser social**. Porque él insiste repetidamente en que la “alienación, en términos del ser, nunca es un estado de cosas

sino siempre un proceso”¹⁸⁷: “la establecida inmediatez de la alienación es una mera apariencia”.¹⁸⁸ Así, según él, la lucha contra el proceso de la alienación “les impone a los individuos el **deber** de llegar constantemente a **nuevas decisiones** y llevarlas a la práctica”.¹⁸⁹ En verdad, este deber de “emanciparnos de nuestra propia alienación”¹⁹⁰ en su opinión puede ser cumplido conscientemente por los individuos interesados aunque ello no se persiga a plena conciencia. Porque “El arma más poderosa contra la alienación a disposición de los individuos es la convicción conformadora del contenido de su vida —que no puede ser más que un vago sentimiento o presentimiento— de que el carácter para-sí de la especie [del que ellos pueden participar] tiene existencia real”.¹⁹¹

Evocando a Goethe y a Schiller (no como ideales estéticos para ser imitados de alguna forma por la literatura contemporánea sino como originadores de algunos mensajes ontológicos éticamente válidos), el autor de **Ontología del ser social** describe al individuo ejemplar merecedor del gran desafío ético como un hombre que tiene “suficiente percepción, fortaleza para la toma de decisiones y valor como para alejar de su lado todas las tendencias a la alienación”,¹⁹² recordándonos así la máxima kantiana de que “deber implica poder”. Porque en opinión de Lukács no puede haber forma de evitar la responsabilidad inseparable del reto de que en “la vida diaria ... cada individuo en particular que se encuentre en contacto directo con otros individuos, tendría que decidir **a favor o en contra de su propia alienación**”.¹⁹³ La perspectiva social adoptada por los individuos en su esfuerzo para afrontar su propia alienación bien podría llegar a ser **trágica**.¹⁹⁴ Como sabemos, la convicción de Lukács —adoptada de Hegel— concerniente a la inevitabilidad de la “tragedia en el terreno de lo ético” se remonta muy atrás. En su visión lo que decide el punto es que con la ayuda de la perspectiva positiva encomiada (repetidamente contrastada por Lukács con la esperanza) el individuo puede “levantarse **internamente** por sobre su propia particularidad entrelazada con, y empantanada en, la alienación”.¹⁹⁵

Así, a las paralizantes mediaciones materiales del sistema del capital realmente existente no les está permitido arrojar su sombra sobre la creencia del autor en la manera apropiada de conquistar una victoria sobre la alienación. Su atención está centrada, en cambio, en el posible papel que la ética puede jugar en inspirar a los individuos a “levantarse **internamente** por sobre su alienado particularismo” en su vida diaria. Esta manera de eludir el círculo vicioso de las mediaciones materiales del capital mediante la postulada intervención de la

“mediación ética” va aunada a otro postulado en el papel de una posible agencia social de segunda, que surge de las muchas protestas individuales contra la “manipulación”. Se dice que toma la forma de una “aversión de muchos individuos (o pequeños grupos) condensados en un movimiento de masas”.¹⁹⁶ Como una prueba del surgimiento de esta nueva manera de afrontar la alienación en el espíritu de su perspectiva positiva, el autor de **Ontología del ser social** puede sólo ofrecer, reminiscencia del **Hombre unidimensional** y otros escritos de Marcuse, una fantástica sobrestimación del movimiento estudiantil, y proyecta que la “integración social de muchas revueltas individuales produce **movimientos de masas** que son lo suficientemente fuertes como para emprender la lucha contra las bases de la alienación humana existentes”.¹⁹⁷ En **Historia y conciencia de clase** el trabajo bajo la forma de la clase trabajadora históricamente existente, con su “conciencia atribuida” totalizante, era representada como la agencia social de la emancipación. En **Ontología del ser social** el trabajo aparece como el fundamento del “pensamiento teleológico” en general y el “modelo para toda libertad”.¹⁹⁸ Esta es la base teórica sobre la cual la “escogencia entre las alternativas” de los individuos —a favor o en contra de su propia alienación— se espera que cumpla el papel emancipatorio mediador de la ética en un mundo encerrado en el círculo vicioso de las mediaciones de segundo orden del capital.

10.5 La frontera política de las concepciones éticas

10.5.1

COMO podemos ver, existe una gran dosis de resignación en esta visión a pesar de que Lukács apela al pathos de su perspectiva en última instancia positiva. Por momentos su nostalgia por el pasado combativo del movimiento de la clase trabajadora —que había resultado en su momento también en su propia conversión al marxismo e inspiró el volumen de ensayos sobre **Historia y conciencia de clase**— se trasluce claramente en **Ontología del ser social** cuando Lukács compara las condiciones de existencia del presente con las del período de turbulencia revolucionaria. Es así como él resume la diferencia:

El vínculo objetivo espontáneo de la lucha de clases diaria por objetivos económicos inmediatos con las grandes interrogantes acerca de cómo sería posible hacer que la vida humana tuviese significado para todos, indudablemente que era una de las principales razones de por qué en aquellos días el movimiento de la clase trabajadora ejercía un irresistible

poder de atracción mucho más allá de las filas del proletariado. Naturalmente, también en la sociedad contemporánea hay enfrentamientos en torno a cuestiones socioeconómicas. Sin embargo, en la mayoría de los casos el pathos del primitivo movimiento de la clase trabajadora está ausente de ellos. Esto se debe a que en las actuales circunstancias los objetos de disputa en los países capitalistas avanzados ya no poseen esa significación directa para el proceso de vida y el destino de la gran mayoría de los trabajadores.¹⁹⁹

No hace falta decir que este diagnóstico es problemático incluso en relación con las clases trabajadoras de los países capitalistamente más avanzados, para no mencionar el hecho de que aun si fuera correcto todavía dejaría fuera de consideración al menos cuatro quintas partes de las personas del mundo socialmente oprimidas y en términos económicos monstruosamente empobrecidas. Sin embargo, lo que es importante en este contexto es que el tono nostálgico de la última cita indica una retirada de la política más intensa que nunca en los escritos de Lukács.

Esto está en abierto contraste no nada más con las opiniones sostenidas por Lukács en la década de los 20, sino también con sus elevadas expectativas —en los años inmediatos a la posguerra— en cuanto a las transformaciones sociopolíticas bajo la “democracia del pueblo”, como hemos visto en la Sección 6.4.2. En el pasaje de la cita 50 de la Parte Uno, tomado de una conferencia dictada a finales de 1947, él declaraba que “ahora el hombre participa en las interacciones de la vida privada y pública como un **sujeto activo** y no como un **objeto pasivo**”. Por el contrario en su ensayo sobre la **Democratización** tuvo que admitir que bajo los regímenes posrevolucionarios “las masas trabajadoras perdieron su carácter como **sujetos** de la toma de decisiones social: han vuelto a ser **meros objetos** del cada vez más poderoso y omnipresente sistema burocrático de regulación que dominaba todos los aspectos de su vida”.²⁰⁰ Y si bien las profundizaciones objetivas de cómo fue posible que se terminara en la completa reversión de las expectativas socialistas originales no fueron nunca investigadas por Lukács, que no fue más allá de la condena de la “burocratización” y del método de la “burda manipulación” estalinista (ninguna de las cuales puede ser considerada como una explicación causal seria), ello no puede alterar el hecho mismo de que la reconocida distorsión de los ideales socialistas constituyó un terrible golpe para la perspectiva lukácsiana. Porque en el pasado formaba parte integral de las expectativas positivas de todos aquellos que permanecían en la órbita de la “revolución en el eslabón más débil” —una expectativa vigorosamente reafirmada después del discurso secreto de Khrushchov contra Stalin— que los movimientos

socialistas en el Este ejercerían un gran “poder de atracción” sobre las clases trabajadoras en los países occidentales capitalistamente avanzados, en lugar de constituir un terrible impedimento, como el “socialismo realmente existente” (que se pretendía socialista incluso en la última obra completada por Lukács, **Ontología del ser social**, como hemos visto antes) resultó ser de hecho.

El retiro de la política en los últimos quince años de la vida de Lukács es un asunto complicado. No se trata simplemente de la consecuencia de la deportación y los ataques que sufre después de 1956. Paradójicamente, él adoptó la posición de sus últimas obras de peso en este respecto precisamente con la finalidad de poder mantenerse leal a la perspectiva abierta por la revolución en el eslabón más débil, sin importar cuán desfavorables pudiesen ser las circunstancias políticas y las formas organizacionales vinculadas con ella en el presente. Así, **Ontología del ser social** constituye un intento de demostrar, en lo que atañe al desarrollo objetivo en marcha, el “irresistible avance hacia la realización de la humanidad para-sí”, y subjetivamente la validez indiscutible de la plena “entrega a la causa del socialismo”²⁰¹ aun cuando la “gran causa” pareciera haber desamparado a quienes creen en ella, como resultado del desarrollo truncado y la “burda manipulación” en la esfera de la toma de decisiones políticas. Esta es la última línea de defensa de Lukács para la perspectiva que él deriva en Octubre de 1917 y mantiene hasta el final de cara a todas las adversidades.

Evoco aquí una conversación que sostuvimos en el verano de 1956, cuando Lukács me contaba acerca de su plan de escribir finalmente su **Ética**. Yo argumentaba que él nunca iba a poder escribirla, porque la precondition para abordar los agudos problemas de la ética sería emprender una crítica radical de la política posrevolucionaria; y ello era casi imposible bajo las circunstancias. Repetí esa convicción en un ensayo sobre Lukács —“Le philosophe du ‘tertium datur’ et du dialogue coexistentiel”²⁰²— escrito en 1958 y subsecuentemente también reimpresso en alemán en el **Festschrift**²⁰³ dedicado a él en su octogésimo cumpleaños, en 1965. Con referencia a este viejo plan tan querido para Lukács escribí en mi ensayo que “Él todavía acaricia la idea [de escribir su ética] cuya realización no podía hacerse posible sin un **cambio fundamental** en las condiciones presentes, o si no **los problemas de esa ética tendrían que quedar confinados a las esferas más abstractas**”.²⁰⁴ El esbozo general de la **Ética** —con el título **Die Stelle der Ethik im System menschlichen Aktivitäten**, “El lugar de la ética en el sistema de las actividades humanas”— ya lo había elaborado Lukács luego de completar

su **Estética**, como él lo describe en una carta desde Budapest fechada el 10 de mayo de 1962. Veinte meses más tarde, sin embargo, cuando le pregunté en una carta cómo le estaba yendo con la **Ética**, él se quejó de que iba “muy despacio. Comprobé que me resultaba necesario escribir primero una larga parte introductoria sobre la ontología del ser social, y ésta, también, marcha muy lentamente”.²⁰⁵ Dio la casualidad de que la “parte introductoria” resultó ser la **Ontología del ser social** y los **Prolegómenos** que se le anexaron, y que la **Ética** nunca pudo ser escrita.²⁰⁶ Lukács no pudo escribirla aun cuando el peligro de encarcelamiento político ya se había retirado del horizonte en los cinco últimos años de su vida.

Lo que está en el tapete aquí es la **concienciación** de las restricciones fundamentales de los desarrollos posrevolucionarios, combinado con una reafirmación de la alternativa socialista en sus términos más amplios posibles, expresada en relación con la remota perspectiva de la “realización de la humanidad para-sí”. Es así como no solo la proyectada **Ética** lukácsiana resulta convertida en la **Ontología del ser social**, sino también la filosofía en general, con respecto a sus temas cruciales, resulta definida como una ontología. Como lo dice Lukács:

El contenido central de la filosofía es la especie humana, o sea el **cuadro ontológico del universo y la sociedad** desde el punto de vista de lo que eran en sí mismas, de lo que se han convertido y de lo que son, de modo que la filosofía podría producir el tipo siempre realmente existente del posible y necesario carácter de la especie; así que ella unifica de manera sintética en su cuadro de pertenencia a la especie los dos polos: el mundo y el hombre²⁰⁷

Esta opinión está estrechamente conectada con el rechazo explícito de la demanda de hacer que la filosofía sea práctica en el sentido de vincularla a la categoría de Lenin del “siguiente eslabón de la cadena”, que Lukács encuentra apropiado nada más en la **práctica política**, estableciendo por lo tanto —en contraste con **Historia y conciencia de clase**— una abierta oposición entre la política orientada hacia la praxis y la filosofía propiamente dicha. Él insiste en que el “cuadro típico de la verdadera filosofía no contiene ninguna categoría que pudiera guardar siquiera una relación distante con la del “siguiente eslabón de la cadena”.²⁰⁸ Esto obviamente es en parte la autodefensa del filósofo contra el peligro de la “manipulación burocrática” y la “imposición dogmática de la táctica sobre la teoría”. Pero es al mismo tiempo mucho más que eso. Porque se espera que el lector, al adoptar el punto de vista ontológico de la filosofía

propugnado por Lukács, esté de acuerdo con que las descorazonadoras contradicciones, importantes retrocesos y tragedias que el pueblo está destinado a enfrentar —tanto en el Este como entre las clases trabajadoras de los países capitalísticamente avanzados occidentales— son “puramente episódicas” en el inexorable proceso de la plena realización de la “humanidad para-sí”. Y para ese proceso cada individuo en particular no solamente **puede**, sino también tiene el **deber interior** de, contribuir activamente.

10.5.2

EN el ensayo de Lukács sobre “Táctica y Ética” (de comienzos de 1919) encontramos la asombrosa afirmación de que “el sistema de Hegel está desprovisto de ética”.²⁰⁹ Está precedida por la aún más asombrosa declaración según la cual él “había descubierto la respuesta al problema ético: que la adherencia a la táctica correcta es ética en sí misma”.²¹⁰

Estas dos declaraciones eran típicas de una fase del desarrollo de Lukács en la que él estaba convencido de haber encontrado la solución a la relación entre política y ética al estipular su **unidad libre de inconvenientes**. Hasta la cuestión de la responsabilidad individual parecía quedar fácilmente resuelta gracias a la aseveración de que “El sentido de la **historia mundial** determina los criterios **tácticos** y es **ante la historia** que, quien no se desvía por razones de conveniencia de la senda estrecha y empinada de la acción correcta prescrita por la filosofía de la historia por sí sola conduce a la meta, asume la responsabilidad por todos sus actos”.²¹¹

Historia y conciencia de clase nació de este espíritu, y concebía una conciencia totalizante capaz de entender la “acción correcta prescrita por la filosofía de la historia”. Al mismo tiempo este espíritu de entusiasmo revolucionario (o “utopismo mesiánico” en la caracterización de Lukács de 1967) también exigía una representación estratégica y un portador organizado de la conciencia hipostatizada: el partido. Y, tranquilizadamente, se decía que el partido mismo era capaz de proporcionar la guía necesaria en “la estrecha y empinada senda de la acción correcta”, gracias a la determinación ética directa de su naturaleza, que en opinión de Lukács surge del mandato moral que le confiere la historia. De esta manera el partido podía asumir **de jure** el “liderazgo de la sociedad” (perdido por la burguesía según el autor de **Historia y conciencia de clase**) y activar la “personalidad total” de todos cuantos tenían la voluntad de “asumir la responsabilidad por todos sus actos”. En cuanto se refería a los individuos

políticamente consecuentes, ellos no tenían nada que perder y sí todo que ganar con su aceptación de la “táctica correcta” y la “renuncia a la libertad individual”,²¹³ Porque de esa manera —y solamente de esa manera— podían hallar el desempeño éticamente adecuado en la realización de su “personalidad total”. Así, en el período en que fueron escritos los ensayos de **Historia y conciencia de clase**, Lukács podía concebir esta **ética** misma como decidida y **directamente política** porque **la política** era vista como **directamente ética**.

La situación es radicalmente diferente cuando Lukács emprende la escritura de su **Ética**, que termina siendo una **Ontología**. Al principio, en el verano de 1956, parece que la sociedad post-Stalin está comenzando a moverse en la dirección correcta, si bien con mucha lentitud, y promete la posibilidad de un reexamen serio de la relación entre ética y política. La brutal represión del alzamiento de octubre en Hungría le pone un final abrupto a esas esperanzas. Así, dado que el proyecto no puede ser llevado a cabo, los puntos candentes de la ética, en su inevitable relación con la política, deben ser transferidos a la esfera más abstracta de la ontología. Sin duda, esto es así no sólo debido a los peligros políticos a los cuales está expuesto el filósofo húngaro durante muchos años después de 1956, sino también por motivo de su manera de concienciar y racionalizar la “fuerza de la circunstancia” (incluyendo lo que él llama el “necesario **détour** histórico” bajo Stalin) remontándose muy atrás en el pasado. Porque su supuesto —en 1919— de que la acción política es **directamente ética** bajo la autoridad del partido moralmente encomendado, no es menos problemática que la manera en la cual es tratada la dimensión política de la época en la **Ontología** y en las notas fragmentarias de su **Versuche zu einer Ethics**. (En esta última, reveladoramente, la entrada sobre Política ocupa un espacio de una página escasa; y aun si le sumamos la entrada sobre Libertad —que en su mayor parte se ocupa en los términos más generales de la cuestión del “dominio sobre la naturaleza y sobre nosotros mismos”²¹⁴ y no de la política— el monto en conjunto no llega a las cinco páginas de un total de casi cien).

La política y la moralidad se encuentran tan íntimamente interrelacionadas en el mundo real que afrontar y resolver los conflictos de cualquier época sin poner en juego las dimensiones cruciales de ambas resulta hartamente difícil de imaginar. Así, como quiera que es difícil enfrentar los problemas y contradicciones de la política en el orden oficial prevaleciente, las teorías de la moralidad también están condenadas a sufrir las consecuencias. Naturalmente, esta relación tiende a

prevalecer también en la dirección positiva. Como lo testimonia la historia entera de la filosofía, los autores de todas las obras de ética son también originadores de obras teóricas seminales sobre política; y viceversa, todas las concepciones de política serias tienen sus corolarios obligados en el plano del discurso moral. Esto vale para Aristóteles tanto como para Hobbes y Espinoza, y para Rousseau y Kant tanto como para Hegel. En verdad, en el caso de Hegel encontramos su ética totalmente integrada en su **Filosofía del derecho**, es decir, en su teoría del estado. Es por eso que resulta tan asombroso hallar en “Táctica y Ética” de Lukács que el “sistema de Hegel está desprovisto de ética”: una visión que él suaviza más tarde diciendo que el tratamiento hegeliano de la ética padece las consecuencias de su sistema y la parcialización conservadora de su teoría del estado. Sería mucho más correcto decir que —a pesar de la parcialización conservadora de su posición política— Hegel es el autor del último gran tratamiento sistemático de la ética. Comparado con éste, el siglo XX en el campo de la ética (al igual que en el de la filosofía política) es muy problemático.

No cabe duda de que esto ha tenido mucho que ver con el cada vez más estrecho margen de alternativas permitidas por el obligado modo de funcionamiento del sistema del capital global que produce la conseja de que “no hay alternativa”. Porque, evidentemente, no puede haber ningún discurso moral significativo sobre la premisa de que “no hay alternativa”. La ética se ocupa de la evaluación e implementación de metas alternativas que los individuos y grupos sociales pueden realmente fijarse en sus confrontaciones con los problemas de su época. Y es aquí donde la inescapabilidad de la política hace su impacto. Porque hasta la investigación más intensamente comprometida de la ética no puede sustituir a una crítica radical de la política en su frustrante y alienante realidad contemporánea. El eslogan de que “no hay alternativa” no se originó en la ética; ni es suficiente reafirmar en términos éticos/ontológicos la necesidad de alternativas, independientemente de lo apasionadamente que se le sienta y se le predique. La búsqueda de alternativas viables a la destructiva realidad del orden social del capital en todas sus formas —sin la cual el proyecto socialista no tiene sentido en absoluto— es una cuestión práctica. El papel de la moralidad y la ética es crucial para el éxito de esta empresa. Pero no puede haber ninguna esperanza de éxito sin la rearticulación conjunta del discurso moral socialista y la estrategia política, tomando cabalmente en cuenta las dolorosas lecciones del pasado reciente.

El discurso sobre la ética en Lukács opera en un nivel de abstracción donde las mediaciones materiales —alienadas y alienantes— realmente existentes tienen una importancia secundaria, dado que se supone que la ética en sí cumple el papel crucial de mediación entre el particularismo de los individuos y la humanidad para-sí. El sistema del capital poscapitalista y su formación de estado nunca se ven sometidos a una crítica parcial sustantiva (más allá de las ya mencionadas referencias a las “tácticas voluntaristas” y a la “burda manipulación”), y mucho menos a la crítica radical englobadora que haría falta. Igualmente, el proceso del trabajo es analizado en los términos más generales, sin identificar las graves contradicciones (y desafueros) de someter a la fuerza laboral realmente existente a los implacables dictados de la extracción del plustrabajo regulada políticamente en nombre del socialismo. Puesto que la división del trabajo no se discute para nada, está tratada de manera tal que permanezca atrapada sin remisión dentro de los parámetros existentes del sistema del capital de tipo soviético, como veremos en el Capítulo 19.

Dadas las condiciones históricas de existencia bajo el dominio del capital y sus formaciones estatales, con su autoritaria negación de alternativas prácticas significativas (aunque se pretenda poseer credenciales democráticas), constituiría obviamente un autoengaño postular hoy día la relación armoniosa y la unidad entre política y ética. Puesto que las formas de política dominantes están muy lejos de ser éticas, la ética misma no puede ser sin más ni más política en el sentido de ligarse a la corriente principal de la política. Por el contrario, en una época cuando la crisis estructural del capital resulta ser inescapablemente manifiesta también en el campo de la política, el potencial papel emancipatorio de la ética es inconcebible sin su autodefinition como la crítica radical de la política encerrada dentro del marco institucional del sistema del capital, incluidos la mayoría de los órganos defensivos originales del movimiento de la clase trabajadora. Este es el único sentido en el cual la ética puede hoy día ser política, concibiendo la **constitución** de una unidad potencial de la política y la ética en la empresa práctica de suprimir el alienado poder de tomar decisiones políticas de los individuos sociales, en el espíritu del proyecto marxiano. Pero precisamente en ese sentido, el marco de la operación de esta ética en el futuro previsible sólo puede ser el círculo de las mediaciones de segundo orden del capital existentes, y no la postulación de una mediación abstracta y genérica entre el particularismo individual” y la “humanidad para-sí”. En verdad, la medición de su éxito sólo puede ser su capacidad para mantenerse constantemente consciente de una reanimada crítica práctica hacia el objetivo real de la transformación socialista: ir

más allá del capital en todas sus formas realmente existentes y factibles mediante la redefinición y la rearticulación del proceso del trabajo viables en la práctica.

El discurso ontológico de Lukács acerca de la ética tiene como su centro de referencia el dualismo del individuo y la sociedad y la manera como la ética podría en principio intervenir con la finalidad de superarlo. Él insiste en que

Solamente en la ética puede ser trascendido el dualismo socialmente necesario: en la ética la victoria sobre el particularismo de los individuos asume la forma de una tendencia unificada: aquí la demanda ética encuentra el centro de la personalidad del hombre actuante; el individuo elige entre las demandas que en la sociedad son obligadamente antinómicas/contradictorias, y la decisión que queda expresada en forma de una elección es dictada por el mandato interior a reconocer como su propio deber lo que beneficie a su propia personalidad —y todo esto unifica a la especie humana y a la personalidad que sale victoriosa sobre su propio particularismo.²¹⁵

Sin embargo, resulta sumamente problemático pensar que este proceso rompe en efecto el existente círculo vicioso de las mediaciones de segundo orden del capital e induce a la inmensa mayoría (si no a la totalidad) de los individuos —en vez de a algunas “personalidades históricas mundiales” excepcionales, como Goethe— a amoldarse al modelo postulado por Lukács y crear la idealizada unidad entre su personalidad y la humanidad para-sí bajo circunstancias en que el capital reconstituye e intensifica las antinomias/contradicciones existentes como cosa de su obligado modo de operación. En verdad, hay algunos pasajes en los escritos de Lukács en que él admite que en el curso del desarrollo humano la **tarea** (Aufgabe) que él le asigna a la ética —justamente como le atribuía al proletariado y a su partido la “mediación entre el hombre y la historia”, una “conciencia totalizante” moralmente operativa en **Historia y conciencia de clase**— se vuelve **socialmente posible tan sólo en una sociedad sin clases** (“nur in klassenloser Gesellschaft möglich”).²¹⁶ Pero, entonces, el poder mediador/superador de contradicciones de la ética es proyectado para una etapa en la cual no se puede aplicar, dado que se supone que ha superado los antagonismos de la sociedad, con sus “demandas necesariamente antinómicas/contradictorias” sobre los individuos. Es esto lo que pone en su debida perspectiva al noble discurso ontológico sobre la ética de Lukács, y ayuda a explicar por qué su repetida promesa de “concreción” no pudo cumplirse jamás.

10.6 Los límites del testamento final de Lukács

10.6.1

DESPUÉS de releer su ensayo sobre la **Democratización** —condenado y mantenido bajo llave por el liderazgo del partido por veinte años como “políticamente peligroso”²¹⁷— Lukács tuvo serias aprehensiones en cuanto a él. Le escribió en una carta a su editor alemán que “como panfleto es demasiado científico, y como estudio científico es demasiado panfletario”.²¹⁸ En verdad ese ensayo era mucho más problemático de lo que las reservas de su autor indicaban. Porque trataba de ofrecer soluciones a agudos problemas políticos y socioeconómicos en el plano de un discurso ontológico metodológicamente abstracto y más bien remoto, sin indicar las necesarias mediaciones materiales e institucionales a través de las cuales se podían superar las contradicciones identificadas del presente, gracias a una búsqueda estratégica crítica. De nuevo, característicamente, Lukács prometía tomar los temas —en su propia opinión analizados de modo poco satisfactoria— y desarrollarlos de manera adecuada, en contraste con su tratamiento “panfletario”, en su proyectada **Ética**. No podía admitir para sí que muchos de los temas políticos y sociopolíticos más agudos del desarrollo posrevolucionario recibieran la misma clase de tratamiento no mediado tanto en su **Ontología del ser social** y en los fragmentos de la irrealizable **Ética** como en los manuscritos de **Presente y futuro de la democratización**. Porque la proposición constantemente repetida de que “solamente la ética puede superar el dualismo entre el particularismo de los individuos y su carácter de especie”, etc., funcionaba en todas partes como un mero postulado en relación con los problemas discutidos. Nunca intentó explicar concretamente cómo se le podía aplicar de manera efectiva el remedio ético postulado, no a unos pocos aspectos más o menos marginales sino a las graves contradicciones y explosivos antagonismos materiales y políticos/ideológicos del “socialismo realmente existente”. Por el contrario, su propugnación de la ética como la única mediación factible tendía a asumir el papel de un **sustituto** —noble pero ilusorio— de las formas de intervención crítica socialmente específicas. Estaba concentrada en la remota perspectiva de una “humanidad para-sí” plenamente realizada, errando al mismo tiempo el blanco tangible de la negación socialista absolutamente necesaria: el modo de control alienado e impuesto por la fuerza ejercido sobre el trabajo en las sociedades poscapitalistas realmente existentes, y astronómicamente lejanas al socialismo.

El problema era la **concienciación**, por parte de Lukács, de las restricciones fundamentales de los desarrollos posrevolucionarios, y no un acomodo personal oportunista a la línea del partido. La noción de “acomodo oportunista” se ve totalmente contradicha por el hecho de que largo tiempo después de su muerte los principales escritos políticos de Lukács eran considerados “políticamente peligrosos” por el partido húngaro. De hecho, en 1968 él rechazó valientemente la invasión a Checoslovaquia en términos enérgicos, y escribió una carta dirigida a György Aczél, Secretario del Politburó responsable de los asuntos culturales, con la solicitud de que se le hiciera llegar una carta a János Kádár, el líder del partido:

No puedo estar de acuerdo con la solución del problema checoslovaco y con la posición asumida en él por el partido MSzMP [el Partido de los Trabajadores Socialistas Húngaro]. En consecuencia, me debo retirar del rol público que he jugado en estos últimos años. Espero que los desarrollos en Hungría no conducirán a una situación en la que medidas administrativas en contra de los verdaderos marxistas húngaros me obliguen de nuevo al enterramiento intelectual de la última década.²¹⁹

Aun antes de la represión militar de la “Primavera de Praga” y de las protestas de Lukács en contra de ella, hubo un movimiento en la dirección central del partido para iniciar un nuevo debate ideológico y político contra el filósofo húngaro. La cuestión fue planteada en un memorándum escrito por Miklós Óvári, uno de los Secretarios del Comité Central del partido, entrenado y guiado por Moscú, fechado el 21 de febrero de 1968. “Este plan —inspirado desde el extranjero— equivalía nada menos que a hacer que el MSzMP abriera un juicio ideológico”²²⁰ contra Lukács. Aun cuando bajo las circunstancias, debido a la preocupación acerca de la posibilidad de un gran escándalo internacional, este plan no fue implementado, “el peligro de un juicio ideológico pesó sobre la cabeza del acusado hasta el final de su vida”.²²¹ Pero a pesar de tales peligros, intensificados después de la invasión a Checoslovaquia, Lukács no sólo completó su ensayo acerca de la **Democratización** sino que además continuó concediéndoles entrevistas abiertamente desafiantes a periodistas e intelectuales occidentales. Lo hizo tal cual como desafiaba con gran integridad moral y considerable riesgo para sí mismo a las autoridades rusas y húngaras para la época en que fue deportado a Rumania después del alzamiento de 1956. Porque él no sólo se negó a decir una sola palabra crítica contra el anterior Primer Ministro Imre Nagy, a pesar de sus bien conocidas diferencias (por ejemplo, acerca de la conveniencia de abandonar el Pacto de Varsovia en los fatídicos días de octubre de 1956,

cuando Lukács votó contra ello acompañado tan sólo por su cercano amigo y aliado político Zoltán Szántó, mientras János Kádár votaba con Nagy a favor de abandonar el Pacto), insistiendo en que “cuando Imre Nagy y yo estemos en libertad de caminar por las calles de Budapest, estaré dispuesto a expresar con toda franqueza mis desacuerdos políticos con él; pero yo no hago confesiones contra mi **compañero de prisión**”.²²² Y cuando en el mismo escenario Zoltán Szántó cedió ante la presión inquisitorial y habló en contra de Nagy, Lukács rompió de inmediato y manifiestamente su amistad de toda la vida con el hombre que hizo confesiones contra un compañero de prisión.²²³

Así, las limitaciones de las soluciones de Lukács no surgieron del apaciguamiento político o del temor por su propia integridad personal, ni mucho menos se debieron a la búsqueda de favores que él habría pensado poder obtener mediante el amoldamiento. Formaban parte integral de los principios centrales de su visión del mundo con los que él se identificaba por entero. La razón por la cual no podía concebir una crítica más radical del orden establecido de la que realmente formuló era que los parámetros vitales de su concepción en conjunto —articulados en el momento en que abrazó la perspectiva del “eslabón más débil” y elaboró en detalle sus ideas como marxista en el período de las grandes confrontaciones en torno a la cuestión del “socialismo en un solo país”, para permanecer en la órbita de la revolución rusa hasta el final— eran incompatibles con la adopción de tal crítica. Por eso seguía repitiendo la falsa paradoja de que “hasta la peor forma de socialismo es cualitativamente mejor que el mejor capitalismo”.²²⁴ Y es por eso que incluso en su ensayo político más radical acerca de la **Democratización**, que incorporó sus reflexiones críticas más sentidas acerca de lo que había ocurrido en Checoslovaquia, no vaciló en descartar las manifestaciones de duda acerca del carácter socialista del llamado socialismo realmente existente como “una estupidez y una calumnia burguesa”.²²⁵

En contraste con la época en que un Lukács intelectual más activo políticamente insistía en que la “adhesión a la táctica correcta es ética en sí misma”, en las últimas tres décadas y media de su vida (y especialmente en los últimos quince años de ésta) el predominio de la táctica —de cara a la teoría y la estrategia— adquirió una connotación extremadamente negativa en su pensamiento. Pero paralelo a ese cambio presenciamos también la aceptación totalmente injustificable de la **dualidad** y la correcta separación de la política y la actividad intelectual, las decisiones prácticas de los políticos y las preocupaciones teóricas

de la gente en el campo de la ideología. Es así como él pudo afirmar en la serie de entrevistas llevadas a cabo a petición de la dirección del partido pocos meses antes de su muerte en enero de 1971, pero llevadas a publicación —bajo el título de “El testamento político de György Lukács”²²⁶— sólo en abril de 1990, que “Yo no deseo entrometerme en las cuestiones políticas del día a día. No me considero un **político**. ... Yo sólo planteo la cuestión desde el punto de vista del éxito **ideológico** de la democracia”.²²⁷ Expresó casi la misma posición pocos años antes, en su elogio al “Trust del Cerebro”²²⁸ del presidente Kennedy, a la ingenua espera de un mejoramiento significativo del “socialismo realmente existente” a partir de la elogiada división del trabajo entre los políticos y los intelectuales.

La concienciación de las restricciones del “eslabón más débil” había traído consigo para Lukács que el estado posrevolucionario bajo el control del partido no pudiese ser sometido a ninguna crítica sustantiva. Es por eso que en su búsqueda de alternativas haya terminado no sólo en la propugnación autoderrotadora de la separación de la actividad política y la actividad individual, en la vana espera de la creación de un margen de actividad autónoma con el cual el sistema poscapitalista establecido resultaba **estructuralmente incompatible**, sino también en la alternativa totalmente falsa a lo existente: “una **división realista del trabajo**, bien concebida, **entre el partido y el estado**”.²²⁹ Porque nada podía ser más **irrealista** que eso, como la supresión de su ensayo sobre la **Democratización** y la de sus entrevistas de 1971 —concedidas a solicitud del partido profundamente preocupado en aquel momento por la oleada de huelgas de masas en Polonia— también lo demostraron claramente. De hecho el sistema en su totalidad tuvo que colapsar antes de que la crítica limitada de Lukács y las proposiciones marginales para el mejoramiento de las condiciones establecidas pudiesen siquiera ver la luz del día, para no mencionar el aspecto de que pudiera ejercer alguna influencia.

El margen de la crítica política factible dentro de los parámetros del marco conceptual de Lukács, como lo concibiera en la órbita de la “revolución en el eslabón más débil de la cadena”, fue siempre —y permaneció así hasta el final de su vida— extremadamente estrecho. Así, en su “testamento político” solamente pudo recomendar la autorización de “organizaciones **ad hoc**”, para períodos estrictamente limitados y para la realización de objetivos patéticamente reducidos, como una manera de instituir la democracia socialista. Argumentaba que el partido debería

permitirle al hombre promedio organizarse para la realización de algunas cosas concretas, que resultan importantes en su vida. Para ilustrarlo con un ejemplo, supongamos que existe una calle importante en Budapest que no tiene su propia farmacia. Yo no puedo ver la razón por la que a la gente que vive en esa calle no se le debería permitir crear una organización **ad hoc** cuya tarea fuera obtener el permiso del Concejo local para el establecimiento de una farmacia de la calle. ... No puedo ver en absoluto qué peligro podría vislumbrar nuestra república del Consejo en la apertura de esa farmacia. ... Lo que considero esencial es que en las cosas de la vida cotidiana debería concederse tal libertad de movimiento y tal democracia, porque tan sólo gracias a su ayuda será posible podar los malos efectos del burocratismo.²³⁰

La ingenuidad extrema de Lukács consistía no sólo en no ver que el liderazgo del partido-estado establecido era incapaz de hacer hasta esas concesiones localizadas sino, mucho más todavía, en imaginar que aun si los jefes del partido (reconocidos por Lukács como los únicos tomadores de decisiones políticas legítimos) pudiesen responder positivamente a sus limitadas propuestas, eso pudiera mejorar significativamente las perspectivas futuras del sistema históricamente condenado. No podía admitir para sí que la incurable contradicción básica del sistema del capital poscapitalista establecido era el modo de control **obligadamente** autoritario del metabolismo socioeconómico, que operaba una extracción de plustrabajo —altamente antagonística— impuesta políticamente, con su propia forma de “personificación del capital”. En este sistema el crítico “burocratismo” no era un asunto marginal cuyos “malos efectos” pudiesen ser “podados” convenientemente con la ayuda de “organizaciones ad hoc” que debidamente se autoabolieran y farmacias de la calle generosamente concedidas por las autoridades. Para tener realmente algún sentido, la democracia socialista requiere de la **igualdad sustantiva** de los productores asociados que determine tanto los objetivos escogidos, en nítido contraste con ser regimentada según los imperativos de una **división estructural jerárquica del trabajo** como sus impositores políticos, sin importar cuán bien asesorados pudieran estar estos últimos por los intelectuales que se autorretiraen políticamente, de acuerdo con el esquema lukácsiano de la “necesaria dualidad de la política y la actividad intelectual”. Infelizmente, Lukács no podía concebir un modo de reproducción metabólica social sin la perpetuación de la división del trabajo, como veremos con algún detalle en el Capítulo 19, con todas las pésimas implicaciones problemáticas de esa división del trabajo para la posición permanentemente subordinada de la fuerza laboral. Es por eso que en su testamento político tuvo que buscar

una manera de cuadrar exitosamente el círculo, que él designó con el ilusorio término de “jerarquía socialista”.²³¹

10.6.2

EN su intento por encontrar una “fundamentación ontológica” para su peculiar noción de “jerarquía socialista”, Lukács comenzaba diciendo que “en los tiempos de Stalin, cuando en el primer plano fue puesta exclusivamente la cantidad de producción, desapareció el concepto de buen trabajo, el honor del buen trabajo se volvió menos importante en la fábrica de lo que solía ser antes”.²³² Si las personificaciones del capital le pueden imponer por las malas ese **control de calidad** a la fuerza laboral tan implacablemente como los dictados de la **cantidad**, obviamente este simple hecho —del cual dependía el éxito de muchas empresas capitalistas occidentales— no podía caber de ninguna forma en los argumentos de Lukács. Porque él tenía que perseguir la romántica noción de “buen trabajo”, para la cual solamente podía ofrecer un ejemplo artesanal: un “buen herrero” contrastado con un “mal herrero”, por dos razones. La primera era encontrar una “jerarquía espontánea” entre los trabajadores, que pudiese ser empleada para regularlos sin antagonismos y sin el peligro de las “huelgas espontáneas” que se daban en Polonia y a las que el partido temía²³³ (una increíble ilusión utópica), y la segunda utilizar el concepto del “buen trabajo” como la justificación de la jerarquía en la sociedad en general.

Así, Lukács generalizó lo que él tomó como el significado de una conversación que tuvo en 1919, durante la República del Consejo Húngara, con un “buen herrero” (sin que lo perturbase el hecho de que no existen demasiados herreros artesanales, buenos o malos, en las empresas productivamente avanzadas del mundo de hoy), y afirmó que “Esa jerarquía entre los trabajadores existía absolutamente todavía en 1919; el período estalinista la destruyó en gran medida, y puso en lugar suyo una producción puramente cuantitativa”.²³⁴ Y continuó argumentando que la solución apropiada para las cuestiones en debate era hacer

depender la posición del trabajador en la fábrica de lo buen trabajador que él sea. Porque sólo a partir de un buen trabajo puede desarrollarse la clase de autoestima humana, que encontramos en un sinnúmero de científicos y escritores y que estaba presente por igual en los trabajadores en el pasado... Así la cuestión de mejorar la calidad es extremadamente importante para la reorientación del trabajo mismo: de ser un trabajo que produce simplemente resultados cuantitativos a hacerlo prevalecer

como buen trabajo, y convertir el buen trabajo en la categoría fundamental de la vida de los trabajadores.²³⁵

Así es como Lukács quería producir la “jerarquía socialista” basada en la ontología del trabajo. Llegó a sugerir que ya en la prehistoria de la humanidad, hace cientos de miles de años

el primer trabajador culturizado fue el hombre que, probablemente, mientras fabricaba un hacha de piedra cometía un mínimo de errores, y por consiguiente hacía que fuese menos frecuentemente necesario botar la piedra que había comenzado a amolar sobre la base de que la había amolado mal.²³⁶

La necesidad de Lukács de buscar tales dudosos fundamentos ontológicos era entendible en la ausencia de una crítica sustantiva de los fundamentos socioeconómicos y sus formaciones de estado existentes. Sobre su suposición totalmente insostenible —pero categóricamente afirmada— de que “En la vida económica de los estados socialistas... la socialización de los medios de producción tenía forzosamente que crear esas relaciones objetivas que **siempre diferirán cualitativamente** de las relaciones de las sociedades de clase”,²³⁷ los potenciales correctivos de las relaciones sociales **reales** falsamente descritas de los estados poscapitalistas (y en lo más mínimo socialistas) tenían que quedar restringidos a la cuestión de desarrollar en la vida cotidiana la “**apropiada subjetividad**” de los trabajadores individuales, rechazadora del consumo de prestigio, “de modo que algún día les sea posible convertirse en los seres humanos libres con formación social comunista”,²³⁸ y hacerlo en el plano de la ontología social general, inspirada y mediada por la ética.

El problema con esta visión era siempre que en la realidad nada se correspondía con la supuesta “socialización de los medios de producción” (que resultaban ser solamente **estatizados**, pero no **socializados**) ni tampoco con el “estado **socialista**”. Porque este último en realidad se definía a sí mismo a través de la imposición autoritaria de su omniabarcante estructura de mando política sobre la fuerza laboral, en diametral oposición con la idea socialista de que ésta estaba —estrictamente durante un período de transición, con vistas a avanzar hacia el “debilitamiento gradual del estado”²³⁹— bajo el control de los productores asociados. Así, el discurso ontológico abstracto de Lukács acerca del “buen trabajo” como la “categoría fundamental de la vida de los trabajadores”, desde los primitivos antepasados

conscientes de la calidad de su amolamiento de las hachas de piedra hasta llegar a los “seres humanos libres, debidamente subjetivos, de la sociedad comunista”, simplemente dejaba de lado la cuestión de las mediaciones materiales, en lugar de emprender la crítica radical vitalmente necesaria de las formas de mediación socioeconómicas y políticas establecidas. Cincuenta y dos años antes, en “Táctica y Ética”, Lukács le hacía un llamado a la conciencia moral de los trabajadores, y los urgía a adoptar una elevada disciplina laboral, advirtiéndoles que si no lograban hacerlo sería necesario “crear un sistema legal a través del cual el proletariado obligue a sus propios miembros individuales, los proletarios, a actuar de una manera que se corresponda con sus intereses de clase: **el proletariado vuelve su dictadura en contra de sí mismo**”.²⁴⁰ En 1971, después de más de cinco décadas de “dictadura del proletariado” cuyas credenciales proletarias él se veía obligado a dudar a la luz de la experiencia histórica real, también tuvo que conceder que el “sistema legal” creado después de la revolución no había podido lograr lo que de él una vez esperó. Puesto que, sin embargo, la crítica del estado posrevolucionario seguía siendo para él un tabú concienciado, junto con la “vida económica de los estados socialistas”, la única mediación que él podía concebir era, de nuevo, una apelación directa a la idea del “buen trabajo”, moralmente inspirada, noble en su intención pero totalmente inefectiva en la realidad.

Esta vez el llamamiento de Lukács no estaba dirigido a los trabajadores mismos, que eran completamente impotentes para instituir los cambios orientados a la calidad que propugnaba Lukács en su crítica del culto de la cantidad estalinista, sino al partido y a los funcionarios del estado a cargo de la dirección —“las personificaciones del capital” en el sistema del capital poscapitalista— quienes, naturalmente, no se enteraron para nada de su noble discurso ontológico, y enterraron las grabaciones de sus entrevistas durante veinte años en los archivos del partido, para venir a autorizar su publicación sólo después de perder el control del aparato estatal húngaro. Al mismo tiempo, cuando el agonizante Lukács estaba aconsejando que, en sintonía con la fundamentación ontológica de su visión, la “vida económica de los estados socialistas” debería ser conducida de acuerdo con el principio del “buen trabajo”, el punto crucial del **control** de los procesos de **toma de decisiones** de la sociedad bajo las condiciones realmente dadas fue dejado totalmente intacto. La noción de los trabajadores individuales conquistando en su vida cotidiana —mediante su lucha ética contra su propia alienación y el “consumo de prestigio”— su **“apropiada subjetividad**, de modo que un día les sea posible convertirse en **seres humanos libres** con formación social **comunista**”,

no podía brindar ninguna clase de ayuda en cuanto a cómo los miembros de la fuerza laboral realmente existente pudieran convertirse bajo las condiciones dadas aunque fuese en más mínimamente libres de su sometimiento a los imperativos socioeconómicos y políticos del sistema del capital poscapitalista. El control de la reproducción metabólica social se lo dejaba Lukács al partido y al estado, y concebía los mejoramientos solamente a través de la “división realista del trabajo entre el partido y el estado”. En su reflexión crítica acerca del estado de cosas existente les asignaba a las “masas”, como un gran mejoramiento positivo, el papel de “**feed-back**” (sea “subterráneo” o abierto), insistiendo en que “conducir **verdaderamente** a los trabajadores es posible solamente si en realidad los **conducimos** en el sentido de que tomamos nota de las necesidades que surgen en ellos; y si estas necesidades son correctas, en ese caso las satisfacemos, y si no son correctas las discutimos con los trabajadores y tratamos de ganarlos para el punto de vista correcto”.²⁴¹ La posibilidad de que los trabajadores pudiesen juzgar por sí mismos si sus necesidades son “correctas” o no, y tomar sus propias decisiones en torno a la cuestión de cómo controlar el orden metabólico social a fin de satisfacer sus necesidades sobre la base de su propio juicio, en lugar de aceptar el “punto de vista correcto” de las personas situadas por encima de ellos en la “jerarquía socialista” —independientemente de lo bien intencionados y éticamente inspirados que puedan ser esas personas— simplemente no podía tener cabida en el marco de un discurso que postulaba la permanencia de la división del trabajo.

Así, el discurso ontológico abstracto de Lukács y su intento sin esperanza de conectar directamente los disputados asuntos del orden posrevolucionario antagonístico con la perspectiva muy general de una remota “humanidad parasí”, el postular la viabilidad de la “ética como la **única mediación posible**” entre el presente y el futuro remoto, estaban vinculados orgánicamente a su incapacidad para **afrentar críticamente** las formas e instituciones del control metabólico social existentes, con miras a identificar las formas materialmente efectivas de la mediación factible entre las condiciones existentes —a través de su necesaria negación radical— y el futuro deseado. En otras palabras, al mantenerse incondicionalmente en la órbita de la “revolución en el eslabón más débil de la cadena” —repetiendo a menudo las máximas duales de “en el acierto o en el error, es mi partido” (sin escuchar siquiera por una vez: “en el acierto o en el error, es nuestro Lukács”) y “aun el peor socialismo es mejor que el mejor capitalismo”— tan sólo podía ver remedios a los problemas percibidos y las explosivas contradicciones de las sociedades poscapitalistas en términos de

amplios principios reguladores ontológicos/éticos, hipostatizando sustantivamente diferentes resultados en el plano de un futuro muy distante, aun cuando creyese estar aportando remedios para el presente.

Como resultado, el margen de intervención crítica conscientemente buscado por Lukács tuvo que ser no solamente estrecho sino a veces hasta contradictorio con sus propias intenciones. Hemos visto cuán ingenuas y limitadas eran sus opiniones acerca de la manera como instituir la “democracia socialista” mediante la autorización de las autoabolidoras “organizaciones ad hoc”, con objetivos como el establecimiento de farmacias de la calle: formas de “organización democrática” que contradecían la idea de incluso una acción mínimamente democrática ya que permanecían a merced de las incontroladas autoridades de la toma de decisiones. Similarmente, Lukács trataba de distanciarse de los entusiastas de la reforma del mercado, pero rápidamente caía en autocontradicción —debido a su margen de crítica dolorosamente estrecho— en el momento en que trataba de poner en claro su crítica. Porque la premisa de su reflexión sobre la materia era la aceptación del “nuevo mecanismo económico” oficial húngaro, que hacía que su margen de disensión resultase desesperanzadoramente reducido. Así, por un lado, él podía ofrecer tan sólo vagas proposiciones generales, que las medidas del mercado deberían ser “multidimensionales” y complementadas por una “múltiple democratización compleja”,²⁴² sin formular la pregunta de si la aceptación de la **tiranía del mercado** es compatible con el desiderátum de una “múltiple democratización compleja”. Y por el otro lado, cuando en las entrevistas de 1971 él estaba propugnando cambios económicos, sólo podía hacerlo conectando directamente su ideal ontológico/ético del “buen trabajo” con la perspectiva de la competencia de mercado. Argumentaba que

es una vergüenza y una desgracia que en Budapest, la capital de un país agrario, el pan sea tan malo. Las panificadoras del estado son incapaces de cambiar eso. Estoy convencido de que si tres cooperativas agrícolas de la vecindad deciden montar una panificadora en Budapest, y producen buen pan, eso resolvería el problema del abastecimiento de pan en Budapest. Hablábamos hace un momento acerca de la cuestión del buen trabajo. Bien, si esas cooperativas agrícolas tratan de ganar la competencia contra las panificadoras del estado, solamente pueden tener éxito en ese intento con la ayuda del **buen trabajo**. Sólo si en la cooperativa de panificadoras hornean **buen pan**. Podemos ver aquí hasta donde existe un socialismo espontáneo en los nuevos desarrollos agrarios.²⁴³

Como todos sabemos, también es posible hornear buen pan bajo las condiciones de la competencia criminal y la despiadada explotación capitalista, sin apelación alguna al ideal ontológico/ético de Lukács del “buen trabajo productor de autoestima humana”, mucho más cercano en la trayectoria de la autorrealización humana al antepasado amolador de hachas de piedra del filósofo húngaro que a su postulada “humanidad para-sí”. Así, la manera de Lukács de buscar, y descubrir, el “socialismo espontáneo” en la prevista competencia exitosa de las probables panificadoras cooperativas en contra de sus rivales estatales, dentro del marco del mercado “multidimensional” y “democratizado” ilusoriamente proyectado del “nuevo mecanismo económico” húngaro, revelaba las insuperables limitaciones de su enfoque: la conexión directa de la visión ontológica general con la “mala inmediatez” del presente que él quería corregir. Demostraba la trágica irrealidad de las soluciones que se podían ver desde la perspectiva irrevocablemente reducida de hasta alguien con la estatura moral e intelectual de Lukács: una verdadera “visión de túnel” producida en la órbita de la revolución que no sólo era **inconclusa** sino además **inconcluyente**, incluso en el más grande de los países, en oposición a la doctrina del “socialismo en un solo país” aceptada también por Lukács. Una visión reiterada en un “testamento político”, en momentos en que el sistema del capital poscapitalista surgido después de la “revolución en el eslabón más débil de la cadena” continuaba siendo golpeado, no por la ceguera de quienes tomaban sus decisiones políticas para con la sabiduría de autorizar “organizaciones ad hoc” y panificadoras cooperativas, sino por una profunda crisis histórica, debida a la irreconciliabilidad de sus antagonismos estructurales más profundos.

EN **Historia y conciencia de clase** Lukács citó la manera poética de Hegel de sintetizar la relación entre la verdad y la Razón en su **Fenomenología**: “la verdad se convierte en una bacanal en la que nadie escapa de emborracharse’, la **Razón** parece haber **levantado el velo** que oculta el misterio sagrado en Sais y descubre como en la parábola de Novalis, que es **en sí misma la solución del acertijo**” (p. 145). Y prosiguió

Pero aquí hallamos de nuevo, esta vez bastante concretamente, el problema decisivo de esa línea de pensamiento: el problema del sujeto de la acción, el sujeto de la génesis [histórica]. Porque la unidad del sujeto y el objeto del pensamiento y la existencia a la que la “acción” se comprometió en probar y exhibir encuentra su cumplimiento y

su substrato en la unidad de la génesis de los determinantes del pensamiento y de la historia de la evolución de la realidad. Pero para comprender esa unidad es necesario tanto descubrir el sitio desde el cual resolver todos estos problemas como también exhibir concretamente el “nosotros” que es el sujeto de la historia, ese “nosotros” cuya acción es, de hecho, la historia. (*Ibid.*)

En **Historia y conciencia de clase**, y por mucho tiempo después, Lukács había mantenido que al **levantar el velo** de la mistificación ideológica el partido —como la representación práctica de la conciencia de clase y la ética del proletariado— puede demostrar conclusivamente que el proletariado es la solución del acertijo de la historia conformada conscientemente. En ese espíritu afirmó que

El partido como totalidad trasciende las **divisiones cosificadas** según la nación, la profesión, etc., y según los modos de vida (económicos y políticos) en virtud de su acción. Porque ella está orientada hacia la unidad y la colaboración revolucionarias y tiene el propósito de establecer la verdadera unidad de la clase proletaria. Y lo que él hace como totalidad de igual modo lo realiza para sus miembros individuales. Su organización bien engranada con su resultante disciplina férrea y su demanda de un compromiso total **arranca los velos cosificados** que nublan la conciencia de los individuos en la sociedad capitalista. (p. 339)

Más aún, en su idealización del proletariado ruso y su partido, Lukács afirmó en **Historia y conciencia de clase**, su teorización representativa de la cercada revolución rusa, que

La madurez ideológica del proletariado ruso se torna claramente visible cuando consideramos esos mismos factores que han sido tomados como evidencia de su atraso por los oportunistas de Occidente y sus admiradores centroeuropeos. A saber, el aplastamiento claro y definitivo de la contrarrevolución interna y la batalla abiertamente ilegal y “diplomática” por la revolución mundial. El proletariado ruso no salió victorioso de su revolución porque una afortunada constelación de circunstancias le facilitó las cosas. Esa constelación existía igualmente para el proletariado alemán en noviembre de 1918 y para el proletariado húngaro en el mismo momento y también en marzo de 1919). Fue victorioso porque él había sido acerado por la larga lucha ilegal y cobrado así una clara comprensión de la naturaleza del estado capitalista. (p. 270)

No nos interesa aquí la idealizante omisión de la vastedad de recursos que en su época derrotaron incluso a Napoleón sin ninguna contribución por parte de la claridad ideológica y la conciencia de sí mismo del proletariado ruso, o del hecho de que la República del Consejo de Hungría haya podido ser derribada con relativa facilidad por una masiva intervención militar, con la total implicación de las potencias “democráticas” occidentales. Lo que importa en este contexto es la pérdida de perspectiva que pudo postular la viabilidad de la “revolución en el eslabón más débil de la cadena”. Porque, trágicamente, el autor de **Historia y conciencia de clase** tuvo que descubrir que “levantar el velo” no era suficiente para resolver el acertijo, ni para la “Razón” de Hegel ni para el proletariado como la “identidad sujeto-objeto de la historia”, ni en verdad para aquellos intelectuales que se creían capaces de barrer la “nube que cubre su conciencia en la sociedad capitalista” dedicándole su “total personalidad” al partido, como el propio Lukács.

El mensaje esperanzado de que la clave para la solución de la “crisis ideológica” —y con ella la crisis histórica— era ver y remodelar la sociedad desde el “punto de vista de la totalidad”, de acuerdo con la conciencia de clase “imputada” o “atribuida”, tenía que seguir siendo una voz en el desierto bajo las condiciones del desarrollo del sistema del capital poscapitalista realmente existente. Porque el partido del partido-estado posrevolucionario no solamente “arrancó los velos cosificados” de la sociedad capitalista prerrevolucionaria. Los reemplazó por su propio grueso telón, predicando el “socialismo en un solo país”, en cuyo nombre continuó reprimiendo implacablemente toda aspiración en particular generada por el proyecto socialista original. Así, en lugar de construir el “socialismo en un solo país”, lo que logró fue poner a la clase trabajadora —la agencia histórica de la emancipación socialista— contra la idea misma del socialismo. Como resultado, la revuelta originalmente espontánea de los trabajadores contra la explotación capitalista resultó en efecto desarmada por las prácticas terriblemente explotadoras y represivas de un sistema que pretendía ser socialista. Hasta las expectativas internacionales confiadamente expresadas en la última cita de Lukács, concernientes a la “batalla abiertamente ilegal y ‘diplomática’ por la revolución mundial”, habían sido convertidas en todo lo contrario, ya que el estado estalinista se convirtió a su vez en un colosal obstáculo para la revolución mundial, en lugar de procurar una política a su favor.

Mediante todas estas retrogresiones el “acertijo” que debían resolver quienes se negaban a abandonar la perspectiva socialista se había vuelto más impenetrable, y al mismo tiempo más dolorosamente apremiante que nunca. Porque en el

curso de las transformaciones posrevolucionarias se tornó innegable que la tarea de identificar claramente los obstáculos que se agigantaban ante las fuerzas de la emancipación no podía quedar confinada a cobrar una “clara comprensión de la naturaleza del estado **capitalista**”. Las dificultades incluso en el plano de la lucha política habían sido agravadas por la experiencia histórica devastadora del estado que predicaba e imponía los imperativos del “socialismo en un solo país”. Los descorazonadores años de esa experiencia habían traído consigo la inevitable necesidad de afrontar los antagonismos internos del sistema del capital posrevolucionario en su conjunto y las prácticas tiránicas antilaborales del estado **poscapitalista**. Porque este último, en las expectativas originales, se suponía que cumpliría sus limitadas funciones históricas y avanzaría en dirección al “debilitamiento gradual” del estado en sí en la forma estrictamente transicional de la “dictadura del proletariado” de los productores asociados, en lugar de transformarse en un órgano todopoderoso y autoperpetuador que ejerce su dominación absoluta sobre todas las facetas de la producción material y cultural.

No hace falta decirlo, de ninguna manera Lukács fue el único en verse profundamente afectado por las contradicciones de los desarrollos posrevolucionarios en desenvolvimiento. Hubo muchos intelectuales y miembros de numerosas organizaciones políticas de la izquierda que definieron su posición en respuesta a la “revolución en el eslabón más débil de la cadena” y permanecieron en su órbita por décadas, o con una disposición positiva hacia ella, o asumiendo una posición condicionada negativa como la principal característica definitoria de su perspectiva política. Hasta los principales intelectuales de la “Escuela de Frankfurt”, de Walter Benjamin a Marcuse, alguna vez se orientaron en esa dirección. Sin embargo, la mayoría de ellos asumió al final una posición profundamente pesimista, no simplemente en relación con los desarrollos soviéticos, sino en todas las formas. Marcuse, también, quien en la cima del movimiento estudiantil en Occidente se dirigía a su público en la tónica de una excitación optimista, se volvió subsecuentemente hacia sus adentros y predicó con infinito desaliento que “**En la realidad triunfa el mal; hay solamente islas del bien a las cuales puede uno escapar durante cortos períodos de tiempo**”.²⁴⁴ Sin olvidar aquellos miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt quienes, como el más prominente de ellos, Adorno, fueron debidamente zarandeados por Lukács en su Prefacio de 1962 a **Teoría de la novela** por haber hecho las paces con la opresión capitalista mientras asumían una pose de condescendiente desdén elitescos en relación con sus manifestaciones de “cultura de masas vulgar”. Porque, en palabras de Lukács:

ellos han fijado residencia en el “Gran Hotel del Abismo”, un hermoso hotel, equipado con todo confort, al borde del abismo, de la nada, del absurdo. Y la diaria contemplación del abismo entre excelentes comidas o entretenimientos artísticos no puede sino acrecentar el disfrute de las comodidades ofrecidas.

Aunque el propio Lukács —por una variedad de razones políticas y teóricas internas que ya hemos visto antes— no podía someter el orden social posrevolucionario a la necesaria crítica radical, continuó siendo una parte legítima y válida de su discurso el rechazar con consistencia y pasión intelectual la perspectiva del pesimismo autodesarmante. Para la época en que el derrumbe irrevocable del sistema soviético habría amenazado incluso a su “Prinzip Hoffnung” él ya no estaba vivo.

El desplome del sistema del capital de tipo soviético había llevado a su conclusión a una experiencia histórica que ya llevaba siete décadas, y suprimió históricamente todas las teorizaciones y estrategias políticas concebidas en la órbita de la revolución rusa —sea que estuviesen en disposición positiva para con ella o que representasen variadas formas de negación. El colapso de ese sistema fue inseparable de la crisis estructural del capital que comenzó a hacerse valer en los años 70. Fue esta crisis la que demostró claramente la vacuidad de las antiguas estrategias, desde la proyección de Stalin del establecimiento de la etapa superior del socialismo sobre la fundamentación de la “superación del capitalismo norteamericano” en la producción per cápita de hierro bruto al igualmente absurdo eslogan posestalinista de construir una sociedad comunista plenamente emancipada “derrotando al capitalismo mediante la competencia pacífica”. Porque bajo el sistema del capital no puede haber cosa tal como una “competencia pacífica”; ni siquiera cuando una de las partes competidoras continúa evadiendo ser libre de las paralizantes restricciones estructurales del capital en su forma históricamente específica.

La desintegración de los partidos comunistas en el Este tuvo lugar paralelamente con el desplome del sistema soviético. En los países capitalistas occidentales, sin embargo, estamos presenciando un proceso mucho más complicado. Porque la crisis de los partidos comunistas occidentales precedió al colapso en Rusia y demás partes del Este en bastante más de una década, como el destino de los una vez muy poderosos partidos comunistas francés e italiano lo demostró. Esta circunstancia, de nuevo, recalca el hecho de que la causa crucial subyacente era la crisis estructural del sistema del capital en general, que se profundizaba, y no

las dificultades de la respuesta política o las desconcertantes vicisitudes en Rusia y en la Europa del Este. Por supuesto, después del desplome del sistema soviético todos los partidos comunistas occidentales trataron de utilizar los acontecimientos en el Este como la tardía racionalización y justificación de su abandono de todas las aspiraciones socialistas. La mayoría de ellos hasta cambiaron de nombre, como si ello pudiera mejorar en algo las cosas. En verdad, la misma clase de racionalización e inversión de la cronología histórica real, en el interés de justificar un obvio viraje hacia la derecha, caracterizó también a los socialistas italianos y al Partido Laborista inglés. El problema real era que bajo las nuevas circunstancias de crisis estructural del capital los antiguos partidos de la clase trabajadora, comunistas y no comunistas por igual, no tenían ninguna estrategia que ofrecer acerca de cómo su constituyente tradicional —el trabajo— iba a enfrentarse a un capital que inevitablemente le impondría crecientes privaciones al pueblo trabajador bajo condiciones cada vez peores. En su lugar, ellos se resignaron a la sumisa —llamada “realista”— aceptación de lo que se pudiese obtener de los márgenes cada vez más reducidos de la problemática rentabilidad del capital. Comprensiblemente, en términos de la ideología política este giro de los acontecimientos le representaba un problema mucho mayor a los partidos comunistas que a los no comunistas. Las abortadas estrategias del “eurocomunismo” y del “gran compromiso histórico” fueron intentos de avenirse con esta dificultad, con la esperanza de encontrar un nuevo constituyente “en el punto medio” mientras se retenía algo de la vieja retórica. Pero de nada sirvió y todo terminó en lágrimas para muchos militantes consecuentes que alguna vez creyeron genuinamente que su partido estaba marchando en dirección de una futura transformación socialista. La desintegración de la izquierda en Italia, entre otras, en los años recientes corrobora la gravedad de estos desarrollos, y recalca la enormidad del reto para el futuro.

La perspectiva histórica de una extensión global y, bajo las condiciones favorables, de un enorme mejoramiento de los logros de la “revolución circunscrita al eslabón más débil de la cadena” —una perspectiva alguna vez compartida por los partidos comunistas, al igual que por muchos otros movimientos políticos de la izquierda— ahora pertenece irrecuperablemente al pasado. Sin embargo, el reto de “cobrar una clara comprensión de la naturaleza del capital” en todas sus formas, incluida la necesidad de captar la naturaleza contradictoria de sus formaciones de estado, resulta ser mucho mayor hoy. Esto se debe en gran medida al agotamiento histórico de la perspectiva —y de sus negaciones más o menos directas— que durante tantos años conservó su poder orientador, pero

que ahora lo perdió por completo. Porque siete décadas de desarrollo pudieron recalcar dolorosamente que, como lo había dicho Marx:

La forma económica específica en que el **plustrabajo no pagado** es succionado de los productores directos determina la relación de **gobernantes y gobernados**, como ella surge directamente de la producción misma y, a su vez, actúa sobre ella como un **elemento dominante**.²⁴⁵

En ese sentido, las razones para el trágico fracaso histórico de más de siete décadas de poder soviético deben ser buscadas, a fin de evitarlas en el futuro, tanto en la modalidad experimentada de “succionar plustrabajo no pagado de los productores directos”, como en la desolada realidad del estado posrevolucionario históricamente conocido, como “elemento determinante”, que —en lugar de liberar las fuerzas de la toma de decisiones autónoma mediante las cuales el estado como tal podría en su debida oportunidad “debilitarse gradualmente”— le impuso implacablemente a la sociedad la extracción política de plustrabajo del sistema del capital poscapitalista, perpetuando, con consecuencias desastrosas, una “relación de gobernantes y gobernados”. Porque, obviamente, no podía haber socialismo alguno en la totalidad de los países, y menos aún en un solo país en particular, dentro de un marco de determinaciones socioeconómicas y políticas como ese.

EL LEGADO HISTÓRICO DE LA CRÍTICA SOCIALISTA 2:

RUPTURA RADICAL Y TRANSICIÓN EN LA HERENCIA MARXIANA

“Los hombres deben cambiar de arriba a abajo las condiciones de su existencia industrial y política y, en consecuencia, todo su modo de ser”.

Marx

“En Frankfurt, como en la mayoría de las ciudades viejas, la práctica ha sido ganar espacio en los edificios de madera, haciendo que no solamente el primer piso, sino también los superiores, se proyecten sobre la calle, lo que incidentalmente hace a las calles más estrechas y, en particular, sombrías y deprimentes. Finalmente, se aprobó una ley que sólo permitía proyectar el primer piso de una casa nueva por sobre la planta baja, mientras los pisos superiores se debían mantener dentro de los límites de la planta baja. A fin de evitar que se perdiera el espacio en proyección del segundo piso, mi padre le **buscó la vuelta a esa ley**, como lo habían hecho otros antes que él, apuntalando las partes superiores de la casa, y sacando afuera piso tras otro de abajo hacia arriba, como si se estuviera **injertando la nueva estructura**, así que aunque **al final nada quedaba de la vieja casa**, toda la nueva edificación se podía considerar como mera renovación”.

Goethe

CAPÍTULO ONCE

EL PROYECTO INCONCLUSO DE MARX

¿CÓMO fue que el marxismo logró identificar los objetivos últimos de una transformación socialista radical pero no las formas y modalidades de la transición mediante la cual se podrían alcanzar esos objetivos? ¿Es compatible la concepción marxista con una teoría de la transición, desarrollada en su totalidad, que especifique las condiciones de una transformación socialista, incluidas algunas estrategias viables para abrirse paso a paso a través del laberinto de desconcertantes contradicciones y desandares que han aparecido en el transcurso de los desarrollos posrevolucionarios? En otras palabras, ¿puede el marxismo ofrecer en este respecto algo más concreto y aplicable en la práctica que la reafirmación de su creencia en el abstracto —si bien correcto en su margen de referencia— principio dialéctico referente a la “continuidad en la discontinuidad y discontinuidad en la continuidad”?

Los principios generales de una teoría deben ser diferenciados claramente de su aplicación a condiciones y circunstancias específicas, aunque a su vez estas últimas necesariamente reingresan a la constitución dinámica de los principios fundamentales mismos. Es tarea de una teoría de la transición articular las inquietudes específicas del proceso social en desarrollo, identificando con precisión sus limitaciones temporales, en el amplio marco de los principios más englobadores que guían la evaluación de cada detalle. Si no se hace esto, cualquier cambio en las circunstancias históricas que invalide algunos principios **limitados** puede ser presentado como la refutación de la teoría en su totalidad: una de las tretas favoritas de los adversarios del marxismo. Pero existe una dimensión de este problema mucho más importante desde el punto de vista del movimiento socialista. Porque proclamar la validez **general** donde tan solo se da una validez limitada somete a la apologética a la presión de “justificar” cualquier desviación de la norma proclamada, cuando de hecho la idea misma de esa norma contradice el espíritu de un movimiento que aboga por el cambio fundamental. Además, una vez que la apologética reforzada institucionalmente ya no puede mantener su posición por más tiempo, la exposición a la luz pública

de las contradicciones anteriormente ocultas, en ausencia de una teoría que identifique con claridad su peso relativo y su lugar específico en el desarrollo global genera desorientación, desilusión y hasta cinismo. Así, las restricciones de la teoría marxista con respecto a los problemas de la transición se afirman hoy día como materia de gran interés práctico.

11.1 Del mundo de las mercancías a la forma histórica nueva

COMO punto de partida citaremos un importante pasaje de los **Grundrisse** de Marx. Dice así:

Todas estas aseveraciones son correctas solamente en esta **abstracción** para la relación **desde el punto de partida del presente**. Entrarán en escena relaciones adicionales que las **modificarán significativamente**.²⁴⁶

Esta cita ejemplifica claramente una regla cardinal del método de Marx: la profundización y revisión constantes (“modificación significativa”) de todos los puntos principales, a la luz de los conjuntos de relaciones complejas en desenvolvimiento a las que ellos pertenecen. En otro pasaje muy importante en lo metodológico, virtualmente la totalidad del programa marxiano queda bosquejada en unas cuantas líneas:

Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, puesto que se trata del **concepto fundamental** de la economía moderna, así como el capital mismo del que su concepto es la **imagen reflejada**, abstracta, constituye el **basamento** de la sociedad burguesa. La formulación precisa de las **presuposiciones básicas** de la relación debe sacar a relucir **todas las contradicciones** de la producción burguesa así como del **límite** hacia donde se dirige **al sobrepasar** sus propios límites.²⁴⁷

Así, todo debe ser captado dentro de la lógica interna de sus múltiples contextos, de acuerdo con las determinaciones y contradicciones objetivamente en desenvolvimiento a través de las cuales el capital “sobrepasa sus propios límites”. Es por eso que Marx afirma que:

Al final del proceso no puede **surgir** nada que no haya aparecido como **presuposición** y precondition desde el **comienzo**. Pero, por otra parte, todo tiene que salir a la luz.²⁴⁸

La tarea teórica, según estos principios metodológicos, consiste en la identificación y elucidación de todas aquellas presuposiciones y precondiciones objetivas que ejercen peso importante en cualquier punto particular sobre el tapete. La empresa crítica parte de la inmediatez de los **fenómenos** investigados y, mediante la comprensión y explicación de las **condiciones y presuposiciones** relevantes de su escenario estructural actúa como partera de las **conclusiones** que surgen de modo objetivo. Estas últimas, a su vez, constituyen las presuposiciones y precondiciones necesarias de otros conjuntos de relaciones en ese sistema dialéctico e inherentemente objetivo de determinaciones recíprocas.

Esto puede sonar un tanto complicado y, por consiguiente, exige una mayor ilustración. La aporta un breve esbozo que hace Marx del plan general de su escrito:

En esta primera sección, en la que contemplan los valores de cambio, el dinero y los precios, las mercancías siempre aparecen como **ya existentes**. La determinación de las formas es sencilla... Esto se presenta aun hasta en la superficie de la sociedad desarrollada como el mundo de las mercancías directamente accesible. Pero, de por sí, apunta **más allá de sí mismo** hacia las relaciones económicas que están planteadas como relaciones de producción. La **estructura de producción interna**, por lo tanto, conforma la segunda sección: la concentración de la totalidad en el **estado**, la tercera: la relación **internacional**, la cuarta: el **mercado mundial** la **conclusión**, en la que se plantea la producción como una **totalidad** junto con todos sus momentos, pero dentro de la cual, al mismo tiempo, **todas las contradicciones entran en juego**. Luego el mercado mundial, de nuevo, conforma la **presuposición de la totalidad**, así como su substrato [Träger]. Las **crisis** son entonces la conminación general que apunta **más allá de la presuposición**, y el **apremio** [Drängen] que conduce hacia la adopción de una **forma histórica nueva**.²⁴⁹

Como podemos ver, somos llevados de la identificación de las precondiciones y presuposiciones de las “formas sencillas” a la “**conclusión**” del mercado mundial, que a su vez constituye la “**presuposición** de la totalidad”. Solamente esa “conclusión” del proceso general puede poner en juego la totalidad de las contradicciones en conjunto, sin la cual no puede darse una crisis estructural. La activación de las contradicciones globales y las consiguientes crisis, por otra parte, “anuncian” —fijarse bien: solamente **anuncian**, pero de ninguna manera **producen automáticamente**— la forma histórica nueva “más allá de la presuposición”. Sin la anunciación de esa forma histórica nueva permaneceríamos encerrados

dentro del círculo vicioso de las **presuposiciones recíprocas del capital**. Al mismo tiempo, la realización de lo que es tan solo anunciado por las crisis constituye el más complejo de todos los procesos sociales previstos. Presenta dificultades de concepción casi prohibitivas, porque escapan a las reglas de cualquier matriz determinista. En otras palabras, la “forma histórica nueva” no puede ser definida en términos del sistema de presuposiciones, precondiciones y predeterminaciones vigente, precisamente porque deriva su novedad histórica de poner en primer plano el “reino de la libertad” a través de las estrategias conscientes de los productores asociados, más allá del colapso del determinismo económico del capital, en una coyuntura en la historia en la que “todas las contradicciones se ponen en juego” y que clama por un tipo de solución radicalmente nueva.

El mismo problema está expresado en un pasaje en el que Marx identifica al objetivo final al que hay que apuntar como la sociedad sin cosificación: “donde el trabajo dentro del cual un **ser humano** vale lo mismo que podría valer una cosa ha cesado”. Y, de nuevo, la realización de esa sociedad está tan sólo “anunciada” con referencia a la **barrera** del capital mismo:

El empeño incesante del capital en la forma general de riqueza conduce al trabajo más allá de los límites de su mezquindad natural [Naturbedürftigkeit], y crea así los elementos **materiales** para el desarrollo de la **individualidad enriquecida**, que es multifacética en su producción y en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, ya no aparenta ser un trabajo, sino el pleno desarrollo de una actividad en sí misma de la cual ha **desaparecido** la **necesidad natural** en su forma directa: porque una necesidad creada **históricamente** ha tomado el puesto de la necesidad **natural**. Es por esto que el capital es productivo: es decir, una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales. Deja de existir como tal sólo cuando el desarrollo de esas fuerzas productivas mismas encuentra su barrera en el capital mismo.²⁵⁰

Así, la **irrupción** de incluso la totalidad de las contradicciones del capital, en el escenario global del desarrollo social, sólo puede resultar en una crisis estructural devastadora en la barrera en cuestión. No puede producir por sí misma el **salto cualitativo** al universo social de la forma histórica nueva, puesto que dicho salto presupone la **resolución de las contradicciones fundamentales**, no meramente su condensación y explosión.

Esta es la incomodante conclusión implícita en el razonamiento de Marx, incluso si prevemos un desarrollo relativamente en línea recta, sin la aparición de factores históricos que compliquen y confundan las cosas y produzcan etapas intermedias y desconcertantes “paradas a mitad del camino”. ¿Y cuán mucho más difícil no será todo si permitimos, como en verdad tenemos que hacerlo, la constitución de formas y variedades de capital “adulteradas” e “híbridas” en el curso del desarrollo social real, rumbo a su articulación global saturada, que por sí sola puede poner plenamente en juego todas esas contradicciones de las que estaba hablando Marx? Obviamente, bajo tales circunstancias una adecuada teoría de la transición constituye un requerimiento esencial para el avance.

Lo que está sobre el tapete aquí es el inquietante éxito del capital en **expandir** los límites de su propia utilidad histórica. Y no se trata simplemente de un asunto de las condiciones históricas “prematuras” bajo las que estalló una revolución socialista en Rusia, en la secuela de un colapso militar total, en una época en que las fuerzas de la producción social estaban en verdad muy lejos de alcanzar su “barrera en el capital mismo”. Más importante es a este respecto la capacidad inherente del capital para responder con flexibilidad a las crisis, adaptándose a circunstancias que, **prima facie**, aparecen como hostiles para con su funcionamiento continuado. Debemos darles un vistazo más de cerca a estos problemas en su escenario apropiado.²⁵¹ Lo que sí es necesario destacar en este punto es que sin la confrontación realista y la revaloración constante de los límites **dinámicos** del capital, toda expansión exitosa de esos límites seguirá siendo aclamada como un clavo más en el ataúd del marxismo por sus adversarios.

11.2 El escenario histórico de la teoría de Marx

EN toda apropiación creativa de la concepción original de Marx hay que tener en mente varias consideraciones importantes. La **primera** atañe a la necesidad de orientarnos en el **espíritu** de su obra. Porque después de un largo período de reverencia estática, ahora se ha puesto de moda ser “crítico” de Marx, sin comprender adecuadamente, o tan siquiera desear comprender, los vitales contextos y salvedades dialécticas de sus aserciones. Si, por ejemplo, en el pasado su supuesta tesis acerca de la “depauperación del proletariado” tenía que ser defendida a toda costa, hoy se le cita **ad nauseam** como evidente refutación del sistema de Marx en su totalidad, a pesar del hecho de que claramente estaba

considerando la posibilidad de la “abundancia” del obrero (“sea su salario alto o bajo” como lo expresó en **El capital** y en **Crítica del Programa de Gotha**) que sus solapados críticos de hoy tan convenientemente ignoran, al igual que en el pasado lo hicieron sus voluntariosos “defensores”, simplificadores a ultranza.

Como hemos visto antes, el principio metodológico explícito de Marx era revisar constantemente y “modificar significativamente” sus proposiciones, en conformidad con las exigencias de los cambiantes conjuntos de relaciones, en términos de las cuales eran definidos los varios conceptos, con connotaciones cada vez más enriquecidas. Sin esa revisión se hubiesen mantenido como “abstracciones” unilaterales, como él mismo las llamaba en lo que respecta a su formulación inicial. Cuando más tarde, bajo la presión de las determinaciones políticas, la defensa de los principios socialistas contra el “revisonismo” se convirtió en una preocupación grave en el movimiento de la clase trabajadora, ello acarrió el comprensible pronunciamiento de la **ortodoxia**²⁵² política y teórica, y el abandono del método dialéctico de Marx, culminando al final con una total subordinación de la teoría a la ortodoxia política (estalinista). Apelar al espíritu de la obra de Marx, por lo tanto, significa esto antes que todo: emprender la necesaria **crítica interna** en los propios términos de Marx: es decir, la “modificación significativa” de algunas proposiciones específicas, a la luz de la teoría como totalidad, y por consiguiente la eliminación de toda “abstracción” y unilateralidad eliminables.

La **segunda** consideración está estrechamente vinculada con la primera y surge del carácter inconcluso del proyecto de Marx. Hemos visto que las “**presuposiciones de la totalidad**”, que tienen una significación obviamente condicionadora de todo lo demás, incluida la discusión primera de las “formas sencillas”, no podían ser explicadas en detalle antes de la “**quinta sección**”. Se suponía que esta última analizaría el mercado mundial como el marco dentro del cual la “totalidad de los **momentos**” se torna visible junto con la “totalidad de las **contradicciones**”, por cuanto entran en juego bajo la forma de **crisis** en una escala **global**. Ahora, desde el punto de vista de una teoría de la transición, la cuestión vital concierne al posible **desplazamiento** de las contradicciones del capital que no se puede siquiera mencionar de paso, y mucho menos ser examinado sistemáticamente, sin una adecuada investigación del marco general en que dichas contradicciones pueden ser desplazadas: es decir, el enfrentamiento global del capital, como una totalidad compleja, con la totalidad del trabajo.

Como todos sabemos, de las cinco grandes “secciones” previstas por Marx en el bosquejo de su proyecto antes citado, solamente pudo escribir las dos primeras. E incluso la segunda sólo pudo esquematizarla de manera incompleta, ya que el tercer volumen de **El capital** se interrumpe justo en el punto en que le daba inicio al estudio de las **clases**, como parte integral del análisis de las relaciones de producción. ¡Una sección y tres cuartos completadas, de cinco que fueron proyectadas (o seis, si agregamos las anticipaciones concernientes a la “forma histórica nueva”)!

Tan solo podemos conjeturar acerca de cómo podría haber revisado Marx las partes que ya había completado, si hubiese logrado escribir las “secciones” faltantes, alcanzando así el punto ventajoso de la “conclusión” general y las definitivas “presuposiciones de la totalidad”, junto con una determinación adecuada de las barreras del capital en una escala global. Aunque lo más importante, y lo más enteramente factible, es hacer explícitos, en el contexto de nuestros propios problemas, varios aspectos de la teoría de Marx que aparecen sólo implícitamente en las formulaciones originales, en vista de que su desarrollo apropiado pertenece a las secciones que no fueron escritas. Pensar acerca de tales problemas está muy lejos de constituir un ejercicio académico. Por el contrario, es un reto práctico, que surge de la inevitable revaloración de algunos principios parciales importantes de la teoría de Marx, desde el punto de vista de su concepción como totalidad.

Constituye una prueba de peso de la coherencia y la vitalidad del sistema marxiano el que el siglo que ha transcurrido desde su muerte no haga superflua la tarea de elaborar las “secciones” faltantes en el espíritu en que él las había bosquejado originalmente. Pero nada podría resultar más ajeno a su espíritu que el continuar pretendiendo que estamos en posesión de un sistema terminado y a prueba de filtraciones, que tan solo aguarda por su implementación práctica por la vieja y noble “astucia de la historia”.

ESTO nos conduce a la **tercera** y, con mucho, más importante consideración: el impacto de los desarrollos sociales posmarxianos en la orientación de la teoría.

Los horizontes de una época histórica inevitablemente establecen los límites de toda teoría, incluidas las más grandiosas. Las “presuposiciones de la totalidad”, concebidas dentro de los horizontes de una época histórica, circunscriben la articulación de todos los detalles y presuposiciones parciales. Por eso también,

en teoría, “al final del proceso no puede surgir nada que no haya aparecido como presuposición y preconditione desde el **comienzo**”.

Los sacudones históricos de envergadura, sin embargo, crean **nuevos comienzos** y les trazan límites nuevos a las viejas presuposiciones y condiciones. Más adelante les daremos un vistazo a algunos ejemplos relevantes.²⁵³ Lo que toca ahora es la necesidad de recalcar que, si bien **en principio** Marx pudo haber completado las partes faltantes de su empresa monumental en el espíritu en que las bosquejó, las implicaciones radicalmente diferentes de una época histórica **nueva** no están ni siquiera en principio al fácil alcance de una teoría constituida dentro de los horizontes anteriores. Esto no significa que los nuevos requerimientos, que surgen de las cambiadas determinaciones de los “nuevos comienzos”, sean **incompatibles** con la teoría en cuestión. Pero sí significa que se requiere de una modificación significativa de las “presuposiciones de la totalidad” teóricas, a fin de hacer que la teoría original se ajuste a los cambiados horizontes históricos.

En este sentido, en cuanto concierne a la teoría marxista, el **desplazamiento** de las contradicciones del capital y el surgimiento de **nuevos tipos de contradicciones** en las sociedades poscapitalistas representan las nuevas “presuposiciones de la totalidad” más desafiantes. Éstas constituyen cuestiones paradigmáticas para una teoría de la transición, y el marxismo, en conformidad con los horizontes de su escenario histórico original, ciertamente no fue concebido como tal. En verdad, el propio Marx se negó tajantemente a especular acerca de los problemas que pueden nacer en el terreno de la “forma histórica nueva”. Y tampoco las cosas mejoraron a este respecto por mucho tiempo. Porque más adelante el “revisionismo” ciertamente le confirió muy mala reputación a cualquier preocupación por los problemas de la transición. Comprensiblemente, entonces, dada la desastrosa ejecución práctica de los partidos reformistas y su estrategia de una “transición gradual al socialismo”, nada por debajo de la idea de una “ruptura radical” podía satisfacer a quienes se mantenían leales a sus aspiraciones revolucionarias. Sin embargo, esta respuesta tendía en sí misma a reforzar un rasgo problemático de la concepción original, en lugar de ayudar a modificar la teoría de acuerdo con las cambiadas circunstancias históricas.

Todo esto recalca con claridad las dificultades que encaran a una teoría de la transición marxista, que está obligada a responder a exigencias y determinaciones no fácilmente conciliables. Porque esa teoría tiene que ser flexible en sus constituyentes, y conferirles todo su peso a las circunstancias actuales y sus

tortuosos virajes, y al mismo tiempo tiene que ser intransigentemente firme en su orientación estratégica hacia la forma histórica nueva. Hoy, dado el colapso de las sociedades de “socialismo real” en el escenario general de la crisis estructural del capital, el examen crítico de estos asuntos ya dejó de ser una especulación abstracta acerca de algún remoto futuro, como solía serlo en vida de Marx. Y mientras Marx todavía podía condenar tales especulaciones como una **diversión** de las tareas reales, hoy día es la evasión de estos problemas lo que constituye una “diversión” intolerable de la exigencia a producir algunas estrategias socialistas viables para el futuro en construcción.

11.3 La crítica marxiana de la teoría liberal

EN su estudio de los orígenes del marxismo, Lenin nombraba tres “fuentes”:

- (1) la economía política clásica
- (2) la filosofía alemana y
- (3) el socialismo utópico.

Ciertamente, para la formación del pensamiento de Marx resultaba esencial un “ajuste de cuentas crítico”, y era preciso poner el acento en una **negación** radical del punto de partida social de esas concepciones.

En la “Crítica de la Economía Política” de Marx —el título o subtítulo recurrente de sus obras más importantes— se mostraba a las limitaciones del horizonte liberal/burgués como responsables del necesario fracaso de incluso su punto culminante de la teoría liberal en resolver sus problemas. En cuanto a Hegel, la aseveración de que el filósofo alemán compartía el “punto de partida de la economía política” indicaba a las claras que Marx juzgaba las limitaciones últimas de la filosofía hegeliana en los mismos términos. Y, finalmente, había que rechazar al socialismo utópico como la mala conciencia del liberalismo. Porque, a pesar de sus simpatías profesadas, los socialistas utópicos no podían ir más allá del punto de pronunciar sermones moralistas que no lograban alterar el orden social establecido.

El radicalismo de esa crítica era necesario no sólo por razones de índole teórica, sino también prácticas/políticas. Teóricamente, la negación radical del enfoque liberal constituía un prerrequisito para la elaboración de una visión del mundo científica, que tuviese en la mira trascender el “fetichismo de la mercancía” desde el punto de partida de la “forma histórica nueva”. Y políticamente era necesario socavar el edificio intelectual dominante del liberalismo, cuya influencia constituía un obstáculo importante para el desarrollo del todavía muy joven movimiento de la clase obrera. Esa influencia negativa se manifestaba en forma de: (1) las confusiones desorientadoras de una “economía vulgar” seudosocialista; (2) las variedades de mistificación filosófica y (3) la impotencia del iluso pensamiento utópico. Naturalmente, a veces aparecían combinadas las tres en una mezcla embriagante, en corrientes como el proudhonismo. Así, la crítica devastadora de Marx contra la posición liberal creó el piso de un movimiento político que buscaba a tientas su propia voz y su propia orientación estratégica independiente. Había que atacar al liberalismo porque representaba el principal obstáculo para la emancipación del movimiento de la clase obrera de la tutela política/intelectual de la “burguesía ilustrada”.

EL rechazo radical de la problemática liberal trajo consigo que el centro del interés de Marx se desplazara a la investigación de las contradicciones antagónicas que tienden a **hacer explotar** el orden social establecido, así como a la anticipación de la forma histórica nueva como la única **solución** factible para dichas contradicciones. El hecho de que la única solución factible no sea, en modo alguno, **ipso facto** sino también una **necesidad**, carecía de todo interés particular urgente para Marx —aunque, por supuesto, teóricamente estaba consciente del problema, como lo hemos visto en sus referencias a la forma histórica nueva tan solo **anunciada**.

El socialismo constituía para él una **realidad**, en las formas negativas y positivas en que en ese entonces **existía**, y eso bastaba. **Negativamente**, como las contradicciones en constante intensificación del capital, que presagiaban su colapso definitivo (de aquí la “anunciación”). Y **positivamente**, como el creciente movimiento político de la clase obrera, orientado hacia el establecimiento de un orden socialista. El interés de la teoría liberal en la **continuidad** (y en la **transición** en aras de la continuidad) debía ser puesto en segundo plano, a fin de sacar a la superficie la inestabilidad soterrada en toda relación estable del capital,

que tiende a la **ruptura** como el “**übergreifendes Moment**” (el “momento de avasalladora importancia”).

Naturalmente, Marx era lo bastante grande como dialéctico como para descartar del todo la continuidad. Era asunto de **acentuación** o de proporciones relativas. El “übergreifendes Moment” tenía que ser una **ruptura** en el desarrollo objetivo y el naufragio definitivo del capital. Cuánto tiempo se podría tomar el proceso en cuestión, qué formas tortuosas asumiría; cuántas decepciones, desandares y posibles fracasos tendría que enfrentar; o, en cuanto a eso: qué tipo de nuevas contradicciones podrían surgir de las determinaciones tangenciales de la estabilidad social en sí —todas esas interrogantes tenían que resultar más bien periféricas para la concepción de Marx bajo las circunstancias.

La teoría liberal, en un sentido importante, no es más que una teoría de la transición: y en ese respecto una teoría sumamente peculiar. Funciona dentro del marco de un conjunto de **supuestos ideológicos** como sus puntos de referencia **permanentes**, y produce la **aparición** de estarse moviendo hacia un final que se da siempre incuestionablemente por descontado. Así, la “codiciosa naturaleza humana”, el ineludible conflicto de los individuos personalistas, la milagrosamente benéfica “mano invisible” y la igualmente milagrosa “maximización de los beneficios individuales”; el conjunto de relaciones sociales ordenadas jerárquicamente en la “sociedad civil” y el estado político correspondiente, son los parámetros absolutos cuya **continuidad** constituye el objetivo central de la teoría de la transición liberal, **estructuralmente apolagética**.

En el liberalismo nos es presentado un programa de transición desde los **absolutos** de la sociedad propugnada, hasta su **preservación** más efectiva. En otras palabras, se nos ofrece una “transición”, desde los conjuntos de relaciones sociales **establecidas** hasta su **reproducción** —a través de las variantes de “ingeniería social”, el “arte del compromiso”, la política del “consenso”, etc.— en una forma parcialmente alterada pero **estructuralmente idéntica**. Así, no existe descripción más apropiada de la teoría de la transición liberal que la máxima según la cual **plus ça change, plus c’est la même chose** (“mientras más cambia más sigue siendo lo mismo”). Es por ello que la teoría liberal como tal es ahistórica y antihistórica²⁵⁴, lo que hizo imperativo para Marx rechazar radicalmente la problemática liberal en su totalidad en el transcurso de su elaboración de la concepción de la historia materialista.

11.4 La dependencia del sujeto negado

La teoría de la transición marxiana no podía tomar nada del enfoque liberal, ya que tenía que ser **estructuralmente subversiva** —con independencia de lo flexible— y no apologética. Tenía que ser genuinamente histórica y **abierto**, en lugar de estar encerrada dentro de los confines de los “absolutos” liberales —(desde la “naturaleza humana” hasta el estado moderno, y desde la “mano invisible” hasta la procura personalista del beneficio propio dentro de los horizontes del mercado capitalista). Tenía que orientarse hacia la constitución del sujeto **social-individual** real, en lugar del tan ficticio modelo de la **individualidad aislada** (que servía para dar una falsa representación de las relaciones de poder impuestas, que emanaban de los imperativos cosificados del capital, como manifestaciones ideales del individuo en libre procura de su elección soberana de “placer” y “utilidad”). Y tenía que ser crítica hasta en relación con su propio ideal: intransigentemente **autocrítica**, como exigía Marx en **El Dieciocho Brumario**²⁵⁵ y en todas partes.²⁵⁶ Puesto que, no obstante, en todos estos aspectos Marx no podía limitarse simplemente a ser crítico del enfoque liberal sino que, comprensiblemente, tenía que contraponerle a este último una visión **diametralmente opuesta**, la problemática de la transición tendía a ser empujada hacia la periferia en el transcurso de la búsqueda de la lógica interna de las confrontaciones polémicas.

El asunto de la “**producción en general**” aporta un ejemplo importante al respecto. Por razones obvias Marx tenía que rechazar el intento constante de los economistas políticos liberales de representar las condiciones de la producción **capitalista** como sinónimo de las condiciones de la **producción en general**. Lo hacían afirmando arbitrariamente la identidad entre el **capital** y el instrumento de la producción como tal, y evadiendo o descaradamente ignorando la cuestión del origen del capital mismo. Al rechazar tal “eternización de las relaciones de producción históricas”,²⁵⁷ había que poner el acento firmemente en las cualidades **específicas** de los procesos sociales/económicos, insistiendo en que “la producción en general no existe”, a fin de poner nítidamente de relieve los intereses ideológicos de la posición liberal:

El objetivo es presentar la producción —ver, por ejemplo, John Stuart Mill— ... como encajonada en **leyes naturales eternas** independientes de la historia, en cuya oportunidad las relaciones **burguesas** son entonces pasadas de contrabando como las leyes naturales inviolables sobre las cuales está cimentada la **sociedad en abstracto**. Ese es el **propósito más o menos consciente** de todo el procedimiento.²⁵⁸

Nuestro total acuerdo con las penetrantes conclusiones de Marx, sin embargo, no puede eliminar la sensación de incomodidad ante su sumario descarte de algunas líneas de investigación válidas como “crasas tautologías”. Porque incluso si el análisis que hace John Stuart Mill del “**Estado Estacionario**”²⁵⁹ de la sociedad está lleno de mistificación, también sucede que se ocupa de un asunto fundamental: los límites últimos de la **producción como tal**, y no meramente de la producción capitalista.

ESE tema **obsesionaba** a la teoría liberal/burguesa incluso desde Adam Smith²⁶⁰ por una muy buena razón: el temor de que el capital pudiese algún día toparse con su **límite absoluto**. Bajo las circunstancias en que ese temor se convierte en realidad inevitable —lo cual está ocurriendo hoy a toda prisa— la investigación de las condiciones de la producción como tal deja de ser cosa de “rasas tautologías”. Más bien adquiere un dramático interés particular, porque los **límites del capital** coliden con las condiciones elementales del **metabolismo social** mismo, y así amenazan aguda y crónicamente la propia supervivencia de la humanidad.

Es en ese contexto que las condiciones críticas de la ecología se vuelven una parte vitalmente necesaria de la teoría marxista. Naturalmente, el nuestro tiene que ser un enfoque **estructuralmente** diferente comparado con la preocupación liberal/burguesa por estos temas. Porque esta última sólo puede apuntar hacia el “manejo” manipulador de la producción **dentro** de —y sujeta a— los **límites del capital**,²⁶¹ en tanto que el objeto del marxismo es su **superación** histórica. En este contexto un concepto que exige revaluación fundamental es el de “avance productivo”. Porque en momentos en que la tambaleante productividad del capital le permite engullirse la totalidad de los recursos materiales y humanos de nuestro planeta y vomitarlos luego en forma de maquinaria crónicamente subutilizada y “bienes de consumo masivo” —y, mucho peor, inmensas acumulaciones de armamento capaz de destruir la civilización potencialmente un centenar de veces— en una situación así la **productividad** misma se convierte en un concepto intensamente **problemático**, por cuanto se presenta como inseparable de la fatal **destructividad**.

Confrontados por el afloramiento de esa destructividad, la conclusión resulta inescapable: el tremendo poder de productividad del capital, que “conduce al trabajo más allá de los límites de su mezquindad natural” no puede simplemente ser **heredado** por la “forma histórica nueva”. Porque la verdad desconcertante es que si bien en relación con los requerimientos relativamente más elevados de la forma histórica nueva (es decir, el desarrollo de la “individualidad enriquecida”

de Marx), el poder de liberación y de satisfacción de las necesidades de esa productividad constituye una **mera potencialidad**, en términos del predominio exitoso y las autopropetadoras necesidades de la producción de capital, constituye una **realidad devastadora**. Es por ello que, paradójicamente, los instrumentos y modalidades de la producción capitalista tienen que ser **radicalmente reestructurados** y reorientados antes de que puedan ser “heredados”.

11.5 La inserción social de la tecnología y la dialéctica de lo histórico/transhistórico

¿DE qué manera es posible romper ese círculo vicioso y aportar una respuesta que no dé por sentado lo que todavía no ha sido probado? De nuevo estamos ante un problema de la transición paradigmático, con consecuencias de largo alcance en juego. Porque la inserción social de la tecnología capitalista trae consigo que ella esté estructurada en el único interés de la reproducción ampliada del capital **a cualquier costo social**. Así, el alarmante crecimiento exponencial de la destructividad del capital no es el resultado de determinaciones políticas —las variantes de la “guerra fría” no son más que pobres justificaciones ideológicas **a posteriori** de un estado de cosas ya prevaleciente— sino representa la necesidad más profunda de la “productividad” del capital en la actualidad. Porque tal y como están las cosas hoy día, el capital se vería amenazado con un colapso total si sus canales productivos/destructivos se viesen bloqueados repentinamente.

La discusión acerca del lugar que ocupa el complejo militar-industrial como una necesidad estructural dentro del desarrollo contemporáneo del capital tiene cabida en cualquier parte del presente estudio.²⁶² Al mismo tiempo, hay que insistir hasta el cansancio: la productividad del capital del presente en su **obligada** orientación hacia la destructividad del complejo militar-industrial no es nada más **incapaz** de aportar la fuerza liberadora prevista para la forma histórica nueva. Mucho peor que eso: representa, de hecho, un obstáculo descomunal que se eleva frente a cualquier esfuerzo que tenga que ver con las metas de la emancipación.

En este sentido, a menos que algunas estrategias de transición viables logren romper el círculo vicioso de la por ahora catastrófica inserción social de la tecnología capitalista, la “productividad” del capital continuará arrojando su sombra oscura como una amenaza constante y aguda para la supervivencia, en lugar de

ser aquella consumación de las “condiciones materiales de la emancipación” que Marx a menudo saludaba con encomio. Porque si bien es cierto que la “maquinaria no es más categoría económica que el **buey** que tira del arado”,²⁶³ está muy lejos de ser el caso de que “el modo en que se emplea la maquinaria es **totalmente** distinto de la maquinaria misma”.²⁶⁴ Y, en todo caso, el complejo militar-industrial, con su maquinaria infernal, no es un buey. Ni el poder de la productividad articulado dentro de sus confines puede tampoco ser “heredado” como otra cosa que no sea la más pesada de todas las ruedas de molino colgada a nuestro cuello.

La dificultad radica aquí en trazar la línea de demarcación extremadamente fina entre lo **históricamente específico** y los constituyentes **tranhistóricos** del desarrollo social. Si bien esta distinción nunca es absoluta, sino que tiene que ver con las velocidades de cambio **diferenciales**, es, sin embargo, materia de gran importancia. Como hemos visto, el contexto de las confrontaciones polémicas hizo necesario para Marx acentuar fuertemente las especificidades históricas y subestimar el peso de los factores tranhistóricos. Insistió, con razón, en que “cada generación posterior se encuentra en posesión de las fuerzas productivas adquiridas de la generación precedente, que le **sirven** de **materia prima** para la nueva producción”.²⁶⁵ Lo que es necesario agregarle a esta aseveración en la conexión presente es que dichas fuerzas no solamente le sirven a la nueva generación, sino simultáneamente también la **encadenan** a la roca de las determinaciones del pasado, haciendo así que las cosas resulten mucho más problemáticas de lo que sugeriría la expresión “materia prima”.

Esto constituye una condición de particular gravedad cuando lo que está sobre el tapete no es nada más cómo hacer la transición de una generación a otra, sino cómo cumplir el salto cualitativo del mundo del capital al “reino de la forma histórica nueva”. Porque, paradójicamente, la tecnología —(que en algunos respectos podría ser considerada “neutral en principio”, hasta eso sí, que esa manera de verla se vea “modificada significativamente” por la fuerza de otras consideraciones dominantes)— adquiere en realidad, a través de la necesaria insertabilidad social, el peso de irresistible **inercia** de un factor **tranhistórico**. Por eso tenemos que hacerle frente a la fuerza paralizante que **sirve** al complejo militar-industrial²⁶⁶ y **aherroja** (o al menos sofrena) todos los esfuerzos que apuntan a su reestructuración en la eventualidad de una conquista **política** del poder. No es necesario decirlo, se trata de un factor negativo de vastas dimensiones que multiplica las dificultades de concebir una conquista y consolidación del poder exitosas bajo las condiciones actuales.

EL metabolismo social opera a través de una multiplicidad de factores y procesos interconectados que exhiben entre sí velocidades de cambio abiertamente diferentes. En un extremo hallamos los que están sujetos a las fluctuaciones más veloces —por ejemplo, los eventos políticos cotidianos y los correspondientes ajustes zigzaguan-tes de las formas institucionales asociadas— en tanto que en el otro: la obstinada persistencia de las estructuras, valores y aspiraciones hondamente arraigadas que se reproducen con cambios relativamente pequeños. Estas últimas están sujetas a cambios comparativamente lentos, no sólo **dentro** de un período histórico dado, o en el curso de la transición de una fase del desarrollo de un sistema social particular a otra de sus fases, sino incluso del otro lado de las remotas fronteras de formaciones sociales significativamente diferentes (el “núcleo familiar” por ejemplo). Naturalmente, son esas estructuras relativamente constantes o transhistóricas las que representan el reto mayor desde el punto de vista de la transición a la forma histórica nueva, e implican una transformación radical de todas las estructuras sociales.

En ese contexto podemos ver de nuevo la significativa dependencia negativa de la teoría marxista en el objeto de su negación radical: la problemática liberal. En oposición a las tendencias “eternizantes” del liberalismo, era esencial insistir en las dimensiones históricamente específicas de la familia y el carácter apologeticamente ficticio de la concepción liberal de la “naturaleza humana”. Sin embargo, después de que rectificemos el fiel de la balanza tendenciosamente falseado y hayamos tenido éxito en rescatar la historia de la órbita circular de un estrecho interés ideológico, todavía nos queda un problema no menos agudo. Es decir: cómo producir la necesaria **mayor** velocidad de cambio en estructuras que muestran **velocidades de cambio diferenciales muy bajas** del otro lado de las fronteras históricas, como resultado de una variedad de determinaciones sumamente interconectadas.

Así, la familia en su forma de existencia real no es nada más la “familia burguesa” históricamente específica, sino simultáneamente también la no tan específica “familia nuclear” —y la primera se entrelaza intrincadamente con la segunda— que regula el metabolismo social **en sí** en un sentido muy significativo. De modo semejante, si bien la “codiciosa naturaleza humana” constituye una ficción liberal antihistórica, la incuestionable reproducción de aspiraciones codiciosas mucho más allá de las fronteras de los cambios sociales fundamentales, que se extienden a lo largo de varias épocas y formaciones sociales históricas, recalca también a este respecto la necesidad de una revaloración a fondo de estos asuntos —en términos de la compleja dialéctica de la especificidad histórica en

su relación con lo transhistórico— en respuesta a algunos retos prácticos que se hacen valer con creciente intensidad en nuestros días.

11.6 Teoría socialista y práctica política partidista

LA **Crítica al programa de Gotha** de Marx finaliza con la frase críptica: **dixi et salvavi animam meam** (he dicho y mi alma he salvado). Ella indicaba en primer lugar las extrañas dificultades bajo las cuales Marx tuvo que escribir sus reparos. Lo que empeoró las cosas fue que tuvieron que pasar dieciséis largos años para que las notas críticas de Marx pudiesen ser publicadas, e incluso entonces sólo tras algo de encarnizada pelea contra una fuerte oposición. Y tampoco terminó todo ahí. Porque de seguidas de la publicación misma, los “**jerarcas socialistas**”²⁶⁷ continuaron sus ataques, a los que Engels tuvo que responder defensivamente en una carta a Kautsky: “Si no nos atrevemos a decir esto [las críticas] abiertamente hoy, ¿entonces cuándo?”²⁶⁸ Engels estaba tocando una tecla sumamente delicada cuando le escribía en otra carta a Kautsky: “también es necesario que la gente finalmente deje de tratar a los funcionarios del partido —sus propios servidores— con los eternos guantes de seda, y de mantenerse en actitud de obediencia absoluta, y no de **crítica**, frente a ellos, como si fueran **burócratas infalibles**”.²⁶⁹

Todo ello revelaba que en el desarrollo del movimiento socialista había aparecido un nuevo tipo de restricción: la **concienciación** (y la racionalización concomitante) de los requerimientos y contradicciones inmediatos del movimiento mismo. Apenas unos cuantos años antes de las controversias en torno al programa de Gotha, Marx todavía podía escribir con orgullo: La Comuna no pretendía la **infalibilidad**, el don que invariablemente se atribuían los gobiernos del viejo cuño. Publicaba cuanto hacía y cuanto decía, y le informaba al público de todas sus **fallas**.²⁷⁰

Ahora, en contraste total, tenía que dirigir sus reparos en tono estrictamente confidencial a apenas un puñado de amigos: “sólo para salvar su conciencia y **sin ninguna esperanza de éxito**”,²⁷¹ como Engels admitió más tarde. Porque hasta uno dentro de ese mero puñado que estaba de su parte en 1875, August Bebel,²⁷² se había plegado bastante a las presiones internas para el momento en que apareció la **Crítica al programa de Gotha** de Marx, y se aceptó la supresión de la crítica con la “justificación” —con la que tristemente se familiarizaron los miembros de los movimientos socialistas a partir de entonces— de que la crítica a los líderes

del partido **ayuda a nuestros enemigos**.²⁷³ Los esfuerzos conscientes de Engels por “suavizarles el tono” a los reparos de Marx y “aplicarle un poco de morfina y bromuro de potasio tranquilizantes a la introducción”, en sus propias palabras, no pudieron producir un “efecto suficientemente calmante”²⁷⁴ en las mentes de los “infalibles jerarcas socialistas” que preferían ocultarse tras el fantasma del “enemigo” míticamente inflado.

Así, se podría dar testimonio de la inversión total de las intenciones originales en más de un aspecto de vital importancia. La defensa apasionada de la conducción de los asuntos a la vista **pública**, sin ninguna intención de ocultar las **fallas**, chocaba con los intereses mezquinos del **secreto** y la “confidencialidad”. El principio de **autocrítica**, bajo la presión de esos intereses, asumía la forma estupidizante de la **censura**, implementada voluntariamente como **autocensura** en nombre de la unidad del partido. Engels comentaba con amarga ironía:

Es en verdad una idea brillante poner a la ciencia socialista alemana, luego de su liberación de la Ley Antisocialista de Bismarck, bajo una nueva Ley Antisocialista que va a ser elaborada y llevada a la práctica por las propias autoridades del Partido Socialdemócrata. Por lo demás, es de ley que los árboles no crezcan hasta el cielo.²⁷⁵

A todo esto hay que agregarle el punto quizá con implicaciones de mayor largo alcance: la realización de la preocupación fundamental de Marx por la “**unidad de la teoría y la práctica**” bajo la forma de la completa subordinación de la teoría a la estrecha práctica política partidista, con su “**propensión a las medidas coercitivas**” (Engels) en nombre de la “**disciplina partidista**”.²⁷⁶

Obviamente, entonces, esta fue una inversión de suma importancia. Decir, como lo hizo Engels, que “toda la gente que cuenta **teóricamente** está de mi lado”²⁷⁷ era ciertamente una consolación muy pobre. ¿Porque, cómo era que los que no contaban teóricamente sí “contaban” **práctica y políticamente**? La posibilidad misma de plantear el asunto de esa forma tan sólo podía recalcar el carácter amenazante de esos desarrollos para el futuro del movimiento socialista. Engels se dirigió a Bebel, en un esfuerzo por conseguir su apoyo para frenar la peligrosa tendencia de la burocratización y la supresión de las críticas:

Ustedes —el Partido— **necesitan** de la ciencia socialista, que no puede existir sin libertad de movimiento. Porque aquél tiene que sobrellevar los inconvenientes, y

es mejor hacerlo con buena disposición, sin titubeo. Hasta una leve tensión, por no hablar de una **fisura entre el Partido alemán y la ciencia socialista alemana** sería un infortunio y una desgracia sin parangón.²⁷⁸

Engels hizo su advertencia empleando el condicional, en la esperanza de fortalecer el poder de persuasión de su llamado no señalando demasiado ostensiblemente con el dedo a los responsables directos. Como nos cuenta la historia, estaba hablando acerca de un estado de cosas ya existente, que empeoró mucho más con el transcurso del tiempo en vez de reparar la “fisura entre la ciencia socialista y el partido”. Su diagnóstico de la situación, formulado en la misma carta a Bebel, suena realmente profético a la luz del subsiguiente desarrollo del movimiento socialista organizado:

Es evidente que la dirección, y usted en lo personal, mantienen, y deben mantener, una importante influencia **moral** [las negritas son de Engels] en el **Neue Zeit**, así como en todo cuanto se publica. Pero también eso debe, y puede, satisfacerlo. El **Vorwärts** siempre está haciendo alarde sobre la **invulnerable libertad de discusión**, pero no se ve mucho de ella. Usted no sabe lo extraña que parece esa **propensión a las medidas coercitivas** desde acá en el extranjero, donde uno está acostumbrado a ver como se les pide que **rindan la debida cuenta** dentro de su propio partido (por ejemplo, el gobierno Conservador de Lord Randolph Churchill) a los **jefes del partido** más antiguos. Y luego no debe olvidar tampoco que **en un partido grande la disciplina no puede ser de ninguna manera tan rígida como en una pequeña secta**, y que la **Ley Antisocialista** que juntos forjaron a martillo los lassallianos y los de Eisenacher... e hizo necesaria esa cohesión tan estrecha, **ya no existe**.

Como podemos ver, Engels identificaba sin ambages, para el momento de su surgimiento, los peligros de:

- (1) la transformación de una autoridad **moral** en los poderes dictatoriales de una autoridad “burocrática” **ex officio**;
- (2) la supresión de la **libertad de discusión**;
- (3) la introducción de un sistema de **medidas coercitivas**;
- (4) la declaración de la **infallibilidad de los jefes del partido** (que colocaba al partido socialista por debajo del nivel de los partidos burgueses, aunque se suponía que ejercerían una “autocrítica despiadada” como demostración de su “poder interno”);
- (5) la imposición de una disciplina **artificial** de **pequeña secta** en un **partido de masas** (en otras palabras: el triunfo del **sectarismo impuesto**, que funcionaba

a través de la multiplicación de las medidas coercitivas y el culto religioso —¿el “culto a la personalidad”?— a la “infalibilidad”); y

- (6) el cultivo artificial de la mentalidad de crisis de un **estado de emergencia** como la justificación patente e incuestionable de la más flagrante y sistemática violación de todos los principios, formas de organización y prácticas de toda democracia socialista concebible.

11.7 Los nuevos desarrollos del capital y sus formaciones de Estado

CON todo lo serios, hasta por sí solos, que se presentaban estos problemas internos del movimiento socialista, ellos estaban muy lejos de representar la suma total de las nuevas complicaciones. Ni tampoco representaban sencillamente un “conflicto de principios”, o una contradicción entre “los ideales y la realidad”. Como Marx insistía ya en sus primeros escritos²⁷⁹ y continuó reiterando en diversas ocasiones,²⁸⁰ quienes adoptan las perspectivas del socialismo científico y el materialismo histórico “no tienen otro **ideal** por realizar que no sea la puesta en libertad de los elementos de la nueva sociedad que preñan a la sociedad burguesa que se derrumba”.²⁸¹ Las dificultades atañían a los constituyentes objetivos del cambio social a ambos lados de la ecuación: las estrategias apuntadas hacia la puesta en libertad de los “elementos de la nueva sociedad”, por una parte, y las expectativas de desarrollo de la “vieja sociedad burguesa que se derrumba”, por la otra. La gente tendía a leer la metáfora de Marx con una literalidad optimista que ignoraba su advertencia implícita: es decir, que las preñeces de los vientres viejos a menudo terminan en abortos o en bebés mal formados.

Si aparecían nuevas dificultades en el horizonte del movimiento socialista, ello se debía principalmente a las extrañas maneras en que las contradicciones del capital tendían a aflorar y hallar su solución, para luego reaparecer con complejidad cada vez mayor. La “vieja sociedad” estaba siendo sacudida a todos los niveles, desde las bases económicas hasta la maquinaria de gobierno política. Y, a pesar de todo, se las arreglaba no sólo para sobrevivir sino también para, desconcertantemente, emerger más poderosa de cada crisis grave.

Marx describió al poder estatal corrupto del Segundo Imperio como “**la última forma posible** de régimen clasista”,²⁸² agregando en cada momento que, “al menos en el continente europeo”, este tipo de régimen gubernamental se había convertido en la “**única forma de estado posible**”²⁸³ en la que la clase poseedora

puede mantener su dominio sobre la clase productora. Y anunció en el mismo contexto la **muerte del parlamentarismo** como el próximo paso lógico, que seguía al colapso de esta “última” forma de estado. Hablando de la crisis del Segundo Imperio escribió: “este era el poder estatal en su forma **definitiva** y más prostituida, en su realidad suprema y más ruin, al que la clase obrera de París tenía que derrotar, y del cual esta clase, por sí sola, podría rescatar la sociedad. En cuanto al **parlamentarismo**, había sido **asesinado por sus propios pupilos** y por el Imperio. Y todo cuanto tenía que hacer la clase obrera era **no revivirlo**”.²⁸⁴

Debemos recordar aquí a Engels que —en su Introducción a **La guerra civil en Francia**— hablaba de la “ironía de la historia”,²⁸⁵ cuando ésta produce todo lo contrario a las intenciones conscientes. Es en verdad la ironía de la historia en una forma bastante desconcertante: en las vueltas y revueltas de esos desarrollos. ¿Es que acaso podría haber mayor ironía de la historia que ver a los representantes socialistas —incluidos algunos de los más radicales, como Bebel— comprometidos en reprimir o censurar los escritos de Marx y boicotear a Engels²⁸⁶ bajo la presión de su propio involucramiento en las vicisitudes del parlamentarismo? En lugar de esfumarse del escenario histórico, junto con la “última forma posible” del régimen estatal, el parlamentarismo reapareció con un poder recién adquirido: el de dividir en contra de sí mismo el propio movimiento que no podía lograr sus objetivos sin la supresión radical de esas formas políticas.

Puesto que los análisis políticos de Marx siempre formaron parte integral de un complejo mucho mayor, sus aseveraciones acerca de la “última” forma del estado —como “la última forma posible del régimen clasista” —anticipaban un proceso igualmente irrevocable de disolución del capital mismo. Naturalmente, estaba hablando de un proceso **histórico** cuyas unidades de tiempo no son los días —ni siquiera los años— sino **épocas** enteras, que abarcan la duración de vida de posiblemente muchas generaciones. Hablando de la época de las Revoluciones Sociales escribió:

La clase obrera sabe que tiene que pasar por **diferentes fases** de lucha de clases. Sabe que la sustitución de las condiciones **económicas** de la esclavitud del trabajo por las condiciones del trabajo libre y asociado sólo puede ser **obra progresiva del tiempo**... [Sabe] que necesita no sólo de un cambio de la distribución, sino de una **nueva organización de la producción**, o más bien el parto (liberación) de las formas sociales de producción en el trabajo organizado del presente, (engendradas por la

industria del presente), de las trabas de la esclavitud, de su carácter esclavista del presente, y su **armoniosa coordinación nacional e internacional**. Sabe que esta obra de regeneración será una y otra vez debilitada y obstaculizada por la resistencia de los intereses establecidos y los egoísmos de clase. Sabe que la presente “acción espontánea de las leyes naturales del capital y la propiedad de la tierra” —solamente puede ser reemplazada mediante “la acción espontánea de las **leyes de la economía social** del trabajo libre y asociado “a través de un **largo proceso** de desarrollo de nuevas condiciones... Pero al mismo tiempo sabe que de una vez se pueden dar grandes zancadas mediante la forma comunal de organización política, y que ha llegado la hora de **comenzar** ese movimiento para ella misma y para la humanidad.²⁸⁷

Claramente, no hay ilusiones allí acerca de la factibilidad de soluciones rápidas a través del éxito de las revoluciones **políticas**. Porque hasta lo que aparecía en muchos sueños socialistas como el más promisorio de los remedios rápidos: un cambio radical en el modo de **distribución**, estaba claramente vinculado al requerimiento de una nueva organización de la **producción** como su basamento necesario, reafirmando los nexos dialécticos de los dos, en total armonía con los escritos anteriores de Marx.

En este sentido, como constituyentes de las perspectivas **generales** de una transformación socialista sin **escala de tiempo**, los principios guías de Marx contenidos en nuestra última cita han mantenido su validez fundamental hasta nuestros días. Los dilemas aparecieron en el contexto de los cambios **temporales**. Han surgido con respecto a la evaluación de los eventos sociales/económicos y políticos específicos y de las tendencias del desarrollo. En otras palabras, la innegable desviación del “modelo clásico” por parte de las tendencias históricas objetivas generó con urgencia cierta las complicaciones de toda transición al socialismo, trayendo consigo la necesidad de elaborar teorías de la transición específicas, de acuerdo con las nuevas modalidades de la crisis y la cambiante configuración de las condiciones socioeconómicas y las circunstancias históricas.

Fue en respuesta a dichas tendencias de desarrollo que el seguidor más radical de Marx, Lenin, definió al **Imperialismo** como “**la Etapa Superior** del Capitalismo”. Esto ponía al Segundo Imperio en su debida perspectiva: como una forma ciertamente muy “subdesarrollada” de las verdaderas potencialidades del capital, tanto en el nivel económico como en el político. Sin duda, Lenin, también, veía a la etapa nueva, superior, como la “última fase” —y en tal sentido su concepción

está igualmente sujeta a condicionamientos históricos importantes. Sin embargo, puso en el centro del análisis la problemática de la implacable expansión global del capital y sus múltiples contradicciones, ejemplificadas gráficamente por la debilidad estructural inherente —hasta el grado de una ruptura potencial— en determinados eslabonamientos de su cadena global.

Dentro de la lógica de esa perspectiva (en conexión con la plena utilización de las potencialidades objetivas de eslabones **particularmente** débiles a fin de romper la cadena), no cabrían dudas acerca de la posibilidad de **una** revolución y transición hacia el socialismo: es que tendría que haber **muchas**. A partir de este cambio de perspectiva se derivan dos implicaciones importantes: una muy esperanzadora, la otra repleta de los peligros de un nuevo campo minado. La primera abría las posibilidades de un asalto al formidable poder global del capital, con la promesa de éxitos parciales y la consolidación de algunas posiciones poscapitalistas específicas mediante la explotación de las contradicciones internas del capitalismo en su totalidad, en forma de confrontaciones directas desiguales. (En verdad, hasta nuestros días, todos los éxitos espectaculares contra la formación capitalista nacieron de ese tipo de estrategia y combate de “guerrillas”). La segunda implicación, no obstante, señalaba en la dirección opuesta. Porque presagiaba el **amoldamiento** de la estructura global del capital a los desafíos de las rupturas parciales. Y no había absolutamente nada que indicara, ni mucho menos garantizara a priori, que tales amoldamientos iban a resultar necesariamente en detrimento de la supervivencia continuada del capital en el futuro previsible.

11.8 ¿Una crisis en perspectiva?

Marx identificaba el objetivo real de los ataques socialistas como la **sustitución** (no la abolición súbita y política) de la “esclavización **social** de los productores... del dominio **económico** del capital sobre el trabajo”,²⁸⁸ del cual el estado burgués era sólo la “perpetuación forzosa” mas no la **causa**. Comprensiblemente no estaba, aunque con remordimientos, interesado en explorar en detalle las vías en que el capital podría tener éxito en desplazar —y por consiguiente resolver temporalmente— sus contradicciones, posponiendo así por un período mucho más largo de lo deseado el estallido de su crisis estructural. Saludó a la Comuna (en su emotiva celebración de aquellos días heroicos) como evidencia irrefutable de la activación efectiva de dicha crisis; de aquí sus referencias a la época de la **revolución social**. Las imágenes de la Roma en desintegración, en su frecuente

rememoración de eventos de la historia antigua con propósito de advertencias para el presente, ayudaban a intensificar las expectativas de un derrumbe dramático. La tarea de una reconsideración no unilateral de las posibilidades y formas de una nueva prórroga en el ciclo de vida del capital —que traería consigo una correspondiente continuación e intensificación de la “esclavización social de los productores”— no podía satisfacerlo, ni siquiera por temperamento.

Precisamente a este respecto, a mitad de la década de 1870 se le presentó una verdadera crisis: una crisis que distaba mucho de deberse simplemente a la “necesidad de luchar contra una mala salud deprimente”.²⁸⁹ Quienes malgastaron su tiempo (y el nuestro) buscando una brecha imaginaria entre “el Marx joven” y el “Marx maduro”, ladrándole así al árbol equivocado, no supieron ver el problema obvio (aunque, claro está, invisible desde las perspectivas neoestalinistas): la incapacidad de Marx para llevar a **El capital** hasta una conclusión satisfactoria (para él), a pesar de todos aquellos años de esfuerzo heroicamente sostenido. Sufría, es verdad, muchísimo a causa de la mala salud. Pero, de hecho, a mediados de los 70 su salud mejoró en grado alentador, como el propio Engels lo anotó.²⁹⁰ Las mayores dificultades de Marx eran **internas**, y él mismo lo reveló implícitamente al hacer pública una sensación de desasosiego acerca del manuscrito de **El capital** abandonado. Porque la “Parte III [del Volumen II], que se ocupa de la producción y circulación del capital social, le parecía **muy necesitada de revisión**”.²⁹¹

La sensación de desasosiego de Marx concernía a los capítulos que se ocupaban de la **autorreproducción ampliada del capital** y, dentro de ella, la cuestión del consumo —que constituía su preocupación última por el manuscrito de **El capital**, cuatro años antes de su muerte. Abordó las formulaciones más recientes del problema, concernientes a la forma como el capital necesita del consumo para su autorrenovación, pero las trató más bien de manera polémica, sin explorar sus implicaciones para con su conclusión lógica, hasta donde estaban en juego sus potencialidades positivas para el capital. Citó algunos pasajes de un artículo (publicado en **The Nation** en octubre de 1879), en el que el Secretario de la embajada inglesa en Washington, un tal Sr. Drummond, sugería que:

No existe razón para que el trabajador no deba desear tantos bienes como el ministro, el abogado y el doctor, que ganan lo mismo que él. Sin embargo, no lo hace. El cómo educarlo como **consumidor** mediante procesos racionales y saludables sigue siendo un problema nada fácil, ya que su ambición no va más allá de una disminución de

sus horas de trabajo; los demagogos lo incitan más hacia eso que hacia la elevación de sus condiciones a través del mejoramiento de sus poderes mentales y morales.

El mismo Sr. Drummond citaba también al secretario de una compañía norteamericana que prometía “batir a Inglaterra”, no solamente respecto a la **calidad** de la producción (lo cual, manifestaba él, ya se había cumplido), sino además a través de **precios más bajos**, lo que iba a ser cumplido en el caso de su compañía (una fábrica de cubiertos) reduciendo los costos por unidad del **acero** y del **trabajo**.

Los comentarios de Marx fueron apasionadamente negativos. Primero, replicó con ironía que “Esos ministros, abogados y doctores particulares se darían ciertamente por satisfechos con el **mero deseo** de tantos bienes”. Y luego prosiguió explicando al detalle, con mayor sarcasmo, su posición ante la idea misma de tales desarrollos:

Largas horas de trabajo parecen ser el secreto de esos “procesos racionales y saludables” que van a elevar la condición del obrero a través del mejoramiento de sus “poderes mentales y morales” y del hacer de él un consumidor racional. A fin de convertirse en consumidor racional de las mercancías del capitalista, debe antes que nada —pero los demagogos se lo impiden— comenzar por dejar que su propia fuerza de trabajo sea consumida irracionalmente y de manera contraria a su propia salud, por el capitalista que lo emplea... Reducción de salario y largas horas de trabajo: ese es el meollo del “proceso racional y saludable” que es elevar a los obreros a la dignidad de consumidores racionales a fin de que “constituyan un mercado” para los “objetos que hagan llover sobre ellos” la civilización y los progresos de la invención.²⁹²

Sin duda, la crasa hipocresía del artículo del Secretario de la embajada se merecía cada palabra de las críticas de Marx. Al mismo tiempo, sin embargo, al calor de la polémica que tiende a centrarnos en los aspectos más odiosos, se permitía que pasaran completamente desapercibidas algunas implicaciones importantes de la perspectiva consumista expuesta en los comentarios del Sr. Drummond. Porque incluso si a los ojos de los apologistas del capital los militantes socialistas podían aparecer como nada más que meros “demagogos”, esa circunstancia no les impedía percibir —desde el punto de vista y en interés del capital— que existe al menos un **conflicto** potencial entre la **efectividad** de la militancia y el nivel de desarrollo del sistema de consumo ligado hasta el final a las inflexibles limitaciones del mercado capitalista. Se daban cuenta (aunque, claro está, de modo contradictorio, siguiendo unilateralmente hasta su conclusión última los

imperativos del capital, a menudo —pero de ninguna manera siempre— bajo la forma de meras ilusiones) de que la aparición del **obrero como consumidor en masa** expandiría **radicalmente** el mercado, produciendo un aliviadero para la expansión capitalista, aparentemente, y para ellos esperanzadoramente, ilimitada.

Si bien esa gente era tan “ingenua” (para decirlo con benevolencia) como para imaginar que las **largas horas** se podían mantener como una norma a cuenta de los apetitos estimulados “culturalmente” para el consumo de lo prescindible —mientras, claro está, no podía ser cosa de rechazar ni siquiera las horas largas más insalubres, por cuanto estaba en juego la **mera subsistencia** de los obreros— también percibía que era posible imponerle a la clase obrera una jornada de trabajo bastante más allá de los dictámenes de los medios de subsistencia absolutamente esenciales, por cuanto las horas relativamente largas están vinculadas a una mayor expansión del consumo. De aquí que las referencias a la “invención” eran mucho más que mera demagogia en esta línea de razonamiento. El objetivo era la exitosa expansión del mercado: su transformación radical, es decir cualitativa, en un **mercado de consumo de masas**. Esto se iba a lograr a través de la integración de las exigencias de los obreros —y, en su esperanza explícita, también de los obreros mismos, después de liberarlos de sus “demagogos”— en este nuevo mercado. En consecuencia, la reducción del **costo** del trabajo (y en modo alguno necesariamente de su **precio**, que en realidad podía aumentar) era tan bienvenida como cualquier otro paso en la misma dirección.

En esta **cuantificación de la calidad** (un proceso que, desde el punto de vista del capital, apuntaba hacia el establecimiento de un mercado cualitativamente más **favorable**, definido como un mercado de consumo **de masas**) la **calidad** misma era tratada como una consideración necesaria pero **insuficiente**. De aquí la gran insistencia en la exigencia cuantitativa de mejorar significativamente los niveles de precios, tanto en términos de materia prima como de costo del trabajo. Además, los cambios propuestos afectaban simultáneamente tanto los intereses de una unidad dada de **capital nacional** (en este caso, una porción particular de capital norteamericano en su competencia con el capital inglés) como los intereses del **capital como tal**; y a ambos para mejorarlos en gran medida. (Por eso el Secretario de la embajada **inglesa** podía entusiasmarse con todo derecho con los desarrollos **estadounidenses**). Así, lo que estaba sobre el tapete no era solamente la limitada competencia de capitales particulares, en relación con lo cual el sarcasmo de Marx sería por demás pertinente, puesto

que en verdad “Todo capitalista quiere naturalmente que el obrero compre sus mercancías particulares”.²⁹³ Afectaba de manera simultánea también a la “competencia fundamental o absoluta” (Marx) entre el capital y el trabajo, puesto que al hacerse estructuralmente más avanzado y flexible, el capital **como tal** mejoraba su posición competitiva, de cara al trabajo por un período histórico tan prolongado como pudieran mantener su progreso las nuevas relaciones del mercado. En relación con todos estos problemas, la capacidad de las clases trabajadoras para “constituir un mercado para los objetos que hagan llover sobre ellos”, claramente presentaba un desafío de mucho mayor peso de lo que su tajante descarte por parte de Marx parecía sugerir.

Significativamente, en las páginas que siguen inmediatamente a la discusión del artículo del Sr. Drummond, Marx pone gran énfasis en la importancia de la continua expansión del “Departamento II” (los medios de consumo) en la reproducción del capital. Porque “habría **sobreproducción** relativa en el Departamento I [los medios de producción] en correspondencia con esta **no-expansión** simultánea de la reproducción por parte del Departamento II”.²⁹⁴ Naturalmente, esta conclusión no proclama por sí misma que **habría** sobreproducción, con su consiguiente crisis; ni tampoco en verdad que no habría alguna. Porque en este punto el asunto era simplemente establecer las implicaciones de las partes constituyentes necesarias para una y otra, y para el desarrollo del sistema del capital como totalidad.

La probable dirección del desarrollo **real** estaba, claro está, estrechamente unida al éxito o al fracaso de las estrategias a que apelaban el Secretario inglés y sus amos, y requería de una definición precisa de las especificidades y condiciones históricas cambiantes de los varios factores involucrados. Si bien el sueño de una expansión del capital libre de trabas, a través del “consumo productivo” es tan antiguo como la economía política burguesa misma, el último cuarto del siglo XIX realmente inició una fase en el desarrollo del mercado mundial de la mercancía que prometía convertir en realidad ese sueño, afectando profundamente por un largo período de tiempo la orientación misma del movimiento socialista. Marx fue testigo de los **comienzos** de esta nueva fase, así como de las **primeras señales** de su impacto negativo sobre las expectativas de una victoria socialista. De aquí sus dificultades internas: de **dixi et salvavi animam meam** a la de fracasar en asignarle su pleno peso a las potencialidades grandemente mejoradas del capital global, en su propio marco teórico. Fue precisamente con respecto a esos desarrollos que la sensación de Marx de que “su tratamiento de

la reproducción y circulación del capital social le parecía muy necesitado de revisión” se justificaba plenamente.

El capital necesitaba de nuevas vías para su supervivencia y dominio continuados, y halló dos salidas para controlar la amenaza de alcanzar sus propios límites estructurales. La primera consistió en la **intensificación** implacable de su dominación **internamente**; la segunda en la expansión y multiplicación de su poder en escala **global**. En el segundo respecto, ello significó cambiar de su forma más bien subdesarrollada bajo el Segundo Imperio —y sus formaciones paralelas por todas partes— a un **sistema de imperialismos** (que en modo alguno representaban los límites últimos de su articulación internacional). Y con respecto a su desarrollo interno, la nueva fase trajo consigo lo que se podría llamar una **“colonización interna”** de su propio mundo “metropolitano”, mediante la extensión e intensificación de la “doble explotación” de los trabajadores: como productores y como consumidores. En contraste con su modo de funcionamiento en las colonias y territorios neocoloniales “independientes”, en las áreas “metropolitanas” el crecimiento del consumo —al servicio de la autorreproducción expandida del capital— adquirió una importancia cada vez mayor. En consecuencia, en el plano interno la nueva fase estaba marcada por una transición radical, del **consumo limitado al consumo manejado** y masivamente ampliado, con implicaciones de largo alcance y consecuencias dolorosamente reales para el desarrollo del movimiento de la clase trabajadora.

CAPÍTULO DOCE

LA “ASTUCIA DE LA HISTORIA” EN MARCHA ATRÁS ²⁹⁵

12.1 La “List der Vernunft” y “la astucia de la historia”

La noción marxista de “la astucia de la historia” fue formulada como un “echar pie a tierra materialista” de la **List der Vernunft** (la “astucia de la Razón”). Según Hegel, esta última es “un mecanismo ingenioso que, mientras aparenta abstenerse de toda actividad, observa y vigila cómo la determinación específica, con su vida concreta, justamente donde ella cree estarse labrando su propia autopreservación y su propio interés privado está, en realidad, haciendo todo lo **contrario**, está haciendo aquello que origina su **propia disolución** y la convierte en un **momento dentro de la totalidad**”.²⁹⁶

En la concepción hegeliana está asegurado **a priori** un desenlace positivo de este choque de los intereses particulares, mediante su adecuada subsumisión en la totalidad en desenvolvimiento divino, puesto que

Lo racional, lo divino, posee el **poder absoluto** de autorrealizarse y, desde el **comienzo mismo**, se ha autocumplido... El mundo es esa realización de la Razón divina; es tan sólo en su **superficie** donde prevalece el juego de la **contingencia**.²⁹⁷

El carácter apologético de la concepción de Hegel de “ser activo en pro de la Razón” está presentado con singular claridad en su **Filosofía de la mente**, en su estudio de las edades del hombre. El tratamiento que hace Hegel del problema expone gráficamente la naturaleza conservadora de la teoría de la “transición” liberal. Porque, para el momento en que llegamos a la “sociedad civil” —el reino estructuralmente inalterable de los intereses burgueses— el “movimiento dialéctico” se convierte en una seudoprogresión cuyo significado reside en la preservación de todas las condiciones “esenciales” (es decir, estructuralmente inalterables):

[El hombre adulto] se ha zambullido en la Razón del mundo real y se ha mostrado activo en pro de ella... Si, por consiguiente, el hombre no quiere perecer, tiene que reconocer al mundo como un mundo **que depende de sí mismo**, que, en su naturaleza **esencial**, está **ya completo**, tiene que **aceptar las condiciones** que el mundo le pone y arrancarle lo que desee para sí. Por lo general, el hombre cree que su **sometimiento** le es impuesto sólo por la necesidad. Pero, en verdad, esa **unidad** con el mundo debe ser reconocida, no como una relación impuesta por la **necesidad**, sino como lo **racional**... por consiguiente, el hombre se comporta muy racionalmente al **abandonar** su plan de transformar por completo al mundo y al esforzarse en realizar sus metas, pasiones e intereses personales sólo dentro del marco del mundo del que él forma parte... aunque el mundo **deba ser reconocido como ya completo en su naturaleza esencial**, no obstante no es un mundo muerto, absolutamente inerte, sino, como el **proceso de la vida**, un mundo que perpetuamente se crea de nuevo a sí mismo, que, a la vez que **meramente se autopreserva, progresa**.²⁹⁸

De acuerdo con el punto de vista de la economía política burguesa clásica, Hegel utiliza el modelo **orgánico** del “proceso de la vida” (que opera con una escala de tiempo radicalmente diferente de la del mundo social) para así poder proyectar la **apariencia** de un avance mientras reitera constantemente la necesaria **preservación** de las condiciones de las que se dice “están ya completas en su naturaleza esencial”. Como podemos ver, en el marco de esa “concepción orgánica” que da por sentada la “sociedad civil”, el **debe** real del “sometimiento necesario” es transubstanciado en el ficticio “debe” —en verdad un impotente “debería”, un mero **Sollen**— que culmina en la apoteosis de las filosofías del derecho, la ética y la religión:

Es en esa conservación y avance del mundo en lo que consiste la tarea del hombre. Por consiguiente, por una parte podemos decir que el hombre **tan sólo crea lo que ya está allí**; en tanto que por otra parte su actividad **debe** también producir un avance. Pero el progreso del mundo ocurre sólo en **gran escala** y sólo se presenta a la vista en un **gran conglomerado** de lo que ha sido producido... Ese conocimiento, así como también la **percepción de la racionalidad del mundo**, lo libera de la lamentación por la **destrucción de sus ideales**... el elemento sustancial en todas las actividades humanas es el mismo, a saber, los **intereses del derecho la ética y la religión**.²⁹⁹

Así, el carácter orgánico del “proceso de la vida” encaja doblemente bien en el esquema de las cosas de Hegel. Primero, porque es **cíclico-repetitivo**. Y segundo, por cuanto exhibe la temporalidad casi eterna de la historia natural, si se la mide según la escala de tiempo de los eventos y transformaciones sociales/

políticas. En ambos cálculos el modelo del “proceso de la vida” solamente puede estar al servicio de la “eternización” de las condiciones establecidas.

En consecuencia, hubiese resultado por demás absurdo para Hegel sugerir que la “astucia de la Razón” pudiese ocasionar un choque de intereses antagónicos de tal gravedad que pasase no sólo por sobre las partes en conflicto, sino simultáneamente también por sobre de **sí mismo**, al originar la **destrucción** de la “totalidad”, más que la “realización de la divina Razón” mediante la integración racional de todas las contradicciones mientras entrelaza felizmente “momentos de la totalidad que se sostiene por esfuerzo propio” (Hegel). De conformidad con el “punto de vista de la economía política” (Marx) liberal/apologético, el conflicto de intereses era en verdad tanto reconocido como **eternizado** en esa concepción hegeliana. Porque le asignaba a la mera **superficie** lo que ella llamaba el “juego de la contingencia”, excluyendo así categóricamente la posibilidad de cambios estructurales en la totalidad divinamente prefigurada y permanente.

EN cuanto a la transformación materialista de la “astucia de la Razón”, debemos estar al tanto de otra dificultad inherente: a saber, la aplicación de un **modelo individualista** a procesos y transformaciones fundamentalmente **no individualistas**. Para Hegel ese problema no existía, por dos razones principales:

- (1) la escala de tiempo de su modelo orgánico estaba en perfecta sintonía con el marco individualista de su concepción de las interacciones, por cuanto Hegel no tenía que extraer el proceso histórico real de la interacción caótico-anárquica de las voluntades individuales. Lejos de ello, puesto que el **obligado** “desenlace” era anticipado desde el comienzo mismo como “ya dado” y “ya completo”, mientras la interacción de la infinidad de voluntades individuales en una escala de tiempo infinita estaba destinada meramente a expresar lo que “conjeturalmente” requerían las predeterminaciones de la “Divina Razón”.
- (2) la dificultad que implicaba hacer la transición de los individuos desemejantes a la **universalidad** omniabarcante del proceso histórico era fácilmente resuelta por:
 - (a) la postulación **a priori** de la “**unidad** con el mundo” de los individuos, y
 - (b) la estipulación de una unidad similar entre el individuo humano y la **humanidad como tal**. En palabras de Hegel: “La secuencia de las edades de la vida del hombre llega por consiguiente a constituir una **totalidad** de alteraciones **conjeturalmente determinadas**, que son producidas por el

proceso del **género con el individuo**”).³⁰⁰ Como podemos ver, el concepto mistificador de “individuo de género” mencionado en las **Tesis sobre Feuerbach** de Marx no está restringido al materialismo. Caracteriza a la totalidad de la tradición filosófica que comparte el “punto de vista de la economía política”).

Así, los individuos históricamente relevantes eran los “**individuos de género**” que necesariamente/racionalmente representaban al destino de la especie divinamente prefigurado, en la correspondiente escala de tiempo del “proceso de la vida en perpetua autorrenovación”, en relación con el cual las aberraciones del “juego de la contingencia” sólo pueden producir una simple arruga en la superficie.

PARA una concepción materialista de la historia no existen tales avenidas abiertas. Resulta, por ende, bastante desconcertante ver como Engels utiliza la “astucia de la historia” —la “resultante” de tantas voluntades individuales en conflicto— para explicar el movimiento histórico:

Lo que se anhela sólo rara vez sucede; en la mayoría de los casos las numerosas finalidades perseguidas **se entrecruzan y se contradicen** entre sí... Así, los conflictos entre las **innumerables voluntades individuales** y las acciones individuales en el campo de la historia producen un estado de cosas **enteramente análogo** al que prevalece en el reino de la **naturaleza inconsciente**. Las finalidades de las acciones son **intencionadas**, pero los resultados que en realidad suceden a estas acciones **no son intencionados**... Los hombres hacen su propia historia, sea cual sea su resultado, por cuanto **cada persona** sigue su propia finalidad conscientemente deseada, y es precisamente la **resultante** de esas **muchas voluntades** que operan en **direcciones diferentes** y de sus múltiples efectos sobre el mundo exterior lo que constituye la historia.³⁰¹

Si esta es una relación exacta, entonces resulta en cierto modo misterioso por qué cierto tipo de orden (la historia) y no el **caos** sea lo que deba resultar de las muchas voluntades inexorablemente empujando en “innumerables direcciones diferentes”.

La “astucia de la historia” como la **resultante** legítima de fuerzas centrífugas con orientación propia no constituye una explicación de la historia muy plausible que se diga. Porque si no hay dirección o cohesión de algún tipo ya en las voluntades individuales mismas (sí bien, claro está, no en cada una de sus fluctuaciones momentáneas o caprichosas), entonces o bien necesitaríamos de

algún poder mágico que dé cuenta de la cohesión y el movimiento definitivos, o bien nos veríamos forzados a una posición que tienda a subestimar la importancia de las determinaciones individuales conscientes, a favor de algunas “leyes generales internas” y “causas históricas” por separado.

De hecho, hay veces en que las formulaciones de Engels caen en la segunda categoría. Así, por ejemplo, cuando insiste en que:

el curso de la historia está dominado por **leyes generales internas**... las muchas libertades individuales activas en la historia producen en su mayoría resultados muy distintos a los deseados —muy a menudo los **contrarios**; sus motivos, por consiguiente, en relación con el resultado total tienen igualmente **tan sólo una importancia secundaria**... ¿cuáles son las **causas históricas** que se transforman en tales motivos en los cerebros de los actores?³⁰²

El **individuo de género** y la “astucia de la Razón” representan, en Hegel, la forma de evitar la conclusión de la anarquía y el caos, conservando a la vez convenientemente el marco individualista de la “sociedad civil” eternizada, en la que los **antagonismos sociales** fundamentales son mistificadoramente transubstanciados en conflictos **individuales**. En conformidad, ni el individuo de género ni la “astucia de la Razón” se prestan para ser asimilados en una concepción materialista de la historia. Porque ambos representan dos caras de la misma moneda. Junto a la “bellum **omnium contra omnes**” (guerra de **todos contra todos**) de Hobbes, pertenecen a cierto tipo de teoría con que la concepción de Marx del **individuo social** —orientado y motivado dentro del marco de una **conciencia social** específica— nada tenía realmente en común.

LA diferencia fundamental entre una concepción especulativa de la historia y una materialista no se establece cambiándole el nombre a la “astucia de la Razón” por el de “astucia de la historia”, sino identificando los constituyentes dinámicos del desarrollo histórico real en su **carácter radicalmente abierto**: es decir, sin ninguna garantía preconcebida de un resultado positivo para el choque entre las fuerzas antagónicas. Es por eso que en la concepción marxiana la “forma histórica nueva” solamente puede ser **anunciada** (como lo expone Marx en los **Grundrisse**) dado que su constitución **real** implica la obligatoriedad (la sola y única “inevitabilidad” en estos asuntos) de atravesar el campo minado que es el núcleo del capital, con sus implicaciones bien poco felices para la historia misma. Marx aseveraba tajantemente que:

Un orden social **jamás perece** antes de que **todas** las fuerzas productivas para las cuales él es ampliamente suficiente hayan sido desarrolladas, y las nuevas relaciones de producción **jamás reemplazan** a las más viejas antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan **madurado** dentro del vientre de la sociedad vieja. Así, la humanidad siempre se plantea las tareas que puede cumplir, ya que el examen más cuidadoso siempre mostrará que la tarea misma surge sólo cuando las condiciones materiales para su solución ya están presentes, o al menos en **proceso de formación**.³⁰³

El desarrollo histórico real, por consiguiente, bajo ningún respecto se cierra aquí, no obstante la visión vulgar-fatalista que le atribuyen a Marx algunos de sus seguidores y adversarios por igual. Porque él tan sólo habla acerca del proceso de la **formación** de las **condiciones materiales** de una **posible** solución (que es “obligada” en el sentido no fatalista de ser **requerida**, lo mismo que en el sentido igualmente no fatalista de predicar la **maduración** definitiva de las contradicciones mismas, pero en modo alguno la **solución feliz** de esas contradicciones). Y aunque la frase que sigue a la última cita —“la prehistoria de la sociedad humana se cierra por consiguiente con esa formación social”³⁰⁴— pudiese crear la impresión de un cierre, incluso allí el asunto está en enfatizar que **por cuanto** el proceso está exitosamente cubierto, ello marca una fase cualitativamente nueva en el desarrollo de la humanidad.

Proclamar que Marx garantiza la “inevitabilidad” del socialismo, sobre la sola base de la **formación** en marcha (y lejos de finalizada) de las condiciones **materiales** de una **posible** solución —siendo que de hecho le dedicó toda su vida a la tarea de realizar algunas otras condiciones vitales, como la elaboración de una teoría socioeconómica y una estrategia política adecuadas— está bien cerca de lo descabellado. Su declaración tiene que ver con las **tendencias** generales de un cierto **tipo** de desarrollo social: un desarrollo social marcado por las determinaciones bastante ciegas de la “prehistoria”, en la que a la “astucia de la historia” le está permitido desmandarse. Es decir, no le preocupan los caminos tortuosos y las especificidades transicionales desconcertantes, mediante los cuales la formación de las condiciones materiales y no materiales de una posible solución pueden ser retardadas, puestas en peligro y hasta revertidas por un período de tiempo mayor o menor, bajo la presión siempre en aumento de la articulación **global** del capital a través de la cual **“alle Widersprüche zum Prozess kommen”** (“todas las contradicciones entran en juego”).³⁰⁵

12.2 La reconstitución de las perspectivas socialistas

¿CÓMO fue que la “astucia de la historia” —que se suponía iba a ayudar, por así decirlo, **ex officio**, a las fuerzas históricas en surgimiento en su enfrentamiento con las viejas fuerzas, para asegurar de ese modo la realización del nuevo orden— en vez de cumplir su trabajo dio marcha atrás y comenzó a moverse en la dirección contraria, extendiendo más allá de lo admisible la vitalidad de ese “anacronismo social” que parecía estar en las últimas (como la “última forma posible del dominio de clase”, etc.) a mediados del siglo XIX? Y, en vista de que esos desarrollos no tuvieron lugar en el universo especulativo de Hegel sino en el terreno real de la historia humana, ¿cuáles son las oportunidades y las condiciones para ponerle un alto a esa temeraria conducción en retroceso, a toda velocidad hacia el precipicio, con la visibilidad restringida al mísero espejo retrovisor: bastante lejos en verdad de la pretendida visión totalizadora de la “astucia de la Razón”?

La respuesta a la primera pregunta se presenta en dos partes, a saber:

(1) a partir de la segunda mitad del siglo XIX las fuerzas socialistas desarrollaron algunas contradicciones internas cuyo impacto negativo excedía en mucho a las expectativas deprimentes que ya habían inducido a Marx a extraer la triste conclusión —ya mencionada— en su **Crítica del programa de Gotha: dixi et salvavi animam meam** (he dicho y mi alma he salvado), en sus propias palabras “sin ninguna esperanza de éxito” en influir sobre las vitales decisiones que debían tomar en ese momento los extremos opuestos del movimiento alemán; y,

(2) en el mismo período el capital mismo lograba cambiar de manera significativa su carácter y su modo de operación: no con respecto a sus **límites últimos**, sino en lo referente a las **condiciones** de la maduración de sus contradicciones como las conocía y las teorizaba Marx.

En cuanto a la segunda pregunta, concerniente al cambio para mejor de la situación del presente, la respuesta obviamente depende de la completa maduración de las contradicciones mismas. Porque solamente ese proceso objetivo puede bloquear tanto “la línea de menor resistencia” como las vías de salida existentes para el **desplazamiento** de las contradicciones, a ambos lados del antagonismo social.

SI bien es verdad que un orden social jamás perece antes de que **todas** las fuerzas productivas para las cuales él es ampliamente suficiente se hayan desarrollado dentro de su marco, tal verdad tiene implicaciones de largo alcance para las maneras en que una formación social en particular puede ser reemplazada por otra. Porque en ese respecto importa bastante el que una crisis conduzca al fracaso total y el derrumbamiento del orden social en cuestión —en cuyo caso las fuerzas productivas obviamente ya no se pueden seguir desarrollando dentro de sus confines— o bien, bajo el impacto de una crisis **grave**, se introduzcan nuevas modalidades de funcionamiento a fin de evitar ese fracaso. No obstante, una vez que se introducen tales cambios, se convierten en partes más o menos conscientemente adoptadas —en cualquier caso **integrantes**— del nuevo conjunto de relaciones “híbridas”, redefiniendo así radicalmente los términos en que se puede concebir una subsiguiente crisis **fundamental** (es decir, no simplemente “periódica”). Esto se debe a que los ajustes “híbridos” han ampliado significativamente las potencialidades para un desarrollo continuado de las fuerzas productivas dentro del marco establecido, imponiendo así la necesidad de un reajuste profundo también en las estrategias del adversario.

En ese sentido, la viabilidad del viejo orden se ve ahora afectada positivamente hasta un grado que antes resultaba simplemente inimaginable. Tampoco se debería suponer que se trata de una opción “por una sola vez”. Al contrario, tales cambios generan las condiciones de su propia autorrenovación, al inyectar una cantidad de “variantes” nuevas —cada una con características y potencialidades objetivas propias —cuya interacción se convierte otra vez en terreno objetivo para la generación de nuevas potencialidades y sus combinaciones, trayendo consigo la expansión ulterior de los límites y las fuerzas productivas **anteriores** (si bien, claro está, no los límites **últimos**) del orden social establecido. Y puesto que todas las fuerzas implicadas en esos intercambios son ellas mismas fuerzas sociales inherentemente **dinámicas**, con **conciencia** (y “falsa conciencia”) de sus cambiantes intereses a **ambos** lados del antagonismo social fundamental, tales reajustes deben ser concebidos como un **proceso en marcha** cuyos límites **últimos** o “absolutos” no se pueden prefigurar con facilidad. Aunque, no obstante, sí existen. La negación más o menos explícita de dichos límites produce la fútil sumisión de las perspectivas “revisionistas” o “socialdemócratas” (de Bernstein a Anthony Crosland y sus cada vez menos seguidores del presente), mientras su conversión directa voluntarista en conciencia de la crisis asume formas políticas igualmente dañinas, desde variedades de estalinismo a manifestaciones de

sectarismo de pequeños grupos que representan imaginariamente la “revolución permanente” adoptando la psicología de un estado de emergencia permanente.

Los límites últimos antes mencionados conciernen a las condiciones **históricas** más amplias del proceso, y no a sus fluctuaciones transitorias. Porque puesto que esas transformaciones se desarrollan en un terreno disputado antagónicamente, ningún paso emancipador está a salvo de los peligros de la regresión, no importa cuán favorable pueda ser la última relación de fuerzas histórica para la “forma histórica nueva”, **una vez** que el viejo orden haya fracasado en desarrollar las fuerzas productivas. Mientras persistan efectivamente las confrontaciones sociales el desenlace permanece fundamentalmente **abierto**. Es así porque las apuestas en las confrontaciones no son sumariamente “**todo o nada**” —excepto en situaciones muy raras de crisis cuasiapocalípticas (e incluso en ese caso no por mucho tiempo)— sino la resolución de **tal o cual** conjunto de problemas o contradicciones, con la posibilidad de un reagrupamiento luego de una derrota parcial, o, ciertamente, como una derrota como resultado de la ingestión por descuido de algunos frutos de la victoria indigestos.

ESTÁ en la naturaleza más profunda de la confrontación entre el capital y el trabajo que **ninguno** de los dos antagonistas principales pueda simplemente quedar muerto en el campo de batalla. La “abolición del capital” como un **acto** (todo lo contrario de un **proceso** de **reestructuración** prolongado) es tan por completo irreal como la “abolición del estado” o la “abolición del trabajo” de un solo golpe. Las tres se mantienen en pie y “caen” juntas. (En efecto, Marx habla de “**Aufhebung**”, que es un complicado proceso histórico de “elevación de la supresión-preservación a un nivel superior”). Esto no solo hace compleja la transición hacia el socialismo, sino, al mismo tiempo, abre un vasto territorio para las manifestaciones de la supuestamente benevolente “astucia de la historia”, en el peor de los casos.

Cuando Malenkov era Primer Secretario del Partido Soviético, resumió su visión de la historia afirmándole a su auditorio que puesto que la primera guerra mundial resultó en victoria de la Revolución Soviética, y la segunda fue instrumento para el surgimiento de las Democracias Populares y China, la tercera guerra mundial produciría con inevitabilidad histórica la victoria del socialismo en el mundo entero. Todo ello suena ahora a chiste macabro, aunque Malenkov estaba hablando bien en serio, en una ocasión solemne. El punto es, sin embargo, que no se puede inferir ninguna garantía de las perspectivas generales

más amplias del desarrollo histórico. Porque las cosas se deciden siempre en su contexto real, sobre la base de sus cambiantes especificidades sociales/históricas y sus determinaciones transicionales, así como de sus retrocesos.

Así, las perspectivas históricas de una transformación socialista no pueden ser simplemente **reafirmadas**. Tienen que ser **reconstituidas** constantemente sobre la base de una total comprensión de las transformaciones reales (que de ninguna manera son siempre para mejor) de las fuerzas sociales involucradas en las confrontaciones cambiantes. Si no podemos explicarnos los aspectos negativos del desarrollo social desde la muerte de Marx en su modo de afectar las expectativas de una transición al socialismo, cualquier dosis de seguridad crédula está destinada a sonar como si se estuviese cantando en la oscuridad.

COMO sabemos, Marx afirmó de manera inequívoca que cada nación “depende de las revoluciones de las demás” y, por consiguiente, “el comunismo sólo es posible como un acto de los pueblos dominantes ‘de una sola vez’ y simultáneamente, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio mundial ligado a ellas”.³⁰⁶ Muchos años después —de hecho nada menos que en 1892— Engels reiteraba esencialmente la misma posición al decir que “el triunfo de la clase obrera europea... sólo se puede asegurar mediante la coparticipación de por lo menos Inglaterra, Francia y Alemania”.³⁰⁷

En la misma obra de 1845 en la que Marx hablaba de la revolución simultánea de los “pueblos dominantes”, él también consideraba, como excepción a la regla, la posibilidad de que estallara una revolución socialista en un país **subdesarrollado**, como resultado del **desarrollo desigual**. En su opinión, gracias a las potencialidades objetivas de este último “para conducir a una colisión en un país, la contradicción no necesita obligatoriamente haber alcanzado su límite extremo en ese país en particular. La competencia con los países industrialmente más avanzados, ocasionada por la expansión del intercambio internacional, es suficiente para generar una contradicción **similar** en países con una industria **menos avanzada** (por ejemplo el **proletariado latente** en Alemania llevado a una mayor prominencia por la competencia de la industria inglesa)”.³⁰⁸

Otro pasaje importante de esa obra examinaba el problema del desarrollo desigual tanto en lo interno como en su contexto internacional más amplio:

Resulta evidente que la industria en gran escala no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todos los distritos de un país. No obstante, eso no retarda el movimiento de clase del proletariado, porque los proletarios creados por la industria en gran escala asumen el liderazgo de ese movimiento y arrastran consigo a la masa en su totalidad, y porque la industria en gran escala coloca a los obreros que excluye de ella en una situación aún peor de la que sufren los obreros que conserva. Los países en los que la industria en gran escala está desarrollada actúan de manera similar sobre los países más o menos no industriales, por cuanto estos últimos son arrastrados al interior de la lucha competitiva universal por el intercambio mundial.³⁰⁹

Así, Marx y Engels consideraron también tipos alternativos de desarrollo para el estallido de revoluciones socialistas, si bien no los colocaron en el primer plano de su estrategia global.

DIO la casualidad de que los desarrollos históricos reales hicieron caso omiso de la regla y produjeron una complicada variante de la excepción. Naturalmente, los adversarios de Marx jamás dejaron de repetir desde entonces, con deleitada autocongratulación, que la historia refutaba al marxismo. Dejémosles divertirse mientras pueden, puesto que se niegan a ver lo obvio: esto es, que lo que realmente importa es el hecho innegable del estallido de esas revoluciones y no sus variaciones particulares bajo determinadas circunstancias históricas. Y, en todo caso, Marx no dejó abandonado ese problema en la forma en que apareció en **La ideología alemana**, e indicó, incluso allí, como sí que lo hizo, la posibilidad de revoluciones socialistas en países menos avanzados. Le dio un mayor desarrollo a esa idea, en su correspondencia con Vera Zasulich, en relación con las condiciones —y potencialidades— específicas de Rusia, donde en efecto tuvo lugar la revolución vaticinada.

Al recordar esto cobra sin embargo importancia reconocer las implicaciones de peso que tiene el hecho de que una vez que la **excepción** consigue afirmarse en la escala en que en realidad lo hizo, a partir de allí se convierte en la **regla** en relación con la cual todo lo demás tiene que ajustarse.

De seguro, “hubiese sido mejor” igualmente que las esperanzas y las expectativas originales se hubieran impuesto. Porque ese desconcertante acto de la “astucia de la historia” real, gracias al cual la excepción es convertida en la regla, está destinado a prolongar los “dolores de parto de la forma histórica

nueva”. Sin embargo, la historia real no se ocupa de las condicionales contrafactuales. La aparición de “hechos crudos” generados por la compleja interacción de fuerzas sociohistóricas polifacéticas reconstituye siempre el terreno sobre el que la acción ulterior puede y debe llevarse a cabo.

En tal sentido, la historia social realmente está **hecha de excepciones**. Porque sus “leyes” son **tendencias** llevadas a la realidad por instancias sociales particulares —que siguen objetivos conscientes y, **dentro de los límites**, reajustan constantemente sus acciones en relación con la realización más o menos exitosa de esos objetivos— y no **leyes físicas** del universo natural que llevan consigo determinaciones radicalmente diferentes, en una escala de tiempo incomparablemente mayor. Sobre el modelo de las ciencias naturales, la ocurrencia inesperada de la excepción podría ser tratada como una aberración, reafirmando así la validez de la regla original. En el universo social, en cambio, no existen soluciones (o consuelos) por el estilo. A pesar de todo, no hay forma de echar atrás el impacto histórico mundial de acontecimientos como la Revolución de Octubre, puesto que ellos crean **ecuaciones** radicalmente **nuevas** para todas las fuerzas sociales, así como para los términos originales de la teoría. Una vez que tales “excepciones” monumentales se consolidan, toda insistencia continua en el eventual retorno a la “regla clásica” sería como seguir “esperando a Godot”.

12. 3 El surgimiento de la nueva racionalidad del capital

HOY sigue siendo más cierto que nunca que “el comunismo solamente es posible” como la acción sostenida de los “pueblos dominantes”, pero las condiciones de su realización se han alterado en lo fundamental. Resultaría una simplificación exagerada decir que ese cambio ocurrió repentinamente, en 1917, si bien la revolución soviética, es obvio, trajo un inmenso y profundo cambio en las complejas determinantes involucradas.

El punto es que la aparición y consolidación de varios factores importantes muchos años antes apuntaba en la misma dirección. Para resumirlo en una frase: la transición al socialismo se ha vuelto incomparablemente más complicada en vista del hecho de que el capital, en respuesta al desafío presentado por el desarrollo del movimiento socialista, adquirió una “nueva racionalidad” como forma de autodefensa y modo de contraatacar o neutralizar los avances de su

adversario. Aunque esta nueva racionalidad no significaba —y no podía hacerlo— la **eliminación** de su “irracionalidad” y su “carácter anárquico”, señalados por Marx, sin embargo **expandió** significativamente los límites anteriores. No obstante, hay que destacar que tales características nunca fueron tratadas por el propio Marx —a diferencia de algunos de sus seguidores— como determinaciones **absolutas**, sino como factores relativos y **tendenciales**, que afectan a la relación de las **partes** con el **todo**, al igual que a la contradicción entre las medidas **inmediatas** y sus consecuencias **a largo plazo**. En tal sentido, jamás se le negó al capital la racionalidad parcial y a corto plazo; se le negaba sólo la posibilidad de una integración exitosa y durable de las determinaciones parciales en una totalidad englobadora, lo cual evidentemente constituye una cuestión de **límites**.

DÉMOSLE un breve vistazo a algunos de los aspectos más importantes de este conjunto de problemas.

(1) la teoría marxista de la conciencia de clase —incluido su tratamiento por Lukács, como ya vimos— necesita de una “modificación significativa” (Lenin). Si bien los conceptos de “clase **de** la sociedad civil”, “clase **en** la sociedad civil” y “clase **para sí**” siguen siendo válidos hasta donde llega su alcance, resulta obvio que no llegan suficientemente lejos y no pueden hacerle frente a una cantidad de serias dificultades. El problema no radica simplemente **en que** el estudio de las clases que hace Marx en el Volumen III de **El capital** se corta desde su propio comienzo, sino en que los desarrollos posteriores modificaron en la realidad misma algunas características importantes de las conciencias de clase del capital y del trabajo. (Cabría preguntarse legítimamente a esta altura: ¿será pura coincidencia el que el análisis que hace Marx de las clases en **El capital** se interrumpa —seis años antes de su muerte— precisamente en el momento justo en que las nuevas complicaciones, que surgen de esos desarrollos, comenzaban a hacerse visibles? ¿O, podría ser quizás, que dichos nuevos problemas se sumaron a las dificultades internas de Marx que se pueden identificar también en otros contextos?).

El “proletariado latente” (Marx), por ejemplo, se ha “realizado” en todo país importante, y en modo alguno siempre en el sentido que se había vaticinado. Para mencionar tan sólo un aspecto importante del problema: el proletariado a través de sus intereses —no importa cuán “parciales” y “a corto plazo”— en el orden capitalista prevaleciente en los países de algunos “pueblos dominantes”, se ha convertido **también** en una “clase **de** la sociedad civil”, en contra de las expectativas

originales. Y, a menos que se definan con cierta precisión tanto la escala temporal de esos desarrollos como las condiciones de su reversión, las varias teorías de la “integración de la clase obrera” continuarán ejerciendo su influencia desorientadora.

De modo parecido, las limitaciones de la conciencia de clase burguesa necesitan de una evaluación más realista de la que nos hemos acostumbrado a hacer. Ello concierne sobre todo a la capacidad de la clase dominante para unificar en gran medida sus fragmentados constituyentes, en conformidad con sus intereses de clase generales, tanto **internamente**, de cara a su clase trabajadora autóctona, como **externamente**, en su confrontación con la dimensión **internacional** de la autoemancipación del trabajo. Todos estos problemas implican directa o indirectamente la necesidad de un re-examen a fondo de la relación entre la clase dominante y el estado, tanto en su amplio escenario internacional como en el local. En otras palabras, se requiere de una ponderada revaloración de la capacidad de la clase dominante para reproducir relativamente sin perturbaciones la totalidad de las relaciones estatales e interestatales, a pesar de sus contradicciones internas: salvaguardando, así, una precondition vital para la supervivencia prolongada del capital en el marco global del mercado mundial.

(2) Políticamente, la clase dominante respondió al desafío de su adversario con la “suspensión” más o menos consciente de algunos de sus intereses y divisiones sectoriales. Esta tendencia pasó a primer plano con dramática fuerza ya para la época de la Comuna de París: brutalmente liquidada en corto tiempo gracias al giro en redondo de Bismarck, que lanzó a los prisioneros de guerra franceses en contra de los Comunistas, proporcionando así la más devastadora prueba material, política y militar de la solidaridad de clase burguesa. Y tampoco paró allí todo. Porque Bismarck se estuvo ocupando en 1871-1872 en establecer un marco de acción internacional contra el movimiento revolucionario. En octubre de 1873 su plan fue, en efecto, implementado mediante la formación de la Liga de los Tres Emperadores de Alemania, Rusia y Austria-Hungría, con el consciente objetivo unificador de emprender acción en común en la eventualidad de una “perturbación europea” —causada por la clase trabajadora— en cualquier país en particular.

Al mismo tiempo, este sagaz representante de las clases dominantes no limitó su estrategia para lo interno a las medidas represivas, como su Ley Antisocialista: un digno equivalente doméstico de su proyecto internacional. Simultáneamente prosiguió el plan —complementario— de tratar de amoldar a la clase obrera

alemana, y no sin algún éxito. Ciertamente, una de las razones principales de por qué Marx detestaba de veras a Lassalle era su convencimiento de que Lassalle estaba “intrigando con Bismarck”.³¹⁰ Más aún, ciertas medidas prácticas, introducidas en la economía por el “Canciller de Hierro”, crearon tal confusión entre los socialistas que Engels tuvo que llamarlos a botón de modo inequívoco:

Desde que Bismarck propició la **propiedad estatal** de establecimientos industriales, ha surgido un tipo de **socialismo espurio** —que de cuando en cuando degenera en algo de servilismo— que sin mucha dificultad declara que **toda** propiedad estatal, hasta la de tipo bismarckiano, es socialista.³¹¹

En las largas décadas que siguieron a la derrota de la Comuna, la burguesía como totalidad mantuvo su pretensión de ser la “clase nacional”, como lo demostró clamorosamente la suerte de la Socialdemocracia durante la Primera Guerra Mundial. Incluso con respecto al colonialismo, la clase como **totalidad** emergió más fuerte que nunca después del final de su dominio político-militar directo, a pesar del hecho de que algunos sectores de las clases dominantes inglesa y francesa sufrieron un retroceso temporal por culpa de la disolución de sus imperios. Lo hizo así instituyendo, bajo la forma del **neocapitalismo** y el **neocolonialismo**, un sistema de explotación incomparablemente más “racional”, “eficaz en sus costos” y dinámico que la anterior versión de dominación colonial/militar directa.

Paralelo a estos desarrollos, la clase dominante como **totalidad** se adaptó con éxito en términos internacionales a la pérdida de vastas áreas del planeta —la Unión Soviética, China, Europa del Este, partes del Asia Suroriental, Cuba, etc.— y fortaleció internamente su posición a través de la invención y el manejo exitoso de la “economía mixta”, el “estado benefactor” y la “política del consenso”. Y en último —pero de ninguna manera menos importante— término, la institución (una vez más por parte de la clase dominante como totalidad) de un “nuevo orden internacional” que logró eliminar —en la que se suponía iba a ser la “Era del Imperialismo y las guerras mundiales inevitables”— los choques violentos entre las principales potencias imperialistas durante hasta ahora por más de cincuenta años y, dadas las restricciones existentes con respecto a las posibles consecuencias de la autodestrucción recíproca, parecería que indefinidamente.

Debemos recordar al respecto que Stalin repetía, en fecha tan tardía como 1952 —en una obra que fue saludada como su “testamento político”— sus

fantasías acerca de la benevolencia de la “astucia de la historia”, al proclamar su creencia en la inevitabilidad de otra guerra mundial imperialista y, a través de ella, la autodestrucción del capitalismo, e insistía en que la contradicción fundamental era **entre** las fuerzas capitalistas y no entre “capitalismo y socialismo”. Asumía así una posición totalmente antimarxista, puesto que Marx sostuvo siempre que el antagonismo social básico era entre el capital y el trabajo, en tanto que las contradicciones entre los capitales particulares eran secundarias y estaban subordinadas a aquél. Así es como Stalin “argumentaba” su posición, en un capítulo titulado “Inevitabilidad de las guerras entre los países capitalistas”:

Tomemos, primero que nada, a Inglaterra y Francia. Indudablemente, son países imperialistas. Indudablemente, la materia prima barata y los mercados seguros son de importancia primordial para ellas. ¿Se podría esperar que tolerarán eternamente la situación actual, en la que, bajo el disfraz de la “ayuda del Plan Marshall”, los americanos están penetrando las economías de Inglaterra y Francia y tratando de convertirlas en adjuntas a la economía de los Estados Unidos, y el capital americano captando materia prima y mercados en las colonias inglesas y francesas, y con eso perpetrando el desastre para los grandes beneficios de los capitalistas ingleses y franceses? ¿No sería más veraz decir que la Inglaterra capitalista, y después de ella la Francia capitalista, se verán obligadas al final a romper con el abrazo de los Estados Unidos y entrar en conflicto con éste a fin de asegurarse una posición independiente y, claro está, beneficiosa?

Pasemos a los principales países vencidos, Alemania (Occidental) y Japón. Esos países **languidecen** ahora en la **miseria** bajo la bota del imperialismo americano. Su industria y su agricultura, su comercio, su política exterior y doméstica, y su vida entera están maniatadas por el “régimen” de ocupación americano. Y apenas ayer esos países eran grandes potencias imperialistas y estaban sacudiendo las bases de la dominación de Inglaterra, los Estados Unidos y Francia en Europa y Asia. Pensar que esos países no tratarán de ponerse en pie de nuevo, que no tratarán de aplastar el “régimen” de los Estados Unidos y abrirse paso hacia un desarrollo independiente, es creer en milagros...

¿Qué garantía hay, entonces, de que Alemania y Japón no se pondrán en pie de nuevo, de que no intentarán romper las ataduras de los americanos y vivir sus propias vidas independientes? **Yo pienso que no hay tal garantía, sino que de esto se desprende que la inevitabilidad de las guerras entre los países capitalistas se mantiene vigente.**³¹²

Escritas en un momento en que los “milagros económicos” de Alemania y Japón ya estaban en plena marcha, por no mencionar los primeros pasos importantes para el establecimiento de la Comunidad Económica Europea, la lógica de estas líneas —“yo pienso... por lo tanto... se desprende”— era en verdad admirable, en vista de su subjetivismo y su voluntarismo.

La relevancia del cambio en la rivalidad intercapitalista debe ser valorada en su contexto más amplio. Porque como una extensión lógica de la competencia en grado extremo, los choques violentos entre estados capitalistas solían constituir una parte integral del desarrollo y normal funcionamiento del capital. Así, el cambio en este respecto del que hemos sido testigos proporciona una importante prueba de la capacidad del capital para rectificar algunos de los aspectos más perniciosos de su racionalidad irracional, incluso si ese cambio se dio primordialmente gracias a la amenaza nuclear y no como resultado de una deliberación positiva. Al mismo tiempo, es de destacar que la cuestión de los límites también resulta de suma importancia en este respecto. Porque esta forzada expansión de la racionalidad del capital simultáneamente lo priva de su última arma competitiva: la destrucción de su antagonista. Esto, a su vez, bloquea una avenida antes vital para el desplazamiento de las contradicciones, y reactiva por consiguiente algunas tendencias explosivas de la dinámica social interna, con gravedad potencialmente extrema.

(3) En los últimos cien años el orden capitalista ha pasado a través de algunos desarrollos económicos importantes cuyo impacto expandió en gran medida su racionalidad y su capacidad para salir adelante con sus problemas. Mientras la reacción inicial de la “corriente principal” ante las nuevas tendencias era siempre más bien reducida, los representantes de la clase dominante más imaginativos tendían a prevalecer a la larga. Era así porque recibían fuerte apoyo de los propios desarrollos económicos beneficiosos, que cambiaban objetivamente las condiciones a favor de la adopción de políticas y medidas más racionales, desde el punto de vista de la clase como **totalidad**.

Para mencionar sólo unas cuantas:

—el exitoso desarrollo de la economía de consumo de masas;³¹³

—la adopción de estrategias keynesianas, concebidas en la secuela de una crisis económica desastrosa;

—la aceptación, en la posguerra, de la nacionalización en escala sustancial;

—la flexible adaptación del capital a las demandas y tensiones de la “economía mixta”;

—el establecimiento del Sistema Monetario Internacional y la creación de un gran número de instituciones multinacionales (de la Comunidad Económica Europea a la E.F.T.A., el G.A.T.T., el F.M.I., etc.) en conformidad con los intereses generales del capital;

—la adaptación hasta la fecha altamente exitosa del estado nacional burgués a las necesidades de las “multinacionales” (en verdad: corporaciones “transnacionales” nacionales gigantes) y al sistema del “complejo militar-industrial” en expansión;

—la exitosa operación de un sistema de dominación global que mantiene al “tercer mundo” en una dependencia paralizante, que suple a la burguesía no sólo de vastos recursos y canales para la expansión de capital, sino además de una renta lo suficientemente grande como para compensar en grado significativo la tendencia a la caída de la tasa de ganancias, además de la compensación aportada por la concentración y centralización monopólicas del capital.

Más aún, como argumentaba yo en abril de 1982, cuando “La astucia de la historia en marcha atrás” fue publicada en Italia:

mientras las fantasías agresivas de una “**reducción militar**” del “socialismo real” demostraron ser un fracaso total, el éxito de la **penetración neocapitalista** a través de sus tentáculos económicos en crecimiento representa un **peligro mucho más grave** también en ese respecto.

Para comprender la importancia relativa de esta última tendencia, debemos tener en mente que el endeudamiento de varios países de Europa del Este —especialmente Polonia y Hungría— con el capitalismo occidental es prácticamente fenomenal. La deuda de Hungría, por ejemplo, anda por el tenor de más de 2.000 dólares per cápita.

(Dado el nivel de ingreso considerablemente más bajo en esos países en comparación con sus contrapartes occidentales, la deuda per cápita es por consiguiente mucho mayor de lo que parece a primera vista. En Hungría, por ejemplo, el Producto Nacional Bruto per cápita llega a menos de \$ 2.000 anuales, en contraste con los Estados Unidos, donde es diez veces mayor, bastante por encima de los \$ 20.000).

Naturalmente, tales deudas deben ser servidas, y la mera magnitud de los pagos del interés impone por sí misma enormes esfuerzos —como lo atestigua la economía polaca— a los países en cuestión. Para no mencionar las irónicas consecuencias de **importar la inflación** a la “economía planificada” con la bendición del capital occidental. Y esta es sólo una de las muchas maneras en que la creciente red de las relaciones económicas funciona a favor de los países capitalistas. Otras incluyen:

- relaciones comerciales desproporcionadamente unilaterales;
- exportación, en beneficio de la moneda occidental, de bienes de los cuales hay escasez local (incluyendo alimentos, sin que importe siquiera el peligro de disturbios por falta de comida, como hemos visto en el caso de Polonia);
- desarrollo de ciertos sectores de la economía, primordialmente en beneficio de los mercados occidentales;
- producción de productos acabados a favor de los intereses capitalistas, para vender en el exterior;
- subcontratación a firmas occidentales para el suministro de componentes;
- producción bajo licencia capitalista y desembolsando los pagos de las regalías concomitantes;
- adquisición de plantas capitalistas completas que incluye, otra vez, sustanciales pagos de regalías, a menudo por productos y procesos anticuados;
- tasas de conversión a la moneda occidental “no oficiales” altamente infladas, dentro del contexto del negocio turístico o cualquier otro;

—construcción de hoteles —y hasta casinos— de lujo (áreas “fuera del acceso” económico para la población local), que son arrendados a empresas capitalistas occidentales en términos grandemente ventajosos para éstas.³¹⁴

Igualmente era posible identificar con toda claridad algunos desarrollos desconcertantes que exhibían el impacto negativo directo de las sociedades de Europa del Este sobre la vitalidad y las luchas de la clase trabajadora occidental. Así, tres años después de la primera aparición de este Capítulo, el periódico húngaro **Magyar Hírek**³¹⁵ reportaba con orgullo que:

Este año se producirán 280.000 **blue jeans**, bajo licencia de la firma inglesa Lee Cooper, por la fábrica Karcag de la Cooperativa de Ropa de Budapest. Esta suma constituye más del doble de la cantidad de pantalones de granjero [el nombre húngaro de los **blue jeans**] que fabricaron el año pasado.

Por coincidencia, la misma semana se anunciaba en Inglaterra que la firma Levi-Strauss —un importante competidor de la Lee Cooper— estaba cerrando dos de sus fábricas escocesas, agregándole así 500 trabajadores más al ya muy elevado número de desempleados en Escocia. Si bien la fecha es, claro está, asunto de mera coincidencia, la conexión real está muy lejos de resultar accidental. Representa, de hecho, una de las muchas maneras en que el capitalismo occidental es capaz de orientar su capacidad para explotar incluso a la fuerza laboral del Este de Europa, relativamente subpagada, en ventaja propia, y emplear la movilidad del capital —mientras predica la “necesidad de la movilidad laboral” como remedio mágico contra el desempleo— en contra de su propia fuerza laboral.

Otro ejemplo significativo, y extremadamente doloroso, lo ha aportado la duplicación de las exportaciones de carbón polaco a la Inglaterra de Margaret Thatcher durante la huelga de los mineros. Ciertamente, para empeorar las cosas, ello ocurrió bajo circunstancias en que la organización Solidarnosc de Lech Walesa (en contraste con algunos grupos locales de trabajadores polacos) no logró hacer ni tan siquiera un gesto de solidaridad verbal para con los mineros ingleses.

Pero quizás el caso más irónico fue el que hizo levantarse algunas cejas, incluso en diarios conservadores. Como lo reporta **The Times**:

El Sr. Eddy Shah, propietario de Publicaciones del Grupo Messenger, imprimirá su nuevo diario nacional en prensas arrendadas a través de la Sucursal de Londres del Banco Nacional Húngaro, se reveló ayer. La alianza financiera ha tomado por sorpresa a los sindicatos puesto que el Banco Internacional Húngaro está controlado por completo por el gobierno comunista de Hungría. Al Sr. Shah se le conoce ampliamente como un patrón antisindical, ya que desafió a la Asociación Nacional de Gráficos en 1983 en una disputa sobre el cierre de talleres en su empresa de Warrington. El Sr. Shah dijo que se había dirigido a varios banqueros y financistas ingleses, pero todos “le tenían miedo a las implicaciones políticas”.

... El Sr. Tim Newling, director de administración del Internacional Húngaro dijo que sus directivos húngaros habían sido consultados y se habían mostrado de acuerdo en que el plan del Sr. Shah “pintaba muy bien”.³¹⁶

Lo que resultaba particularmente molesto acerca de tales tratos “puramente financieros” no era nada más que un “país socialista” tuviese que estar metido en los negocios de alguien a quien “se le conoce ampliamente como un patrón antisindical”, sino que fuese a adquirir —necesariamente a cuenta del “capital en juego” que había puesto a la disposición de su curioso socio en los negocios— una participación en el éxito de una empresa que no podía evitar el ser intensamente política (y nadie podía tener ninguna duda de desde cuál lado de la divisoria política), inclusive si el Sr. Shah quisiera que su periódico nacional se mantuviese por fuera de la política.

Por eso en ese tiempo yo argumentaba que las tendencias y medidas ya visibles eran más que suficientes para ilustrar que los desarrollos en marcha resultaban bastante graves en lo que respecta a su peso e impacto sobre las “sociedades de socialismo real”, incluso para como se presentaban las cosas en ese entonces, por no mencionar sus **implicaciones para el futuro**.

EN vista de todas esas transformaciones, bien podríamos encontrar un tanto prematura y utópica la afirmación optimista de Engels según la cual “El capitalista no tiene otra función social que embolsillarse dividendos, despegar cupones y jugar en la bolsa de valores, donde los diferentes capitalistas se despojan entre sí de sus capitales”.³¹⁷ El problema aquí no es simplemente que ciertas expectativas no se materializaron. Mucho más importante es el aspecto positivo del asunto: es decir, que los desarrollos que intervinieron crearon algunas condiciones y funciones

objetivas que deben ser abordadas de manera realista, diseñando una alternativa adecuada para el modo de funcionamiento existente —significativamente racionalizado— del capital del momento actual. Porque una negociación unilateral trae consigo el peligro de simplemente perder los instrumentos de la racionalidad, sin duda alguna limitada, pero dentro de sus límites sumamente efectiva, dejándonos terriblemente enredados en dificultades económicas crónicas, de las cuales la historia de las “sociedades de socialismo real” aporta más de un infeliz ejemplo.

12.4 Contradicciones de una época de transición

LAS consecuencias negativas del mismo período de desarrollo para las fuerzas socialistas se pueden resumir con mucha mayor brevedad, puesto que el reverso de la moneda del éxito del capital —dado bajo la forma de implicaciones negativas bastante obvias en cada uno de los puntos arriba mencionados— no necesita ser visto en detalle aquí. Sin embargo, se hace necesario recalcar algunos problemas particularmente importantes.

En primer lugar, la separación del movimiento socialista en una rama radical y una reformista, así como su fragmentación en particularismos nacionales, contra las expectativas originales de una creciente cohesión internacional, siguen constituyendo un importante desafío para el futuro. Igualmente, la oposición entre la teoría (mayormente inefectiva) y la práctica política (autoritaria-burocrática) autosuficiente, muestra pocas señales de cambio, y por consiguiente sigue constituyendo un problema igualmente grave para el socialismo del presente.

En otro plano, las presiones inmediatas del movimiento de la clase trabajadora occidental —por seguridad y protección del empleo, por mejorar o incluso por tan sólo mantener el nivel de vida alcanzado, etc.— hacen que se interese y se comprometa objetivamente en el éxito continuado del “capitalismo organizado”, con las concomitantes tentaciones de complicidad en el apoyo incluso al “complejo militar-industrial”, con la alarmante “justificación” de que éste es un importante proveedor de empleos. Una complicidad igualmente impresionante se pone de manifiesto en la participación de la clase trabajadora “metropolitana”, como beneficiaria, en la explotación continua del llamado “tercer mundo”: una parte integral pero estructuralmente dependiente y explotada del único mundo existente.

En cuanto a las “sociedades de socialismo real”, el proceso de la llamada **“acumulación socialista”** iniciado en 1917 se ha deteriorado, lo que significa que por un largo tiempo tendremos que seguir sufriendo las consecuencias del “crudo hecho histórico” de que la revolución socialista no la hayan iniciado los “pueblos dominantes de una sola vez y simultáneamente”, sino un país trágicamente subdesarrollado, bajo la tensión de inmensas presiones internas y externas, sacrificando demasiado —en gran parte a costa de sus propias fuerzas socialistas— en el transcurso de su autodefensa, mientras trataba de cumplir un objetivo planteado (la producción de las “presuposiciones y precondiciones materiales”) que Marx simplemente —y justificablemente, desde el marco de referencia de época de la teoría general— daba por sentado. Más aún, bajo el impacto de la carrera armamentista, con sus costos astronómicos, cada logro parcial socialista estaba constantemente amenazado y potencialmente anulado. El asunto era no sólo la dimensión discontinua, y difícilmente afrontable, de los recursos materiales mismos que estaban represados en la producción de armamento, en vez de desarrollándose y satisfaciendo las necesidades del “individuo social enriquecido” de Marx. Era por igual cuestión de la orientación general de la economía, vinculada directa o indirectamente con los requerimientos de la producción de armamento de “alta tecnología”, en competencia con el capital occidental, por no mencionar el tipo de control social adecuado para estar a tono con tal economía, orientada hacia la máxima extracción de plustrabajo.

Se revela así que la “astucia de la Razón” es hoy día, en el mejor de los casos, una simpleza, y la “astucia de la historia” está dirigida a terminar con la historia misma.

PERO, aún así, resultaría por demás erróneo tomarlas con demasiada gravedad y sacar conclusiones pesimistas indebidas. Porque si bien el tiempo no está necesariamente de parte nuestra, no deberíamos subestimar las limitaciones objetivas del capital **como tal**.

Ello nos pone de regreso a la crucial cuestión de los límites **últimos** que se **mantienen en acción** en todas las épocas. Esto hay que recalcarlo hasta el cansancio, precisamente porque a menudo ellos pasan desapercibidos a la vista. Pero sí permanecen activos incluso cuando una expansión y reajuste exitosos de los límites anteriores crea durante un período de tiempo relativamente prolongado una situación económica y políticamente estable y, para el viejo orden, favorable.

Actúan por debajo de todos los ajustes demarcando el campo de las acciones factibles, y de esta manera evitando categóricamente la exitosa reversión de las tendencias **fundamentales** mismas. En este sentido, pero tan sólo en este sentido, existe una real **irreversibilidad del tiempo histórico**, aunque en sus momentos particulares debe ser tratada con sumo cuidado y ponderada evaluación.

En una escala históricamente relevante, una **época de transición** se inicia en el momento en que las fuerzas dominantes del viejo orden son **forzadas** por una **crisis aguda** a aceptar remedios que serían totalmente inaceptables para ellas sin esa crisis, introduciendo así un **cuerpo extraño** en la estructura original, con consecuencias que **en última instancia** resultan destructivas, no importa cuán beneficiosos puedan ser los resultados inmediatos.

De seguro, una ostra que se respete a sí misma objetará fuertemente la inyección de arena —un desagradable irritante— en su carne. No obstante, una vez que el grano de arena está allí, la ostra logra no solamente sobrevivir por tiempo considerable, sino que hasta produce una reluciente perla, lo cual puede aparentar haber resuelto los problemas al multiplicar quizás por un millón de veces el valor de la ostra. Sin embargo, como sabemos, la producción de perlas no ha resuelto ninguno de los problemas de nuestro mundo. Ni se trata del caso, como creen los reformistas, de que la introducción de arena en la carne del capital, y la resultante multiplicación de su valor convierta a la ostra del capital en una formación transicional en feliz camino al paraíso socialdemócrata y su extraña idealización por los proponentes del “socialismo de mercado”. Porque otra es una ostra —y eventualmente una ostra muerta— sin importar lo inflado que esté su valor de cambio.

La época de la **transición al socialismo** —nuestro inescapable trance **histórico**— no significa en lo más mínimo que los varios países involucrados en esa transformación muestren todos realmente un determinado grado de aproximación a la meta socialista en una escala lineal. Ni siquiera significa que estemos destinados a llegar allí de seguro, puesto que la alarmante y siempre creciente acumulación de las fuerzas de destrucción —gracias a las inclinaciones suicidas de la “astucia de la historia”— puede precipitarnos en la “barbarie” de Rosa Luxemburgo, en lugar de garantizar el desenlace socialista.

SIN embargo, podemos hablar significativamente de la época de transición al socialismo en cuanto:

Al capital se le presenta un abanico peligrosamente **decreciente** de alternativas factibles a la plena activación de su crisis estructural. Así:

—el tamaño **cada vez menor** del mundo controlado **directamente** por el capital privado en el siglo XX;

—la evidente magnitud de los **recursos** requeridos para el desplazamiento de sus contradicciones, dentro de los apremios de una **retribución** ominosamente **decreciente**,³¹⁸

—la **saturación**, en lento surgimiento, del marco global de la producción de capital rentable;³¹⁹

—las dificultades crónicas confrontadas y generadas por la creciente recaudación de los impuestos necesarios para mantener en existencia a los sectores **parásitos** del capital, a expensas de sus partes **productivas**;

—el notorio debilitamiento de la **fuerza ideológica** de las instituciones manipuladoras (que originalmente fueron establecidas bajo la circunstancia de la expansión económica de la posguerra y su hermano gemelo: el “estado benefactor”) en tiempos de recesión y creciente “desempleo estructural”.

De manera característica, éste es el único contexto en el que los apologistas del capital se han dado cuenta, por fin, de la existencia de condiciones y determinaciones **estructurales**. Pero, claro está, el reconocimiento de que el desempleo es ahora “estructural” se declara —con una lógica digna de la sabiduría “analítica” del capital —no para pedir un cambio en la **estructura** (el orden social) en la cual tales consecuencias son inevitables, sino por el contrario, con la idea de **justificar** y mantener intacta la misma estructura, sin importar el costo humano, aceptando el “desempleo estructural” como el rasgo **permanente** de la sola y única estructura concebible.

Podemos ver aquí, de nuevo, la “eternización de las condiciones burguesas”, incluso de cara a un desarrollo histórico dramáticamente obvio y altamente

perturbador. Ayer el oráculo decía: **“Pleno empleo en una sociedad libre”** (ver el libro con ese mismo título del laborista-liberal Lord Beveridge); hoy habla de “desempleo estructural”. Pero, claro está, nada ha cambiado realmente, y específicamente: nada debería cambiar. Porque el desempleo es “estructural” y, en consecuencia, está aquí para perdurar hasta el final de los tiempos.

Todas estas tendencias indican un movimiento muy real **hacia** los límites últimos del capital como tal, y por consiguiente muestran la actualidad **histórica** de un proceso de transición doloroso pero inescapable.

CAPÍTULO TRECE

¿CÓMO PODRÍA DEBILITARSE GRADUALMENTE EL ESTADO?

LA historia de los estados poscapitalistas, en contraste total con las expectativas originales, nos confronta con algunos problemas de peso que se pueden resumir como sigue:

(1) Reconocer que no ha habido señal alguna de “debilitamiento gradual” del estado no vendría a ser más que una evasiva subestimación de la realidad. Porque los desarrollos reales no tan sólo no cumplieron con las expectativas: se desplazaron en el sentido contrario, fortaleciendo el poder de la política en contra del cuerpo social. La vaticinada fase histórica corta de dictadura del proletariado, que sería seguida por un proceso sostenido de “debilitamiento gradual” —hasta llegar a la retención nada más de las funciones meramente administrativas— no se materializó. En cambio, el estado asumió el control sobre todas las facetas de la vida social, y la dictadura del proletariado fue promovida al status de ser la forma política permanente del período de la transición histórica **en su totalidad**.

(2) Para agravar las cosas, el estado capitalista mismo —una vez más al contrario de lo que se esperaba— no se convirtió en un estado autoritario en extremo: las formaciones de estado del tipo fascista continuaron siendo episódicas en la historia del capitalismo hasta el presente. Si bien nadie debería subestimar el peligro de las soluciones dictatoriales de derecha en tiempos de crisis agudas, tales soluciones, sin embargo, parecen estar muy reñidas con los requerimientos objetivos del proceso de la producción y la circulación capitalistas en sus fases de desarrollo relativamente en calma. La “sociedad civil” establecida durante largo tiempo, y articulada en torno al poder económico estructuralmente afianzado de los capitales privados en competencia, asegura y resguarda la dominación capitalista del estado político y, a través de éste, de la sociedad en su conjunto. Toda reversión de tales relaciones de poder a favor del estado político autoritario en tiempos de crisis agudas constituye ciertamente una espada de doble filo, que amenaza al orden establecido en la misma medida en que lo defiende: rompiendo

el mecanismo **normal** de dominación estructural y poniendo en acción el choque frontal de las fuerzas antagónicas, en lugar de la abrumadora inercia del estado de cosas anteriormente aceptado. La relación usualmente prevaleciente entre la “sociedad civil” y el estado político intensifica grandemente el poder de mistificación ideológica del estado político burgués —al autoanunciarse como el modelo insuperable de la no-interferencia y la libertad individual— y mediante su inercia misma constituye un obstáculo material paralizante para cualquier estrategia de transición. Porque impone sobre su adversario socialista el imperativo de prometer la “liberación de la dominación del estado” en el futuro cercano, mientras, de hecho, el sostenido poder socialista del estado poscapitalista (cuyas modalidades están muy lejos de ser tocadas, y mucho menos agotadas del todo, por las referencias sumarias a la “dictadura del proletariado”) sobre la “sociedad civil” heredada y estructurada del modo capitalista, constituye una condición **sine qua non** del cambio estructural necesario.

(3) Declarar que “actuar dentro de las formas políticas le toca a la sociedad vieja” (en vista de la existencia continuada de una esfera política por separado) resulta ser tan cierto en sus perspectivas últimas como inadecuado en lo que atañe a los problemas de la transición. Puesto que el **acto** de la liberación no puede ser separado del **proceso** de la liberación, y puesto que el estado político, aunque esté condicionado, resulta simultáneamente también un factor condicionante vital, la emancipación socialista de la sociedad del dominio opresor de la esfera política presupone necesariamente la transformación radical de la política en sí. Eso significa que la propugnada superación del estado sólo puede ser llevada a cabo mediante la instrumentalidad fuertemente condicionante del estado mismo. Si este es el caso, como sin duda resulta serlo, ¿cómo podremos escapar del círculo vicioso? Porque aun si todos estamos de acuerdo en que el estado político en sus características esenciales le toca a la sociedad vieja, la interrogante continúa siendo: cómo convertir al estado heredado en una formación genuinamente **transicional** a partir de la estructura englobadora y necesariamente **autoperpetuadora** en la que se ha convertido en el transcurso del desarrollo capitalista. Sin una identificación realista de las mediaciones teóricas necesarias y las fuerzas sociales/materiales correspondientes implicadas en ese cambio transicional, el programa de abolir la política mediante una reorientación socialista de la política está condenado a lucir problemático.

(4) Cuestionar la validez del marxismo por razón de su concepción del estado es asunto de implicaciones de largo alcance. Ciertamente no resulta en modo alguno comparable con las disputas, tendenciosamente urdidas pero periféricas, acerca del hecho de que las revoluciones socialistas estallaron en países capitalistas subdesarrollados y no en los desarrollados. Como ya he argumentado en el capítulo anterior,³²⁰ la idea de Marx del “desarrollo desigual” podía en efecto explicar las discrepancias en ese respecto. Y en todo caso su teoría se interesaba primordialmente en la mera necesidad de las revoluciones socialistas, y no en las circunstancias y modalidades inevitablemente cambiantes de su desenvolvimiento práctico. Por el contrario, si hubiese que invalidar la teoría marxista del estado, ello convertiría en absolutamente insostenible al marxismo en su totalidad, en vista de la posición central de su creencia en la reciprocidad dialéctica entre la base y la superestructura, los cimientos materiales de la sociedad y su esfera política. (Sin duda, es precisamente en ese sentido que la llamada “crisis del marxismo” ha sido interpretada repetidamente en el pasado reciente saltando con precipitación despavorida hacia condiciones apriorísticas, a partir de la mera declaración de tal crisis, en vez de abordar sus constituyentes desde una perspectiva positiva). Lo que convierte en particularmente álgido al asunto es que tiene implicaciones políticas **directas** para las estrategias de todos los movimientos socialistas existentes, tanto en el Este como en Occidente, en esta época crítica de la historia. En tal sentido, no se trata simplemente del valor heurístico de una teoría social que ha sido cuestionada, sino de algo incomparablemente más tangible e inmediato. Por eso hoy día resulta inevitable un examen escrutador de la teoría del estado marxiana, a la luz de los desarrollos posrevolucionarios.

13.1 Los límites de la acción política

LA concepción política más antigua en Marx fue articulada en forma de una negación triple, orientada a poner en su debida perspectiva a las potencialidades y limitaciones del modo de accionar político. Comprensiblemente, dadas las circunstancias de lo que él llamaba “la miseria alemana”, había que colocar el acento en la gravedad de esas limitaciones. Fuesen cuales fuesen los cambios al respecto surgidos en los escritos posteriores de Marx, la definición predominantemente negativa de la política se mantuvo como un tema central en su obra hasta el final de su vida.

La negación de Marx estaba dirigida hacia tres objetos claramente identificables, y las condiciones que se derivan de su evaluación se fusionaban en el imperativo³²¹ de identificar los constituyentes de un modo de acción social radicalmente diferente.

- El primer objeto de su crítica era el subdesarrollo alemán mismo, y la impotencia de la acción política bajo las restricciones de un capitalismo semifeudal: un mundo situado mucho antes de 1789, en términos del calendario político francés, según él lo planteaba.
- Su segundo objeto de negación era la filosofía política de Hegel, que elevaba las ilusiones de producir el tan necesitado cambio al nivel de una pretendida “ciencia”, mientras de hecho se mantenía dentro de los confines del molde político anacrónico.
- Y, finalmente, la tercera punta de ataque de Marx estaba dirigida a las limitaciones de la política francesa más avanzada. Porque si bien esta última era “contemporánea” con el presente en términos estrictamente políticos, resultaba, no obstante, irremisiblemente inadecuada en cuanto concernía al imperativo de una transformación social radical, bajo las condiciones del creciente antagonismo social.

Así, la lógica interna de la evaluación crítica de Marx de las limitaciones políticas **alemanas** lo empujó, desde la posición crítica inicial de simplemente rechazar las restricciones políticas locales, hasta un cuestionamiento radical de la naturaleza y los límites inherentes de la **acción política como tal**. Es por eso que tenía que producirse una ruptura con sus camaradas políticos iniciales en una etapa muy temprana de su desarrollo. Para estos últimos la crítica de Hegel sólo podía tener la intención de volver la política alemana un poco más “contemporánea con el presente”. En contraste, para Marx se trataba nada más que de un preámbulo a la propugnación de un modo de acción social muy diferente: un modo de acción social que partiese de la premisa del rechazo consciente de la paralizante determinación de la acción social por la necesaria unidimensionalidad de **toda política** “propriadamente dicha”. La tarea de entender la “anatomía de la sociedad burguesa” mediante una valoración crítica de la economía política era el siguiente paso lógico, ya que la contraparte positiva para su triple negación tenía que estar situada en un plano material si quería evitar las ilusiones no sólo de Hegel y sus epígonos, sino también de los socialistas franceses contemporáneos que trataban de imponer su visión políticamente restringida acerca de la reorientación del movimiento de la clase obrera en surgimiento.

Hablando de la parcialización hacia la política de sus camaradas socialistas, Marx se quejaba de que “hasta los políticos radicales y revolucionarios buscan la raíz del mal mismo no en la **naturaleza esencial** del estado, sino en una **forma de estado** definida, que ellos desean reemplazar por una forma de estado diferente. Desde el punto de vista político el **estado** y el **sistema de sociedad** no son dos cosas distintas. **El estado es el sistema de sociedad**”.³²² Era imperativo para Marx mantenerse **fuera** del “punto de vista político” a fin de ser verdaderamente críticos del estado. Insistía en que

mientras más poderoso sea el estado y, en consecuencia, más político resulte ser un país, menos se inclinará a captar el principio general de las dolencias sociales y a buscar el fundamento de éstas en el principio del estado, o sea, la **estructura presente** de la sociedad, cuya expresión activa, consciente y oficial es el estado. La mentalidad política es mentalidad política precisamente porque piensa **dentro** del marco de la política. Mientras más penetrante y despierta es, más **incapaz** de entender los males **sociales** resulta ser. El período clásico del entendimiento político es la Revolución Francesa. Lejos de ver la fuente de las deficiencias sociales en el principio del estado, los héroes de la Revolución Francesa vieron en cambio la fuente de los males políticos en los defectos sociales. Así, Robespierre veía en la gran pobreza y en la gran riqueza tan sólo obstáculos para la democracia pura. Por consiguiente quiso establecer una frugalidad espartana universal. El principio de la política es la **voluntad**. Mientras más parcializada y, en consecuencia, más perfeccionada, resulta ser la mentalidad política, más cree en la omnipotencia de la **voluntad**, más ciega es para con los límites materiales y espirituales de la voluntad, y más incapaz es, por consiguiente, de descubrir la fuente de los males sociales.³²³

La **política** y el **voluntarismo** alemán están, por lo tanto, casados y la irrealidad de los remedios políticos ilusorios emana del “sustitucionismo” inherente a la política como tal: su **modus operandi** obligado que consiste en ponerse en el lugar de lo **social** y negarle así a lo social toda acción remedial que no pueda estar contenida dentro de su propio marco, orientado hacia —y perpetuador de— sí mismo. Hacerle oposición al “sustitucionismo” de Stalin dentro de los confines de la política, propugnando la sustitución del “burócrata” por el “líder político concientizado” es, por tanto, otra forma de voluntarismo político, no obstante la buena intención. Porque la cuestión está, según Marx, en cuál de ambas es la categoría verdaderamente englobadora: lo político o lo social. La política, en la forma en que está constituida, no puede evitar el sustituir la auténtica

universalidad de la sociedad por su propia parcialidad, sobreponiendo sus propios intereses a los de los individuos sociales, y arrogándose el poder de arbitrar sobre los intereses parciales en conflicto a nombre su propia universalidad usurpada.

La política no-sustitucionista, por ende, implicaría todo un abanico de mediaciones sociales —y, claro está, la existencia de las fuerzas sociales/materiales correspondientes— que representan un agudo problema para nosotros, pero que estaban ausentes del horizonte histórico dentro del cual Marx estuvo situado durante toda su vida. De aquí que él mantuviera su definición predominantemente negativa de la política hasta en sus últimos escritos, a pesar de su claro reconocimiento de que es necesario involucrarse en la política (en oposición al “abstencionismo”³²⁴ y la “indiferencia ante la política”³²⁵, fuese para los propósitos de la negación o para actuar, aun después de la conquista del poder, “dentro de las viejas formas”).

De la manera como la percibía Marx, la contradicción entre lo social y lo político era inconciliable. Dado el carácter antagonístico de la base social misma, perpetuado como tal por el marco político, el estado era irredimible y por lo tanto tenía que irse. Porque

confrontados por las consecuencias que surgen de la naturaleza antisocial de esta vida civil, esta propiedad privada, este comercio, esta industria, este mutuo saquearse de los distintos círculos de ciudadanos, confrontados por todas estas consecuencias, la impotencia es la ley natural de la administración. Porque esta fragmentación, este envilecimiento, esta esclavización de la sociedad civil eran los cimientos naturales sobre los que se sostenía el estado antiguo. La **existencia del estado** y la existencia de la **esclavitud** son inseparables... Si el estado moderno quisiese abolir la vida privada, tendría que **abolirse a sí mismo**, porque él tan sólo existe en la contradicción con la vida privada.³²⁶

Así, recalcar la necesidad de abolir el estado con la finalidad de resolver las contradicciones de la sociedad civil iba emparejado con el entendido de que el estado —y la política general, como la conocemos— son por naturaleza propia incapaces de autoabolirse.

El imperativo de abolir el estado fue puesto enfáticamente en relieve, pero no en términos voluntaristas. Por el contrario, Marx nunca perdió una oportunidad

de reiterar la absoluta futilidad de los esfuerzos voluntaristas. Estaba claro para él desde el comienzo mismo que ningún factor material puede ser “abolido” por **decreto**, y mucho menos el estado mismo: uno de los más opresivos de todos los factores materiales. Hablando acerca del intento de la Revolución Francesa de abolir la indigencia por decreto, enfocó las ineludibles limitaciones de la política como tal:

¿Cuál fue el resultado del decreto de la Convención? Que vino al mundo un decreto más, y un año después las mujeres hambrientas sitiaron la Convención. Y sin embargo, la Convención representaba la máxima expresión de la energía política, del poder político y del entendimiento político.³²⁷

Si el estado era tan impotente así de cara a los problemas sociales tangibles, cuyo pretendido manejo constituía su endeble legitimación, ¿cómo podía de manera concebible hacerle frente a la carga completa de sus propias contradicciones, en aras de autoabolirse en interés del avance social general? Y si el estado mismo era incapaz de emprender esa tarea, ¿qué fuerza de la sociedad podría hacerlo? Esas eran las interrogantes que había que resolver, por cuanto fueron puestas en la agenda histórica por el propio movimiento socialista en crecimiento. Las respuestas abiertamente diferentes que podemos encontrar en los anales de la época hablan de estrategias cualitativamente diferentes de los hombres involucrados en la lucha.

13.2 Principios centrales de la teoría política de Marx

EN cuanto concernía al propio Marx, la respuesta fue formulada con vigor y claridad a comienzos de la década de los 40, con repetidas advertencias en contra del voluntarismo como “leitmotifs” de su visión política. Los puntos principales de la respuesta de Marx se pueden condensar como sigue:

- (1) El estado (y la política en general, como un campo aparte) debe ser superado mediante una transformación radical de la sociedad en su totalidad, pero no puede ser **abolido** por decreto, ni, si es el caso, incluso por toda una serie de medidas políticas/administrativas; de la acción política bajo las restricciones

de un capitalismo semifeudal: un mundo situado mucho antes de 1789, en términos del calendario político francés, según él lo planteaba.

- (2) La revolución por venir no puede ser simplemente política; debe ser una revolución **social** si no quiere verse atrapada dentro de los confines del sistema autopetruador de la explotación social/económica;
- (3) Las revoluciones sociales apuntan hacia la eliminación de la contradicción entre la parcialidad y la universalidad que las revoluciones políticas del pasado siempre reprodujeron, sometiendo a la sociedad en su conjunto al dominio de la parcialidad política,³²⁸ en interés de los sectores dominantes de la “sociedad civil”;
- (4) La agencia social de la emancipación es el proletariado, porque la maduración de las contradicciones antagónicas del sistema del capital lo obliga a derrocar al orden social prevaleciente, si bien resulta incapaz de imponerse como una nueva parcialidad dominante —una clase dominante mantenida por el trabajo de las demás— sobre la totalidad de la sociedad;
- (5) Las luchas políticas y sociales constituyen una unidad dialéctica y, en consecuencia, la ignorancia de la dimensión social/económica priva a la política de su realidad;
- (6) La ausencia de condiciones objetivas para la implementación de medidas socialistas, irónicamente, sólo puede traer como resultado el llevar a cabo las políticas del adversario en el caso de una conquista del poder prematura;³²⁹
- (7) La revolución social exitosa no puede ser local o nacional —solamente las revoluciones políticas pueden confinarse a un escenario limitado, cónsono con su propia parcialidad—; debe ser **global/universal**, lo cual implica la necesaria superación del estado en una escala **global**.

CLARAMENTE, los elementos de esta teoría constituyen un todo orgánico del que no pueden ser separados uno por uno. Porque cada uno de ellos está referido a todos los demás, y todos adquieren su significado total mediante sus interconexiones recíprocas. Esto resulta bastante obvio al considerar 1,2,5, 6 y 7 juntos, puesto que todos tienen que ver con las condiciones objetivas ineludibles de la transformación social, concebida como una totalidad social compleja con un dinamismo interior que le es propio. Los números 3 y 4 parecen ser “los que no cuadran”, ya que el propugnar la resolución de la contradicción entre la parcialidad y la universalidad luce como una intromisión injustificada de la lógica hegeliana en el sistema de Marx, y el número 4 parece una traslación imperativa de esa categoría lógica abstracta a una entidad pseudoempírica.

Por supuesto los adversarios de Marx interpretaron su teoría precisamente en esos términos, negándole realidad objetiva al concepto de proletariado e “invalidando” su teoría como totalidad por razón de su “inverificabilidad”, etc. En verdad, sin embargo, el procedimiento de Marx es perfectamente válido, si bien la conexión con Hegel no puede —ni debería ser— negada. Porque la similitud entre la “clase universal” de Hegel (la burocracia idealizada) y el proletariado de Marx es superficial, puesto que sus discursos pertenecen a universos bien distintos. Hegel quiere preservar (en verdad glorificar) el estado e inventa la clase “universal” burocrática como un **Sollen** (un “debería ser”) quintaesencial. Ésta cumple su función de conciliar las contradicciones de los intereses en pugna preservándolos, resguardando y asegurando así la permanencia de la estructura de la sociedad establecida en su forma antagonística. Marx, todo lo contrario, se preocupa por la **superación** del estado y de la política en sí, e identifica la paradójica universalidad (una universalidad todavía-no-dada, aún-por-ser-realizada) del proletariado, como una **parcialidad** signada por la **autoabolición**.

Así, mientras la “clase universal” ficticia de Hegel es una entidad **sin clase** (y como tal una incongruencia), el proletariado de Marx es enteramente **clasista** (y en ese sentido inevitablemente parcial) y real. En su “tarea histórica” tiene una **función** universalizadora y objetivamente basamentada que cumplir. Al mismo tiempo su parcialidad es también única, puesto que no puede ser convertida en una condición de la sociedad **exclusivamente dominante**. En consecuencia, el proletariado, para “dominar”, debe generalizar su propia condición de existencia: a saber, la incapacidad de dominar como una parcialidad, a expensas de otros grupos y clases sociales (obviamente, esto está en total contraste con la burguesía y otras clases dominantes de la historia del pasado que dominaban precisamente mediante la exclusión y el sojuzgamiento de las demás clases). Es en ese sentido que el “sinclasmismo” (el establecimiento de una sociedad sin clases) está vinculado con el peculiar dominio de clase de la “parcialidad autoabolidora” cuya medición del éxito es la generalización de un modo de existencia totalmente incompatible con el dominio de clase (exclusivamente a favor de sí misma).

El dominio de la parcialidad sobre la sociedad en su conjunto está siempre sostenido por la política como el complemento necesario para la iniquidad de las relaciones materiales de poder establecidas. Es por ello que la emancipación de la sociedad del dominio de la parcialidad es imposible si no se supera radicalmente a la política y al estado. En otras palabras, mientras el proletariado actúe

políticamente permanecerá en la órbita de la parcialidad (con serias implicaciones, tales como de qué manera el proletariado mismo se ve afectado necesariamente por el dominio de su propia parcialidad), en tanto que la realización de la revolución **social** implica también muchos otros factores, mucho más allá del nivel político, junto a la maduración de las condiciones objetivas pertinentes.

Naturalmente, el proletariado, mientras exista, estará situado a mayor o menor distancia del cumplimiento de su “tarea histórica”, en cualquier punto particular de la historia, y la evaluación de las cambiantes composición ideológica y relación con otras fuerzas, junto a sus éxitos y fracasos relativos, etc., requiere de investigaciones minuciosas acordes con las circunstancias específicas. En el presente contexto el punto es simplemente recalcar los vínculos inquebrantables entre los puntos 3 y 4 antes tratados y el resto de la teoría política de Marx. Porque, por una parte, es precisamente su categoría de la **universalidad** fundamentada objetivamente lo que pone en su debida perspectiva a la política: se mantiene “fuera” de la política (lo que significa trasponer los límites impuestos por el “pensar dentro del marco de la política”, como él dice). Es necesario hacer esto a fin de poder **negar** la crónica parcialidad de la política; y hacerlo no desde un nivel abstracto metafísico-lógico, sino sobre la base de la una y única universalidad no ficticia (no a-lo-**Sollen**), es decir, el **metabolismo** fundamental de la sociedad, lo **social** (esta comprensión de la universalidad resulta a la vez histórica y transhistórica, puesto que pone de relieve las condiciones necesariamente cambiantes del metabolismo social, mientras marca también los límites últimos más allá de los cuales hasta el medio y modalidad más poderoso de ese metabolismo —el capital, por ejemplo— pierde su vitalidad y su justificación histórica). Por otra parte, el **proletariado** como una realidad social/económica verdadera ya era un primer actor sobre el escenario histórico bastante antes de Marx. Demostró su capacidad para encaminarse hacia una “revolución dentro de la revolución” ya en la secuela inmediata a 1789, intentando asumir un papel independiente, en su propio interés, en contraste con la posición subordinada que le tocara hasta ese entonces dentro del Tercer Estado. Y negaba de esa manera el marco político recién ganado en el mismo momento de su nacimiento, como lo observara sagazmente Pierre Barnave desde la perspectiva del orden burgués que ya surgía para 1789. Así, negar la realidad del proletariado resulta ser un curioso pasatiempo del siglo XX.

- El hecho de que Marx vinculara teóricamente el proletariado con la necesidad de la revolución **social** y con la condición de universalidad no constituía un dudoso requisito funcional de un sistema que todavía dependía de Hegel, sino una profunda percepción del carácter mundial e históricamente novedoso del antagonismo social entre el capital y el trabajo. La progresión desde los intercambios tribales locales hasta la historia mundial, desde la acción confinada a una esfera extremadamente limitada hasta una que repercute a lo ancho del mundo, no es cosa de transformaciones conceptuales, sino algo que concierne al desarrollo real y la integración recíproca de estructuras que se van haciendo cada vez más abarcentes y complejas. Por eso las soluciones de tipo parcial —que resultan perfectamente factibles, en verdad ineludibles, en una etapa más temprana— deben ser desplazadas por otras cada vez más abarcentes en el transcurso del desarrollo histórico mundial, con una definitiva tendencia a las soluciones “hegemónicas” y a la universalidad. La caracterización que hace Marx del proletariado, por consiguiente, refleja y articula la mayor intensidad de las confrontaciones hegemónicas y la imposibilidad histórica de las soluciones parciales en una etapa determinada de los desarrollos globales/capitalistas.
- Significativamente, la teoría de Hegel incorporaba a su manera esta problemática, si bien de una forma mistificada. Reconocía plenamente el imperativo de una solución “universal” que suprimiría los choques entre las parcialidades en pugna. Sin embargo, gracias al “punto de vista de la economía política” (es decir, el punto de vista del capital) que Hegel compartía con sus grandes antecesores ingleses y escoceses, se vio obligado a transubstanciar los elementos de una realidad inherentemente contradictoria observados en la figura de fantasía pseudoempírica y “universalistamente” conciliatoria del abnegado burócrata del estado. Pero ni siquiera mistificaciones por el estilo pueden anular los logros de Hegel, gracias a los cuales se eleva hasta un nivel de teorización política cualitativamente más alto que ningún otro antes de Marx, Rousseau incluido. Quienes trataron de criticar (y de censurar acremente) a Marx por su pretendido “hegelianismo”, mientras glorificaban a Rousseau, olvidaban que, comparado con el pragmático **imperativo categórico** de la “Voluntad General” de este último, el intento de Hegel de encarnar su categoría de la universalidad política en una fuerza social real es, a pesar de su subjetivismo clasistamente parcializado, la objetividad en sí misma. No importa cuán apático y contradictorio fuese ese intento hegeliano de circunscribir sociológicamente la voluntad política, constituía un signo de los tiempos y como tal reflejaba

un reto histórico objetivo, y representaba un paso gigantesco en la dirección correcta.

- Así, regresando a los puntos principales de la teoría de Marx tomada en su conjunto, queda claro que ninguno de los otros puntos tiene sentido si se abandona la agencia social de las transformaciones revolucionarias, porque ¿qué otro significado podría tener el afirmar que el estado sólo puede ser “superado” mas no “abolido” (sea en un escenario nacional limitado o en una escala global) si no hay una fuerza social que quiera y pueda acometer la empresa? Igual ocurre con todos los demás puntos. La distinción entre revolución social y revolución política tiene contenido sólo si una o más agencias sociales existentes pueden **realmente** darle sentido, a través de los objetivos y estrategias de su acción y a través del nuevo orden social que surja de esa acción. Del mismo modo, es imposible pregonar una estrecha reciprocidad globalizadora entre la política y la economía antes de una etapa bastante avanzada del desarrollo social/económico; lo que a su vez presupone que las principales fuerzas de la sociedad estén realmente involucradas en una confrontación entre ellas tan inextricablemente política como económica. Asimismo, las revoluciones son “prematuras” o “retrasadas” sólo en términos de la dinámica específica de las agencias en cuestión, definidas con referencia tanto al campo de acción pertinente de las circunstancias objetivas como a los requerimientos sumamente variables de la acción consciente. Las revoluciones campesinas del pasado, por ejemplo, fueron definidas como “prematuras” no tanto por razón de alguna participación voluntarista en enfrentamientos violentos, sino más bien en vista de una irreductible insuficiencia **crónica** de esa agencia con respecto a sus propios objetivos: una especie de “conspiración histórica de las circunstancias” que les imponía a las masas campesinas la carga de luchar —y en ocasiones hasta vencer— por causas que no eran las suyas, mientras sufrían duras derrotas para sí mismas. Por otra parte, varias revoluciones coloniales de los años de la posguerra parecen estar “retrasadas” incluso cuando son “prematuras”, y están derrotadas incluso cuando parecen tener éxito, porque bajo la relación de fuerzas constituida históricamente y todavía prevaleciente, la agencia revolucionaria “subdesarrollada” está definida por su enorme dependencia de las estructuras heredadas del “neocolonialismo” y el “neocapitalismo”.
- Naturalmente, las conexiones que acabamos de ver resultan no menos evidentes desde el lado opuesto. Ello es así porque el “proletariado” como concepto vital de la teoría de Marx obtiene su significado precisamente de las condiciones y determinaciones objetivas que están articuladas sobre la base de la dinámica

realidad social que ellas reflejan, en los puntos examinados someramente unas pocas páginas atrás. Sin esto, las referencias al proletariado no pasan de ser “consignas” vacías, tan despectivamente condenadas por Marx en su polémica con Schapper y otros, como hemos visto antes en la nota 329.

Así, la superación del estado y su iniciador, el proletariado (o, para emplear un término teóricamente más preciso, el trabajo: el antagonista estructural del capital), van inseparablemente unidos y constituyen el punto crucial de la teoría política de Marx. Recalcar su importancia de tal modo no tiene nada de romanticismo: es tan sólo una nota de advertencia, porque todos los que quieren expurgarlos del marco conceptual de Marx deberían darse cuenta de cuánto más —de hecho casi todo lo demás— habría que arrojar por la borda junto con ellos.

13.3 Revolución social y voluntarismo político

NO pueden haber dudas acerca de la validez fundamental del enfoque de la política que hace Marx, puesto que él se ocupa de los **parámetros absolutos** —los criterios **definitivos**— que definen y circunscriben estrictamente su papel dentro de la totalidad de las actividades humanas. Las dificultades se hallan por doquier, como veremos más adelante. La médula de la concepción política de Marx —la afirmación de que la política (con peculiar gravedad en su versión vinculada al estado moderno) **usurpa** los poderes de toda forma de decisión social, a la cual ella **sustituye**— es y se mantiene enteramente incólume. Porque el abandono de la idea de que la política socialista debe ocuparse en todos sus pasos, incluso los menores, de la tarea de **restituirle** al cuerpo social los poderes usurpados, inevitablemente priva a la política de la transición de su orientación y legitimación estratégicas, **reproduciendo** así obligatoriamente bajo otra forma el “sustitucionismo burocrático” heredado, más que creándolo de nuevo sobre la base de algún “culto a la personalidad” mítico. En consecuencia, la política socialista o sigue la senda que le fijó Marx —**del sustitucionismo a la restitución**— o deja de ser política socialista y, en vez de “autoabolirse” a su debido tiempo, se convierte en autoperpetuación autoritaria.

Por supuesto, hay muchas preguntas sin responder y dilemas que deben ser examinados en su contexto apropiado. Lo que tendrá particular importancia evaluar es esto: en qué medida y de qué manera las condiciones históricas

cambiantes y las fuertes presiones del antagonismo social en desenvolvimiento pueden modificar significativamente la estrategia política marxista sin destruir su médula. Pero antes de que podamos regresar a esas interrogantes es necesario darle un vistazo más de cerca a la relación de Marx con sus adversarios políticos, puesto que ésta afectó la formulación de su teoría del estado.

En abierto contraste con el “falso positivismo” de Hegel, Marx jamás dejó de destacar el carácter esencialmente **negativo** de la política. En sí, la política se adecuaba al cumplimiento de las funciones **destructivas** de la transformación social —como la abolición de la “esclavitud del salario”, la expropiación de los capitalistas, la disolución de los parlamentos burgueses, etc.: todo lo lograble mediante decreto— pero no las **positivas**, que deben surgir de la reestructuración del metabolismo social mismo. Por causa de su inherente **parcialidad** (otra manera de decir “negativa”), la política sólo podía ser un **medio** sumamente inadecuado para servirle al fin deseado. Al mismo tiempo, la medición de la aproximación a ese fin iba a ser precisamente el grado en que tal medio restrictivo podía ser descartado de un todo, de modo que en última instancia los individuos sociales fuesen capaces de funcionar en mutua relación directa, sin el intermediario mistificador y restrictivo del “manto de la política”.

Dado que la negadora subjetividad de la voluntad que se desata en la política sólo puede decir “sí” diciendo “no”, se consideraba que la utilidad de la política en sí era extremadamente limitada aun después de la conquista del poder. No sorprende, entonces, que la **Crítica del Programa de Gotha** esperara de ella, en la sociedad de la transición, sino una intervención negativa, y le pedía actuar “desigualmente” del lado de los débiles, de modo que las peores desigualdades heredadas del pasado fuesen eliminadas con mayor celeridad. Porque si bien el socialismo requería de la mayor transformación **positiva** de la historia, la modalidad negativa de la política (“clase **contra** clase”, etc.) la hacía, de por sí, completamente inadecuada para la tarea.

Marx concibió la manera de vencer la relación problemática entre la política y la sociedad imponiéndole conscientemente su dimensión social oculta a la política. Insistía en que:

por cuanto una revolución social con un alma política es una paráfrasis o un contra-sentido, una revolución política con un alma **social** tiene un significado racional. La

revolución en general —el **derrocamiento** del poder existente y la **disolución** de la vieja relación— constituye un **acto político**. Pero el socialismo no puede ser llevado a cabo sin revolución. Necesita ese acto político así como necesita **destrucción y disolución**. Pero donde comienza su actividad de **organización**, donde su **objeto propio**, su alma, pasa a primer plano, allí el socialismo se despoja de su **manto político**.³³⁰

Desde esa posición privilegiada —en sus valoraciones críticas de Proudhon y Stirner, Schapper y Willich, Lassalle y Liebknecht, Bakunin y sus asociados, así como de los autores del Programa de Gotha— Marx logró delinear a grandes rasgos una estrategia libre de componentes voluntaristas.

Para Marx la necesidad de la revolución no era ni un determinismo económico (de lo cual se le acusa con frecuencia), ni un acto soberano de la arbitraria voluntad política (de lo cual, curiosamente también se le acusa). Quienes lo juzgan en esos términos tan sólo demuestran que ellos mismos son incapaces de pensar sin el esquematismo de tales falsas alternativas. Para Marx la revolución social representaba una cantidad de funciones determinadas. Tenía que suscitarse sobre el terreno de algunas condiciones objetivas (que constituyan sus prerequisites obligatorios) para así ir mucho más allá de ellas en el transcurso de su desarrollo, transformando radicalmente tanto las circunstancias como la gente implicada en la acción. Fue precisamente esa objetividad y complejidad dialécticas de la revolución social lo que desapareció a través de su reducción procustiana al acto político unidimensional —sea que pensemos en las teorías pre-revolucionarias del voluntarismo anarquista o en las prácticas políticas reduccionistas y sustitucionistas del “burocratismo” posrevolucionario, igualmente arbitrarias y en gran medida más dañinas.

La primera cuestión, por consiguiente, concernía a la comprensión de la naturaleza de la revolución social y de su agencia. Bakunin concebía esta última como un “Estado Mayor revolucionario integrado por individuos consecuentes, enérgicos e inteligentes... El número de estos individuos no debería ser demasiado grande. Para la organización internacional a todo lo ancho de Europa **un centenar** de revolucionarios serios y firmemente unidos sería suficiente”.³³¹ Este auto-mito del “Estado Mayor revolucionario” se correspondía, como era de esperar, con una concepción mítica tanto de la revolución misma como de sus masas. Se decía que la revolución “iba madurando lentamente en la **conciencia instintiva** de las masas populares” (no en las condiciones objetivas de la realidad social), y el

papel de las “masas instintivas” quedaba reducido a constituir el “ejército de la revolución” (la “carne de cañón”, como protestó Marx con toda propiedad).³³²

La reprobación de tales enfoques por Marx no podía ser más acerba. Hablando sobre Bakunin escribió:

No entiende absolutamente nada de la revolución social, tan sólo de su retórica política, sus condiciones **económicas** simplemente no existen para él... El poder de la voluntad, y no las condiciones económicas, es la base de la revolución social de Bakunin.³³³

Marx llamaba “sandez de colegial” a la óptica de Bakunin y reiteraba que “una revolución social radical está atada a determinadas condiciones históricas del desarrollo económico; esas son sus premisas. Por consiguiente ella sólo es posible allí donde al lado de la producción capitalista el proletariado industrial significa por lo menos una porción importante de la masa del pueblo. Y para que tenga alguna oportunidad de victoria él debe, **mutatis mutandis**, poder hacer directamente por los campesinos como mínimo lo que la burguesía francesa hizo por el campesinado francés en la revolución de esa época. ¡Muy linda idea la de imaginar que el régimen de los obreros implica la opresión del trabajo rural!”.³³⁴

LAS determinaciones multidimensionales y objetivas de la revolución social que presagiaban una escala de tiempo extensa (“15, 20, 50 años”, como proponía Marx en contra de las fantasías románticas de Schapper) implicaban también la necesidad de renovadas revueltas y la impracticabilidad de las adaptaciones. Porque

- (1) Dada la etapa históricamente alcanzada del antagonismo social entre el capital y el trabajo, no había ninguna posibilidad de “emancipación parcial” y “liberación gradual”,³³⁵
- (2) La clase dominante tenía demasiado que perder, no renunciaría espontáneamente; tenía que ser derrocada en una revolución;³³⁶
- (3) La revolución no puede tener éxito sobre una base reducida; requiere de “la producción **a escala de masas**” de una **conciencia revolucionaria**, de modo que la clase revolucionaria como totalidad pueda “lograr deslastrarse de la porquería de tantísimo tiempo y ponerse en condiciones de fundar de

nuevo la sociedad”, lo cual es posible solamente gracias a la **práctica** de transformaciones revolucionarias reales;³³⁷

- (4) Aprender cómo manejar las dificultades, la carga, las presiones y contradicciones del ejercicio del poder exige participación activa en el proceso revolucionario mismo, en una escala de tiempo dolorosamente larga.³³⁸

Como podemos ver, la necesidad social en la concepción marxiana no constituye ningún determinismo mecánico. Muy por el contrario: es una captación dialéctica de lo que se necesita y se puede lograr sobre el terreno de las tendencias de la realidad objetivamente en desenvolvimiento. Como tal, resulta inseparable de una conciencia que se ajuste a las condiciones cambiantes y las lecciones desengañadoras del mundo que trata de transformar. Las variantes del voluntarismo anarquista, desde Proudhon hasta Bakunin,³³⁹ se plantan en el extremo opuesto a esa óptica, puesto que no logran entender la dimensión económica de la tarea. Sustituyen las condiciones objetivas por sus imágenes subjetivas de fervor agitational, incluso cuando hablan de “la fuerza de las circunstancias”. Marx, por su parte, articula su concepción en términos de una escala de tiempo completamente diferente, y visualiza para largo tiempo en el futuro el papel de **oposición** para el movimiento de la clase obrera antes de que vaya a surgir definitivamente la cuestión del **gobierno**.³⁴⁰

Los límites inherentes a las formas políticas (incluso las más avanzadas), en contraste con la dimensión metabólica fundamental de la revolución social, están condensados en un pasaje clave del análisis que hace Marx de la Comuna de París. Dice lo siguiente:

Así como la maquinaria del estado y el parlamentarismo no constituyen la **vida real** de las clases dominantes, sino solamente los órganos generales organizados de su dominio, las garantías políticas y las formas de expresión del viejo orden de cosas, la Comuna no es el **movimiento social** de la clase obrera y por consiguiente de una regeneración general de la humanidad, sino el **medio** de acción organizada. La Comuna no suprime las luchas de clase, a través de las cuales las clases trabajadoras batallan por la abolición de todas las clases y, por consiguiente, del régimen clasista (porque no representa un interés particular. Representa la liberación del “trabajo”, que es la condición **fundamental y natural** de la vida individual y social que solamente mediante la **usurpación**, el fraude y las maquinaciones artificiales puede ser desplazada de la minoría a la mayoría), sino proporciona el medio racional en el que la

lucha de clases puede recorrer sus diferentes fases del modo más racional y humano... La clase trabajadora sabe que tiene que pasar a través de diferentes fases de lucha de clases. Sabe que la **sustitución** de las condiciones **económicas** de la esclavitud del trabajo por las condiciones del trabajo libre y asociado solamente puede ser la **obra progresiva** del tiempo... que requiere no sólo de un cambio de la **distribución**, sino de una organización de la **producción**, o más bien del parto (liberación) de las formas sociales de producción en el trabajo organizado actual (engendrado por la industria actual) de las trabas de la esclavitud y de su carácter clasista actual, y requiere de su armoniosa coordinación nacional e **internacional**. Sabe que su tarea de **regeneración** se verá una y otra vez debilitada y obstaculizada por la resistencia de los intereses establecidos y el egoísmo de clase. Sabe que la actual “acción espontánea de las leyes naturales del capital y la propiedad de la tierra” solamente puede ser **sustituida** por la “acción **espontánea** de las leyes de la economía social del trabajo libre y asociado” mediante un **largo proceso** de desarrollo de nuevas condiciones.³⁴¹

Así, la tarea real, con todas sus inmensas complicaciones, apenas **comienza** donde el subjetivismo político imagina haberla resuelto de una vez por todas.

Lo que está en juego es la creación de las “nuevas condiciones”: la superación/supresión de la “acción espontánea de la ley natural del capital” —es decir, no su simple “abolición” política, lo cual es inconcebible— y el prolongado desarrollo de una **nueva espontaneidad**, “la acción espontánea de las leyes de la economía social” como el modo radicalmente reestructurado del nuevo metabolismo social. Las expresiones “regeneración general de la humanidad” y “tarea de regeneración”, vinculadas a un insistente énfasis en la necesidad de “diferentes fases” de desarrollo a lo largo de un “progresivo trabajo del tiempo”, claramente indican que el poder de la política tiene que estar muy limitado en ese respecto. Por eso, esperar que gracias a un decreto político, así se trate del más osado de todos, se logre generar la nueva espontaneidad (es decir, una forma de intercambio social y un modo de actividad de vida que se convierta en “segunda naturaleza” para los productores asociados), constituiría una incongruencia. Porque en tanto que es factible cambiar de inmediato y por decreto a la **distribución** (pero solamente hasta un punto estrictamente limitado por el nivel de productividad alcanzado socialmente), las condiciones materiales de la **producción**, al igual que su organización jerárquica, siguen siendo al día siguiente de la revolución política exactamente iguales a como eran antes. Es esto lo que hace prácticamente imposible que los obreros se conviertan en los

“productores libres y asociados” vaticinados hasta un futuro bastante remoto, incluso bajo la circunstancias políticas más favorables.

Además, la salvedad de que la “regeneración de la humanidad” socialista exige obligatoriamente a la vez una “armoniosa coordinación nacional e internacional” pone de nuevo a la política en su debido lugar, porque está en la naturaleza del voluntarismo político tergiversar también esa dimensión del problema. Incita a cometer el error de comprender el requerimiento marxiano como una simple deficiencia política de la que no hay que responsabilizar a sus propias políticas —el famoso “cerco” con su autojustificación automática— cuando, en verdad, “la armoniosa coordinación nacional e internacional” concierne a las condiciones vitales del trabajo mismo: el profundo carácter de interrelación de las estructuras económicas objetivas en una escala global.

Tal es, entonces, la verdadera naturaleza de la “tarea de regeneración”, la verdadera magnitud de su objetividad multidimensional. El dominio del capital sobre el trabajo es de carácter fundamentalmente **económico**, no político. Todo cuanto puede hacer la política es proporcionar las “garantías políticas” para la continuación de un dominio ya materialmente establecido y afianzado estructuralmente. En consecuencia, en el nivel político no es posible romper el dominio del capital, sólo la garantía de su organización **formal**. Es por eso que Marx, aun en sus referencias más positivas al marco político de la Comuna de París, la define **negativamente** como una “palanca para **arrancar de raíz** el basamento económico del dominio de clase”, e indica que la tarea positiva es “la emancipación económica del trabajo”.³⁴² Y, más adelante en la misma obra, Marx compara la “fuerza pública organizada, el poder del estado” de la sociedad burguesa, con un “**motor político**” que “forzosamente perpetúa la esclavización **social** de los productores de riqueza por sus apropiadores, el **dominio económico del capital sobre el trabajo**”,³⁴³ volviendo a dejar bien en claro cuál tenía que ser el objetivo fundamental de la transformación socialista.

Hay que destacar aquí que los adversarios de Marx jamás lograron entender la necesaria interconexión entre **el estado, el capital y el trabajo**, ni la existencia de niveles y dimensiones muy diferentes en el cambio posible. Debido a su interrelación recíprocamente autosuficiente, el estado, el capital y el trabajo sólo podían ser suprimidos simultáneamente, como resultado de la transformación estructural radical del metabolismo social en su totalidad. En ese sentido los tres

no podían ser “derrocados/abolidos”, sino solamente “superados/sustituidos”. Esa restricción, a su vez, necesariamente acarrea la extrema complejidad y la temporalidad a largo plazo de esas transformaciones.

Al mismo tiempo, los tres tenían una dimensión inmediatamente accesible al cambio, sin la cual la idea misma de una transformación socialista hubiese constituido un castillo en el aire romántico. Consistía en la especificidad social de su forma de existencia históricamente usual. Es decir, en el nivel de concentración y centralización del capital alcanzado (“monopólico/imperialista”, “semifeudal”, “colonialmente dependiente”, “subdesarrollado”, “orientado hacia el complejo militar-industrial”, o lo que fuere); en la variedad correspondiente de formaciones de estado capitalistas específicas (desde el estado bonapartista hasta la Rusia zarista justo antes de la revolución, y desde los estados “liberales”, pasando por los imperios inglés y francés hasta el fascismo y las actuales variedades de dictadura militar comprometidas en el “desarrollo” neocapitalista, bajo la tutela de nuestras grandes democracias) y, finalmente, en todas las formas y configuraciones específicas mediante las cuales el “trabajo asalariado”, en estrecha conjunción con la forma del capital dominante, remoldeó las prácticas productivas de cada país, haciendo posible que el capital funcione como un sistema global verdaderamente interconectado.

Era a este nivel de la especificidad sociohistórica donde la intervención directa en forma de “derrocamiento/abolición” podía y tenía que ser concebida como un primer paso. Pero el éxito dependía de la comprensión de la dialéctica de lo históricamente específico y lo transhistórico, vinculando el necesario primer paso de lo que podía ser derrocado de inmediato con la tarea **estratégica** de una prolongada “superación/supresión” del capital mismo (y no sólo del capitalismo), del estado en todas sus formas (y no solamente el estado capitalista) y de la **división del trabajo** (y no simplemente la abolición del trabajo asalariado). Y, si bien la **revolución** política podía anotarse éxitos al nivel de las tareas inmediatas, solamente la revolución **social** como la concebía Marx —con su “tarea de regeneración” positiva— podía prometer logros duraderos y transformaciones estructurales verdaderamente irreversibles.

13.4 Crítica de la filosofía política de Hegel

EL argumento final de Bakunin a favor de la abolición inmediata del estado era una referencia a la **naturaleza humana** que, alegaba él, es tentada por la existencia misma del estado a perpetuar el dominio de una minoría privilegiada sobre la mayoría. De esta curiosa manera, el “anarquismo libertario” ponía de manifiesto su ancestro burgués, con todas sus contradicciones. Porque la teoría liberal del estado estaba basada en la autoproclamada contradicción entre la supuesta total **armonía de los fines** (los fines deseados necesariamente por todos los individuos, en virtud de su “naturaleza humana”), y la total **anarquía de los medios** (la obligada **escasez** de bienes y recursos que los hace pelear y en definitiva destruirse los unos a los otros gracias a la **bellum omnium contra omnes**, a menos que de alguna manera logren establecer por sobre ellos mimos una fuerza refrenadora **permanente**, el estado burgués). Así, **deus ex machina**, el estado fue inventado con la finalidad de convertir “la anarquía en armonía” (para armonizar la anarquía de los medios con la postulada armonía de los fines ilusos), mediante la conciliación del violento antagonismo de dos poderosos factores **naturales** —“la naturaleza humana” y la escasez material— gracias a la permanencia absoluta de su propia “invención artificial”, para emplear la expresión de Marx. El hecho de que la “naturaleza humana” estipulada no fuera más que un supuesto interesado y que la escasez fuese una categoría inherentemente histórica, tenía que permanecer escondido en la teoría liberal bajo sus múltiples capas de **circularidad**. Era esta última la que hacía posible para los representantes del liberalismo avanzar y retroceder libremente, de las premisas arbitrarias a las conclusiones deseadas, estableciendo sobre las bases apriorísticas de esa circularidad ideológica la “eterna legitimidad” del estado liberal.

Bakunin, en su propia versión de la relación estipulada entre el estado y una “naturaleza humana” supuesta de modo arbitrario, simplemente invirtió la ecuación, al sostener que la tendencia **natural** a la dominación de **clase** (¡qué solución tan absurda!) desaparecería, un tanto misteriosamente, con la inmediata autoabolición por decreto del estado revolucionario. Y puesto que el supremo marco de referencia del iluso acto de autoabolición de Bakunin continuaba siendo la política elitescamente concebida del “Estado Mayor”, las referencias a la “naturaleza humana”, de nuevo, tan sólo podían estar al servicio del propósito de legitimar la circularidad de la política que se perpetúa a sí misma.

Marx, en contraste, insistía en que el acto político de la autoaboliición por decreto no es más que autocontradicción, puesto que sólo la reestructuración radical de la **totalidad** de la práctica social puede asignarle un papel cada vez menor a la política. Al mismo tiempo recalca que desafiar críticamente las concepciones de “naturaleza humana” predominantes y arbitrarias —porque la “naturaleza humana” en realidad no era otra cosa que la “comunidad de los hombres”,³⁴⁴ el “conjunto de relaciones sociales”³⁴⁵— era una condición elemental para escapar de la camisa de fuerza de la circularidad política heredada.

NATURALMENTE, la circularidad en cuestión no era simplemente una elaboración filosófica sino, como veremos muy pronto, un reflejo teórico de la desvirtuación práctica de la autorreproducción política de la sociedad clasista a lo largo del tiempo. Por eso que Marx la mantuvo en el primer plano de su atención también en su **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**.

Comentando la definición de monarquía que da Hegel (“Tomado sin su monarca y la articulación de la totalidad que es el concomitante indispensable y directo de la monarquía, el pueblo es una masa amorfa y deja de constituir un estado”³⁴⁶), Marx escribió:

Todo esto constituye una **tautología**. Si un pueblo tiene un monarca y una articulación que es el concomitante indispensable y directo, es decir, si está articulado como una monarquía, entonces extraído de esa articulación es ciertamente una masa amorfa y una noción bastante general.³⁴⁷

Si un gran filósofo, como Hegel, se permite tales violaciones de la lógica, debe haber más que mera “confusión conceptual” en ese **trouvaile** pseudoexplicativo de “filosofía analítica” que “explica” lo que califica de “confusión conceptual”, aseverando circularmente la presencia de la confusión conceptual.

En verdad, ese ir saltando de tautología en tautología de Hegel —de la definición de monarquía que acabamos de ver a la determinación circular de la esfera política, y de la caracterización tautológica de la “clase universal”, a la comprobación de la “racionalidad del estado” mediante su mera proclamación— constituye un rasgo sorprendente de su filosofía política, pero en modo alguno es exclusivo de ella. Por debajo de todo eso encontramos las determinaciones ideológicas que inducían a la teoría liberal en su conjunto a argumentar a partir

de premisas sin soporte hasta llegar a las conclusiones deseadas (y **viceversa**), a fin de poder “eternizar” las relaciones de producción burguesas, junto con sus formaciones de estado correspondientes.

Lo que sí resultaba específico en Hegel era que, al vivir en una coyuntura de la historia que evidenció abiertamente la explosión de los antagonismos sociales —de la Revolución Francesa a las guerras napoleónicas y a la aparición del movimiento de la clase obrera como una fuerza hegemónica, que visualizaba su propio modo de control metabólico social como una alternativa radical para el existente—, él tenía que encarar abiertamente toda esa contradicción que permaneció oculta para sus predecesores. Si en su filosofía resultó ser más artificioso que sus predecesores, fue así en gran medida por razón de que tenía que ser mucho menos “inocente” que ellos, y tratar de abarcar e integrar dentro de su sistema un abanico de problemas y contradicciones objetivas mucho mayor de lo que aquellos ni siquiera hubieran podido soñar. Si al final tan sólo pudo lograrlo de un modo abstracto/lógico, a menudo definicional/circular y cerebralizado, fue así debido primordialmente a los tabúes insuperables de su “punto de vista político-economista” burgués. La sanción que tuvo que pagar por compartir ese punto de vista fue la fusión misticadora de las categorías de la **lógica** con las características objetivas del **ser** mientras intentaba conjurar lo imposible, a saber, la “conciliación” final de las contradicciones antagónicas de la realidad histórica percibida.

LA caracterización hegeliana de la “clase universal” constituye un ejemplo gráfico de esa circularidad y fusión ideológicas. Se nos dice que

La clase universal, o, con mayor precisión, la clase de los servidores civiles, **debe** puramente en virtud de su carácter de **universal**, tener lo **universal** como el fin de su actividad **esencial**.³⁴⁸

Por el mismo motivo, la “clase no oficial” muestra su adaptabilidad para encajar en el sistema de las cosas hegeliano, “renunciándose” para así adquirir una verdadera significación política. Pero, como acertadamente comenta Marx, el pretendido acto político de la “clase no oficial” constituye una “completa transubstanciación”. Porque “en este acto político la sociedad civil **debe** renunciar completamente como tal, como clase no oficial, y hacer valer una parte de su esencia que no sólo nada tiene en común con la existencia civil **real** de su esencia, sino que además **se le opone directamente**”.³⁴⁹ Así, la universalidad

ficticia (por esencia estipulada) de la “clase universal” trae consigo la redefinición igualmente dudosa de las fuerzas reales de la “sociedad civil”, de modo que las contradicciones del mundo social sean conciliadas, de acuerdo con la “Idea”, en los dominios idealizados del estado hegeliano.

Como proclama Marx, “la burocracia es un **círculo** del que nadie puede escapar”.³⁵⁰ Es así porque constituye el centro operativo de una elaboración circular que reproduce, si bien de un modo desconcertante, la perversidad real del mundo burgués. Porque el estado político como abstracción de la “sociedad civil” no es invención de Hegel, sino el resultado de los desarrollos capitalistas. Ni tampoco “fragmentación”, “atomismo”, “parcialidad”, “alienación” son enteleguías de la imaginación de Hegel, no importa cuán idealistamente se las trate, sino características objetivas del universo social dominante, como lo es el reto de la “universalidad” antes mencionado. Ciertamente, Marx no se limita a darle la espalda a esa problemática. La reorienta hacia su terreno objetivo, insistiendo en que

La abolición/supresión [*Aufhebung*] de la burocracia solamente puede consistir en que el interés **universal** se convierta **realmente** —y no que, como con Hegel, se convierta en idea, en abstracción— en un interés **particular**, y eso es posible solamente mediante la conversión **real** en **universal** del interés particular.³⁵¹

En otras palabras, el círculo de la burocracia (y de la política moderna en general) es un círculo muy real del cual hay que organizar un escape correspondientemente real.

Marx reconoce también que “la percepción más aguda de Hegel está en su intuición de que la **separación** de la sociedad en civil y política constituye una **contradicción**. Pero su error está en que se contenta con la apariencia de su disolución y la hace pasar como una realidad”.³⁵² El hecho de que Hegel no pueda hallar una salida de la contradicción percibida no es, de nuevo, una limitación personal únicamente suya. Porque la práctica de simplemente suponer una necesaria relación entre una “sociedad civil” (hecha pedazos por sus contradicciones) y el estado político (que resuelve o al menos mantiene en equilibrio a esas contradicciones) era, como hemos visto, un rasgo característico de la teoría liberal en general que cumplía, gracias a su circularidad ahistórica, una función social/apologética muy necesitada. Cuando Hegel “propuso la separación de la sociedad civil y el estado político (lo cual es una situación moderna), y la

desarrolló como un momento necesario de la Idea, como una verdad absoluta de la Razón”,³⁵³ meramente adaptaba la práctica general de la teoría liberal a los requerimientos específicos de su propio discurso político.

La mayor deficiencia en el enfoque de Hegel es la manera en que trata la necesidad de la “mediación” (aunque, y nunca estará de más insistir en ello, la dificultad de la mediación existe para él como un problema constantemente recurrente, en tanto que en la teoría liberal en general se tiende a reducirlo escasamente a una cuestión de instrumentalidad “equilibradora” más o menos prefabricada, cuando no se le ignora por completo). Hegel se da cuenta de que si el estado va a cumplir las funciones vitales de totalización y conciliación que él le asigna en su sistema, tiene que estar constituido como una entidad **orgánica**, adecuadamente fusionada con la sociedad, y no impuesta mecánicamente a ésta. Con ese espíritu prosigue para decir que

Es de interés primordial para el estado el que se desarrolle una **clase media**, pero esto sólo se puede hacer si el estado es una unidad orgánica como la que describimos aquí, es decir que se puede hacer solamente **confiriéndoles autoridad a las esferas de los intereses particulares**, que son relativamente independientes, y designando un ejército de funcionarios cuyas arbitrariedades personales se quiebran frente a esos cuerpos autorizados.

No obstante, el problema está en que el cuadro que se nos presenta aquí nos es otra cosa que una versión estipulada /idealizada de la formación de estado política de la “sociedad civil” dividida; una versión que preserva todas las divisiones y contradicciones existentes mientras escamotea convenientemente su definitiva autodestructividad. Como lo dijo Marx en sus acotaciones a esas líneas: “Por supuesto el pueblo puede aparecer como una clase, la clase media, solamente en una unidad orgánica como ésa; ¿pero constituye una unidad orgánica algo que se mantiene en marcha gracias al **equilibramiento de los privilegios**?”³⁵⁴

Así, la solución que se concibió es incluso contradictoria en sí misma (al definir su “organicidad” en términos de un “equilibramiento” peligrosamente inestable de fuerzas centrífugas hostiles por no mencionar su carácter ficticio que predica un remedio **permanentemente** sobre la base de una conflictualidad real siempre en aumento. En su ilusa “Aufhebung” de las crecientes contradicciones sociales mediante el círculo mágico de una burocracia omnisciente y la expansión, caída del cielo, de la “clase media”, se nos proporciona un auténtico

modelo de todas las teorías del siglo XX acerca del ajuste social, desde Max Weber a la “revolución gerencial”, desde Max Scheler y Mannheim al “fin de la ideología”, y desde Talcott Parsons a la “sociedad posindustrial orientada hacia el conocimiento”, la sociedad de la “modernidad” y la “posmodernidad” como la solución final (pero, señalamos de nuevo, Hegel solamente dice que esa clase media **“debería ser desarrollada”**, en tanto que los apologistas del siglo XX pretenden que ella ya llegó **realmente**, trayendo consigo el fin de todas las contradicciones sociales fundamentales.³⁵⁵

El estado político moderno en realidad no estaba constituido como una “unidad orgánica” sino, por el contrario, les fue impuesto a las clases **subordinadas** de las relaciones de poder ya predominantes materialmente de la “sociedad civil”, en el interés preponderante (y no cuidadosamente “equilibrado”) del capital. Así, la idea hegeliana de la “mediación” sólo podía ser una mediación falsa, motivada por las necesidades ideológicas de “conciliación”, “legitimación” y “racionalización” (esta última en el sentido de la aceptación e idealización de las relaciones sociales prevalecientes).

Las “inconsistencias ideológicas” de Hegel nacen del suelo de esas motivaciones, la facticidad y la separación establecida de la “sociedad civil” y su estado político se dan simplemente por dadas, y como tal son mantenidas por separado; de aquí la cruda circularidad de las “tautologías” hegelianas y sus definiciones autorreferenciales. Al mismo tiempo, la necesidad de producir una “unidad orgánica” genera la algo más sutil “circularidad dialéctica” de las mediaciones (que, al final, resulta ser cualquier cosa menos dialéctica). El entrecruzamiento de referencias recíprocas dispuestas en torno a un término intermedio crea una apariencia de movimiento y de progresión genuinas, mientras de hecho refleja y reproduce la facticidad dual brutalmente autosuficiente del orden social establecido (la “sociedad civil” y su formación de estado política) tan sólo que ahora en una forma filosófica abstracta deductiblemente “transubstanciada”.

Como observa Marx, “Si las clases civiles como tales son clases políticas, entonces no se necesita la mediación; y si se necesita esa mediación, entonces la clase civil no es política, y por ende tampoco lo es esa mediación... Aquí, entonces, encontramos una de las inconsistencias de Hegel dentro de su propia manera de analizar las cosas: y esa **inconsistencia** es un **acomodamiento**”.³⁵⁶ Así, en definitiva, lo que pone las cartas al descubierto es el carácter apologético de su “mediación”.

Ésta se revela como una sofisticada reconstrucción de la realidad dualista supuesta ahistóricamente —y como tal eternizada— dentro del discurso hegeliano, y de ningún modo como una mediación real. Como lo plantea Marx: “En general, Hegel concibe el silogismo como un término intermedio, un **mixtum compositum**. Podemos decir que en su desarrollo del silogismo racional se hace visible todo cuanto de trascendencia y dualismo místico hay en su sistema. El término intermedio es la espada de madera, la oculta oposición entre universalidad y singularidad”.³⁵⁷

La deficiencia lógica a la que se hace referencia aquí no es, entonces, asunto de no conocer conceptualmente la diferencia entre “universalidad” y “singularidad”, sino la de una necesidad perversa de **ocultar** la oposición inconciliable entre ambas en cuanto que ellas se enfrentan verdaderamente entre sí en la realidad social. Peor aún, la necesidad de preservar lo establecido en su facticidad dominante produce un trastorno de los conjuntos de relaciones verdaderas, ya que pasa por alto el nuevo potencial hegemónico/universal del trabajo y hace que una **parcialidad subordinada** —la burocracia estatal idealizada— parezca ser una “universalidad verdadera”. Es por eso que la excelsa empresa del “silogismo racional” hegeliano culmina con la prosaica modalidad de la racionalización apologética. Comprensiblemente, entonces, la “espada de madera” de la mediación falsa sólo consigue trazar en la arena de este universo conceptual el vivo retrato del mundo burgués dualista (ello resulta más revelador aún dado el rechazo explícito de Hegel —¿podría ser a través de la voz de la “mala conciencia”?— a todas las formas de dualismo filosófico).

Nada de esto resulta bajo ningún respecto sorprendente. Porque, una vez que se toma la circularidad recíproca de la “sociedad civil” y su estado político como la premisa absoluta de la teoría política, las “reglas del juego” se autorrefuerzan con férrea determinación. Resulta penoso ver la forma como un pensador de la estatura de Hegel se reduce en tamaño, casi hasta el punto de escribir “sandeces de escolar” bajo el impacto de tales determinaciones. Es así como Marx caracteriza la camisa de fuerza que se autoimpone Hegel:

El soberano, entonces, tenía que ser el término medio en la legislatura entre el ejecutivo y los Estados, y los Estados serlo entre el soberano y la sociedad civil. ¿Cómo va a mediar entre lo que él mismo necesita como intermedio a no ser que su propia existencia se convierta en un extremo unilateral? Ahora se hace patente la total absurdidad de tales extremos, que juegan de manera intercambiable una vez el

papel de extremo y la otra el papel de medio... Este es un tipo de **sociedad de mutua conciliación**... Es como el león de **Sueño de una noche de verano** que declara: “yo soy el león, y no soy el león, sino Snug el ebanista”. Así que aquí cada extremo es a veces el león de la oposición y a veces el Snug de la mediación... Hegel, que reduce esa absurdidad de la mediación a su expresión lógica abstracta, y por ende pura e irreductible, la llama a un mismo tiempo el misterio especulativo de la lógica, la relación natural, el silogismo racional. **Los extremos reales no pueden ser mediados** entre sí, precisamente porque son extremos reales. Pero es que tampoco necesitan de mediación, porque son opuestos en esencia. No tienen nada de común entre ellos; ni se necesitan ni se complementan el uno al otro.³⁵⁸

Así, viendo a Hegel naufragado sobre las rocas de su falsa mediación, Marx se dio cuenta de que era la propia premisa de la política misma lo que necesitaba de una revisión drástica a fin de romper su círculo vicioso. Porque mientras la “mediación” permaneciera atada al estado político y su firme base de apoyo, la “sociedad civil” establecida, las aspiraciones críticas de la teoría política tenían que resultar sistemáticamente frustradas, consiguiendo apenas un margen institucionalmente restringido de protesta que se asimila con facilidad. Concebir el cambio **estructural** en términos de las premisas aceptadas estaba *a priori* fuera de cuestión porque el orden prevaleciente ayudaba también a su autorreproducción atando a la filosofía al peso muerto de la inmovilidad dualista, y restringiendo la “mediación” a la circularidad interesada del discurso político tradicional.

HAY ocasiones en la historia —sus períodos de transición, por lo general— en las que las contradicciones internas de ciertas formaciones sociales particulares pasan a primer plano con mucha mayor nitidez que bajo circunstancias normales. Ello es así porque en tales ocasiones las fuerzas principales de la confrontación social en marcha ponen más abiertamente por delante sus pretensiones rivales como las alternativas hegemónicas para las demás. Eso no sólo les da una mayor fluidez sino también una mayor transparencia a los procesos sociales. Para el momento en que las fuerzas en contienda logran establecer un modo de interacción regulado con mayor firmeza (en verdad institucionalizado/rutinizado en alto grado), bajo el predominio de una de ellas —y por lo que les parece a los participantes un período de tiempo indeterminado— las líneas de la demarcación social se van volviendo cada vez más borrosas. Los conflictos que antes eran agudos pierden su borde cortante y sus animadores parecen estar asimilados o “integrados”, al menos por el momento.

La filosofía de Hegel es el producto de un período de dramática fluidez y relativa transparencia. Apropiadamente, completó la monumental síntesis de **La fenomenología de la mente** en Jena, en el momento en que Napoleón —el sujeto de su mayor esperanza en una transformación radical de las estructuras sociales anacrónicas del “Ancien Régime” a todo lo ancho de Europa— aprestaba a sus fuerzas para una batalla decisiva en las colinas de los alrededores; y aunque para el momento de escribir su **Filosofía del Derecho** Hegel se había amoldado a su forma más conservadora, su filosofía como totalidad confrontaba y encarnaba —independientemente de sus mistificaciones— las dinámicas contradicciones del mundo del capital-todavía-no-consolidado, junto con el sombrío reconocimiento del amenazante potencial histórico-mundial de su antagonista.

Dada la vastedad de la visión hegeliana y la manera en que articuló las incommensurables complejidades de esa hora de desasosiego, junto con sus ciclos aparentemente interminables de revoluciones y revueltas contrarrevolucionarias, Marx no podía haber tenido un punto de partida más fértil en su “ajuste de cuentas crítico” con el punto de vista del capital. Porque el sistema hegeliano demostró a las claras —conscientemente, a través de sus percepciones genuinas, e inconscientemente, a través de sus contradicciones y mistificaciones de imposición clasista— cuán inmenso es el papel que desempeña la política en la ampliada autorreproducción del mundo dominado por el capital; y **viceversa**: de qué manera tan elemental la “sociedad civil” del sistema del capital moldea y reproduce la formación política en su propia imagen. El último secreto de la asombrosa y patente circularidad de la sofisticada filosofía política de Hegel era éste: el círculo real de la reproducción autoexpansiva del capital, del cual no parecía haber escapatoria, gracias a los **círculos duales** entrelazados de “sociedad civil/estado político”, donde ambas se **suponen** mutuamente y se **derivan** recíprocamente, y con el capital en el núcleo de ambas.

El dualismo abstracto de la filosofía política hegeliana, por lo tanto, se revelaba como la expresión sublimada del mundo asfixiantemente real de una circularidad “dual-concéntrica” a través de la cual el capital se reproduce: definiendo a priori los términos y el marco mismos de la “reforma” que promete “suprimir” (gracias a alguna “mediación” ficticia) sus deficiencias estructurales profundamente arraigadas, sin cuestionar en lo más mínimo el fatal poder inmovilizador del círculo político mismo. Es por eso que la tarea de emancipación tenía que ser redefinida radicalmente en términos de romper el círculo vicioso

de la política en sí. Había que hacer eso, según Marx, a fin de poder proseguir la lucha contra el poder del capital donde realmente duele: mucho más allá de las falsas mediaciones de la política misma, en la propia base material del capital.

13.5 El desplazamiento de las contradicciones del capital

MARX desarrolló su concepción de la alternativa socialista en la etapa de cierre de ese dramático período de transición, justo antes de que el capital lograra consolidar firmemente su recién ganada posición en una escala global: en primer término resolviendo sus rivalidades nacionales hasta la siguiente fase histórica mediante las guerras napoleónicas; y más tarde expandiendo inmisericordemente su esfera de dominación hasta los rincones más alejados del planeta mediante sus varios imperios. Sus años de formación coincidieron con la desafiante aparición de la clase obrera como una fuerza política independiente en toda Europa, para culminar con los logros del movimiento chartista en Inglaterra y las insurrecciones revolucionarias de creciente intensidad en Francia y Alemania, en los años 40 del siglo XIX.

Bajo esas circunstancias, la relativa transparencia de las relaciones sociales y sus contradicciones antagónicas favorecieron grandemente la formulación de la síntesis englobadora de Marx, que trazó conscientemente la dinámica de las tendencias fundamentales del desarrollo. Marx anduvo siempre en la búsqueda de la configuración “clásica”³⁵⁹ de las fuerzas y los eventos, poniendo de relieve su significación estructural definitiva, incluso cuando partía de la cruda cotidianidad de sus manifestaciones fenoménicas.³⁶⁰ Fue, sin duda, esa habilidad para situar al más mínimo de los detalles dentro de las perspectivas más amplias lo que hizo escribir a Engels en 1886: “Marx se elevó más alto, miró más lejos y tuvo una visión más amplia y ágil que todo el resto de nosotros”.³⁶¹

Pero, claro está, tal habilidad para realizarse tenía que hallar su complemento objetivo en la propia realidad sociohistórica establecida. Porque una visión más amplia y de mayor alcance, desde la posición privilegiada de un talento individual no importa cuán grande, hubiese resultado inútil si todo lo que se pudiese percibir no pasara de los contornos imprecisos y las complejidades confundidoras en el terreno de los movimientos sociales inconsistentes, decididos a volver borrosas las líneas de demarcación reales y —preocupados por el sentido práctico mezquino del acomodamiento y el compromiso— evitar

como a la peste la articulación abierta de sus antagonismos latentes. El desierto intelectual de la era de la socialdemocracia reformista atestigüa con elocuencia esta verdad deprimente.

Fue la coincidencia histórica del tipo e intensidad de las cualidades personales de Marx, con la transparencia dinámica de la época de sus años de formación, lo que le permitió desarrollar los perfiles fundamentales —los auténticos “Grundrisse”— de la alternativa socialista. Al definir el significado de la política socialista como la total restitución de los poderes de toma de decisión usurpados a la comunidad de los productores asociados, Marx estableció el núcleo sintetizador de todas las estrategias radicales que podrían surgir bajo las cambiantes condiciones del desarrollo. La validez de esos perfiles se extiende a lo largo de todo el período histórico que va desde la dominación del mundo por el capital, hasta su crisis estructural y su disolución final, y al establecimiento positivo de una sociedad verdaderamente socialista en una escala global.

Sin embargo, recalcar la validez trascendental de la visión general de Marx, enfatizando sus vínculos orgánicos con la transparencia relativa de la época que la hizo posible, no significa sugerir que épocas así no son más que pura bendición para la teoría, en el sentido de que no les imponen ninguna limitación a las visiones del mundo que se originan en sus dominios. Porque, precisamente debido a que ponen nítidamente en relieve las polaridades y las alternativas básicas, tienden a poner en un segundo plano las tendencias y modalidades de acción que apuntan hacia la continuada reproducción del orden social prevaleciente; al igual que los períodos de compromiso y acomodamiento prolongados crean un clima general de opinión que desalienta fuertemente la articulación de una crítica radical, descalificándola con la etiqueta de “mesiánica” y “apocalíptica”.

Marx anduvo en su elemento las veces en que las manifestaciones de la crisis estuvieron en su punto de mayor intensidad. Por igual razón experimentó grandes dificultades a partir de los años 70 de su siglo (que representaron un período de grandes éxitos en la expansión global del capital). Dichas dificultades se presentaron no sólo en lo político, en relación con algunas organizaciones importantes de la clase obrera, sino también en lo teórico, en la evaluación del nuevo giro de los desarrollos. Como reflejo de esto, la producción intelectual de sus últimos quince años no guarda comparación con la década y media previa, ni con los quince años anteriores a ésta.

No se trata de que haya cambiado su enfoque al de un Marx “viejo”. Por el contrario, su obra mantuvo su tan notoria unidad, incluso bajo las circunstancias más difíciles de origen **interno**. A todo lo largo de su vida estuvo a la búsqueda de tendencias y signos de desarrollo que pudiesen aportar evidencia acumulativa para la validez de los “perfiles fundamentales”. Aparecieron en gran abundancia, durante la fase histórica de las alternativas más abiertas, transparentes y nítidas, con tanta profusión que, de hecho, a duras penas pudieron ser contenidas incluso dentro de las obras monumentales de la creación explosiva de los primeros veinticinco años. Dadas la relación de fuerzas que prevalecía entonces, y la gran fluidez de la situación sociohistórica general, la posibilidad de un colapsamiento estructural del capital era una posibilidad **objetiva**. Fue ella la que halló su articulación más vigorosa en los escritos correspondientemente dramáticos de Marx. Porque aquellos fueron tiempos en que hasta el **Economist** de Londres tuvo que admitir —como Marx lo citó con entusiasmo en una carta a Engels— que el capital en Europa entera “se había salvado apenas por un pelo del derrumbe inminente”.³⁶²

Las dificultades se le empezaron a multiplicar desde el momento en que aquellas posibilidades inmediatas se redujeron, abriendo nuevos cauces para la estabilización y la expansión que el capital no desaprovechó en su desarrollo global subsiguiente. Fue bajo estas condiciones, con alternativas objetivas contradictorias **dentro** de las clases más importantes a ambos lados de la gran línea divisoria —y no sólo **entre** ellas—, que también afloraron con mucha fuerza las divisiones internas en las estrategias prácticas del movimiento de la clase obrera, induciendo a Marx a escribir al final de sus comentarios sobre el Programa de Gotha, con un tono de resignación militante: **dixi et salvavi animam meam**, como vimos antes.

Dentro de este contexto hay que establecer firmemente dos puntos. Primero, que con la caducación de algún objetivo las posibilidades de cambio históricamente específicas no eliminan las contradicciones fundamentales del capital mismo como modo de control metabólico social, y por lo tanto ello no invalida la teoría general de Marx, que se ocupa de esto último. Y segundo, que un intento de identificar las dificultades y los dilemas inherentes en alguna de las conclusiones de Marx no es la proyección de una “ojeada retrospectiva” de su obra (que resultaría totalmente ahistórica, y por consiguiente inadmisibles), sino que estriba en elementos explícitos e implícitos de su propio discurso.

Por supuesto, los apologistas del orden establecido saludan a cada escape de la crisis como su victoria final y como la refutación definitiva del marxismo. Puesto que no pueden pensar (y no lo harán) en términos históricos, no logran captar que las **fronteras del sistema del capital** pueden en verdad expandirse históricamente —mediante la apertura de nuevos territorios, protegidos por imperios coloniales, o gracias a la vía más actualizada del “neocapitalismo” y el “neocolonialismo”. Igualmente, se pueden expandir mediante la “colonización interna”, es decir, el implacable establecimiento de mercados productivos domésticos, salvaguardando las condiciones de su sostenida expansión gracias a una explotación más intensiva del productor y el consumidor, etc. —sin por eso abolir los **límites estructurales** y las contradicciones del capital como tal.

El marco teórico de Marx puede resistir con facilidad todas estas refutaciones ilusas porque está orientado hacia las contradicciones centrales del capital, siguiéndole la pista a su desenvolvimiento, desde los desarrollos iniciales a la dominación global y a la desintegración definitiva de su fuerza de producción social controladora. La evidencia histórica específica resulta pertinente en este marco de análisis en la medida en que afecta las relaciones estructurales básicas, en la escala temporal histórica más amplia —que resulta ser la apropiada temporalidad de las categorías básicas exploradas por Marx. Juzgar un sistema teórico como ése —que se interesa primordialmente por los límites **últimos** del capital y por las condiciones/necesidades de llegar a ellos —en la temporalidad a corto plazo de las pretendidas “predicciones” acerca de lo que podría acaecer o no pasado mañana, resulta ser una futilidad a ultranza, si no flagrante hostilidad disfrazada de búsqueda “científica” de “veracidad” o “falsedad”.

Marx quedaría ciertamente refutado si se comprobase que los límites del capital son expandibles **indefinidamente**: es decir, que el poder del capital es en sí ilimitado. Puesto que, no obstante, comprobar tal cosa resulta por demás imposible, sus adversarios prefieren **suponerlo** como el axioma circular de su propio mundo de “ingeniería social por piezas”. Así, éste se convierte en la patente unidad de medida de toda crítica y como tal, por definición, no tiene la posibilidad de constituirse por sí mismo en el sujeto del escrutinio y la crítica. Al mismo tiempo, el marxismo puede ser denunciado y descalificado libremente como “ideología inverificable”, “holismo”, “deduccionismo metafísico”, y vaya uno a saber cuántas cosas más.

Pero aun más allá de esas visiones hostiles, todavía persiste una grave interpretación errónea de la naturaleza del proyecto de Marx. Por una parte, está la expectación/acusación de las implicaciones predictivas inmediatas, junto con las disputas acerca de su realización o no realización, según el caso. Por la otra, en contraste total, nos encontramos con la caracterización de la concepción de Marx como un sistema cuasideductivo que se articula a sí mismo, sin conexiones empíricas, y que sigue sus propias reglas de “producción teórica”, gracias a los “hallazgos” un tanto misteriosos de su “discurso científico” respecto al “continente de la historia”.

Contra la primera interpretación errónea hay que insistir hasta el cansancio en que, por cuanto en la mira de Marx está la identificación de las contradicciones fundamentales y los límites últimos del capital, la caracterización del escenario sociohistórico establecido (a partir del cual se pueden sacar predicciones sobre el futuro cercano) está sujeta siempre a múltiples salvedades en vista del número virtualmente infinito de variables en juego, y por lo tanto tiene que ser tratada con sumo cuidado. Esto no constituye en modo alguno una cláusula de escapatoria prefabricada a conveniencia, ni un intento de resguardarse de las dificultades de encarar la realidad entre las nubes de un discurso autorreferencial. El punto es que las contradicciones pueden ser **desplazadas** como resultado de la interacción específica de fuerzas y circunstancias determinadas, y no puede existir una manera **a priori** de prefigurar las formas concretas y las fronteras históricas del desplazamiento cuando, de hecho, es imposible congelar las configuraciones dinámicas de la interacción misma en un molde arbitrario y esquemático.

Decir esto no implica de ninguna manera una negación defensiva de las aspiraciones y valores predictivos de la teoría marxista. Porque la cuestión del desplazamiento se refiere a la **especificidad** de esas contradicciones, y no a la determinación de los **límites últimos** del sistema del capital. En otras palabras, las contradicciones del capital son desplazadas solamente **dentro** de esos límites, y el proceso del desplazamiento puede continuar sólo hasta el punto de **saturación** definitiva del sistema mismo y el bloqueo de los canales expansionistas (cuyas condiciones pueden ser definidas con precisión), pero no eterna o indefinidamente. Los márgenes del desplazamiento son creados por una multiplicidad de contradicciones dadas en una configuración específica y por la desigualdad del desarrollo, y decididamente no por la **desaparición** de las contradicciones mismas. Así, los conceptos de “desplazamiento”, “saturación” y “crisis estructural” adquieren su significado en términos de los límites últimos del capital

como sistema global, y no en términos de ninguna de sus formas transitorias. Desplazamiento significa **posposición** (no liquidación) de la saturación de los canales disponibles y la maduración de las contradicciones fundamentales. Significa también **extensión** de las fronteras históricas establecidas, pero no eliminación de sus restricciones estructurales objetivas, que resultan, en última instancia, explosivas. En los dos casos estamos hablando de procesos inherentemente temporales que presagian un obligado cierre de los ciclos involucrados aunque, claro está, en su propia escala temporal. Y si bien todo esto pone en su debida perspectiva a las anticipaciones predictivas de la teoría marxista, también reafirma su legitimidad y su validez con el mayor de los énfasis en términos de la escala temporal apropiada.

En lo que atañe al pretendido carácter deductivo —algunos dicen: su muy infeliz mezcla de deductivismo hegeliano y cientificismo/positivismo/empirismo— del discurso de Marx, tal cuestión atañe a la relación entre la realidad y el marco teórico. Sin duda alguna, el método de presentación de Marx (y sus referencias positivas a Hegel) puede crear a veces la impresión de un procedimiento estrictamente deductivo. Además, las cosas se complican todavía más por el hecho de que Marx se concentra apodóticamente en las condiciones y determinaciones fundamentales; en las necesidades en acción de todas las relaciones sociales; en el dinamismo objetivo de las contradicciones en desenvolvimiento y en la explicación de los hechos y las ideas —en cuanto a que están situados dentro de los parámetros de una fundamentación material estrictamente definida— en términos de una obligatoriedad sutil pero no menos objetiva de reciprocidad dialéctica.

Sin embargo, esa forzosa articulación de las necesarias conexiones, centradas en unas pocas categorías vitales —por ejemplo, el capital, el trabajo, el plusvalor, el estado moderno, el mercado mundial, etc.— no significa el reemplazo de la realidad social por la matriz deductiva de un discurso autorreferencial. Ni, ciertamente, la imposición de un conjunto de categorías abstractas de la “Ciencia de la Lógica” a las relaciones reales, como resulta ser el caso en Hegel; categorías cuyas conexiones y derivaciones recíprocas son establecidas formalmente/deductivamente/circularmente sobre la base mistificadora de complejas determinaciones ideológicas, como hemos visto algunas páginas atrás.

El rigor apodóctico del análisis marxiano, que se origina en las necesarias conexiones de su sistema de categorías no es la característica **formal** de una

“práctica teórica”, sino su modo de dar a entender la arquitectura estructurada **objetivamente** de la totalidad social. Porque las categorías, según Marx, no son elaboraciones filosóficas sin límites temporales sino DASEINFORMEN: formas del ser, reflejos condensados de las relaciones y determinaciones esenciales de su sociedad. Lo que define con precisión el carácter teorizable de cualquier sociedad es la **configuración específica** de sus categorías objetivas dominantes. En ese sentido, si bien varias categorías de la sociedad burguesa moderna se originaron en un terreno muy diferente, y algunas de ellas ciertamente están destinadas también a extenderse más allá de las formaciones poscapitalistas, es la combinación única de CAPITAL, TRABAJO ASALARIADO, MERCADO MUNDIAL y ESTADO MODERNO lo que identifica **conjuntamente** la formación **capitalista** en su especificidad histórica.

La manera en que algunas teorías cruzan las fronteras de diferentes formaciones sociales muestra la dialéctica objetiva de lo **histórico** y lo **transhistórico** en acción. Esto debe ser captado en la teoría en términos de los niveles y escalas de **temporalidad** objetivamente diferentes y no como una característica vital de las **estructuras** sociales establecidas, (estas últimas muestran la correlación entre lo histórico y lo transhistórico bajo la forma de **continuidad** en la discontinuidad, y **discontinuidad** incluso en la continuidad más estable en apariencia). En opinión de Marx, enfatizar esos vínculos y determinaciones sirve para articular en la teoría el dinamismo histórico de los procesos sociales y las características estructurales objetivas de todos los factores pertinentes, que en conjunto constituyen el piso real de todas las condensaciones y reflejos de las categorías. Así, el contraste con el deductivismo y con todas las pasadas concepciones de la naturaleza e importancia de las categorías no podría ser mayor.

LOS dilemas reales de Marx (que afectaron a su teoría de manera significativa) concernían a la cuestión de la crisis capitalista y las posibilidades de su desplazamiento, del modo en que eran visibles en su época. Como se mencionó antes, plantear el asunto no es proyectar una visión retrospectiva sobre una obra articulada desde una posición ventajosa muy distinta, sino un intento de comprender las consecuencias teóricas de su decisión consciente de asignarle una posición subordinada a ciertas tendencias —ya discernibles cuando él aún vivía— que para nosotros parecen poseer un peso relativo mucho mayor dentro de su propio contexto histórico. Este es un problema de gran complejidad, ya que una cantidad de factores muy diferentes se reúnen en él para producir el

resultado en cuestión, y ninguno de ellos puede rendir una respuesta aceptable si se le toma por separado.³⁶³

Los principales factores a los que aquí se hace referencia son:

- (1) Las dramáticas polaridades y alternativas de los años de formación de Marx (que hacían bastante factible históricamente el colapso del capitalismo, en vista de sus canales desarrollistas/expansionistas mucho más limitados para esa época);
- (2) El método de análisis de Marx, surgido en el terreno de esas dramáticas alternativas y grandemente favorecido por ellas en su demanda de perfiles trazados con nitidez y de articulación de los antagonismos centrales (y que por igual motivo no favorecían, claro está, un método de múltiples consideraciones que no se atreviese a ir más allá de los detalles acumulados de la “evidencia aplastante”);
- (3) Las principales confrontaciones políticas en que se vio implicado Marx (especialmente su lucha en contra del voluntarismo político anarquista) y
- (4) Los principales blancos intelectuales de su crítica (sobre todo Hegel y el “punto de vista de la economía política”).

Todas estas determinaciones y motivaciones combinadas produjeron esa definición negativa de la política que hemos visto antes, que traía consigo no sólo el rechazo radical de la problemática liberal, sino también un escepticismo acérrimo con respecto a las posibilidades de desplazar las crisis estructurales del capital por mucho más tiempo. Cabe destacar que esto es aplicable a la obra de Marx en su conjunto, incluidos los ya casi últimos años, cuando tachó algunas observaciones excesivamente optimistas en sus cartas.³⁶⁴ Al mismo tiempo hay que seguir repitiendo hasta el cansancio que, ya que por lo general se ignora, dicho problema existía para Marx como un grave **dilema**. Y aunque lo resolvió de la manera en que lo hizo, siempre estuvo, no obstante, totalmente consciente del hecho de que la solución propugnada no estaba exenta de grandes dificultades.

PARA apreciar lo complejo y delicado que resulta ser este asunto, tenemos que cotejar dos de sus cartas: una muy conocida, la otra extrañamente olvidada. A numerosos críticos y “refutadores” de Marx les encanta citar la primera, en la que le dice a Engels que está “trabajando frenéticamente hasta bien avanzada la noche” para completar sus estudios económicos, a fin de “acabar al menos los perfiles fundamentales

[los **Grundrisse**] antes del diluvio”.³⁶⁵ A la luz de la crisis aparentemente crónica de los años alrededor de 1845 —que no pudo ser ignorada o despachada prontamente ni siquiera por el **Economist**, como vimos antes— la expectación de Marx por el “diluvio” y el tono excitado de su carta resultan bastante comprensibles.

Sin embargo, sus reflexiones no se detienen allí porque él evalúa con gran realismo todo el peso de la empresa socialista, como se trasluce a lo largo de la otra, tan desatendida, carta:

No es posible negarlo, la sociedad burguesa vive su segundo siglo XVI que, **espero**, la llevará a la tumba, así como el primero la trajo a la vida. La tarea histórica de la sociedad burguesa es el establecimiento del MERCADO MUNDIAL, al menos en sus perfiles básicos, y un modo de producción que descansa sobre esa base. Puesto que el mundo es redondo, parecería que esto se ha cumplido con la colonización de California y Australia, y con la anexión de China y Japón. Para nosotros la pregunta difícil es ésta: la revolución en el continente es inminente y su carácter será de una vez socialista; ¿no será necesariamente aplastada en este pequeño rincón del mundo, puesto que en un terreno mucho más extenso el desarrollo de la sociedad burguesa está todavía **en ascenso**?³⁶⁶

No es posible, incluso hoy, compendiar con mayor claridad los problemas en juego, aunque desde nuestra perspectiva histórica privilegiada las varias tendencias del desarrollo examinadas por Marx asumen una significación bastante diferente. Porque, ciertamente, la viabilidad del capital es inseparable de su completa expansión en un sistema mundial que lo abarque todo. Solo cuando se haya cumplido ese proceso podrán los límites **estructurales** del capital entrar en acción con su intensidad devastadora. Hasta esa etapa el capital, sin embargo, mantiene el dinamismo inherente a su ascensión histórica. Y junto con ese dinamismo el capital retiene, claro está, también su poder de doblegar, someter y aplastar las fuerzas que se le oponen en muchos “pequeños rincones” del mundo, puesto que sus opositores socialistas no producen estrategias adecuadas para contrarrestar el creciente poder del capital en su propio terreno.

Así, la cuestión crucial es ésta: bajo qué condiciones puede el proceso de expansión del capital llegar a un cierre en una verdadera escala global, que traiga consigo necesariamente el fin de las revoluciones aplastadas y desvirtuadas, abriendo de ese modo la nueva fase histórica de una ofensiva socialista irrefrenable. O, para decirlo de otra manera: cuáles son las modalidades factibles

—aunque de ningún modo inextinguibles— de la revitalización del capital, tanto con respecto a sus canales directos como en lo concerniente a su poder de adquirir formas nuevas que amplían sus fronteras significativamente dentro del marco de sus determinaciones estructurales definitivas y sus límites históricos generales.

La magnitud real del problema se torna más clara cuando nos recordamos a nosotros mismos que incluso hoy —bastante más allá de los 150 años pasados desde que Marx articuló por primera vez su visión— el mundo del capital todavía no puede ser considerado como un sistema global totalmente expandido e integrado, si bien para el momento no anda lejos de estarlo. Es aquí donde podemos ver también que no le estamos imponiendo a Marx esta problemática en retrospectiva, ya que las tendencias objetivas del desarrollo del capital reales y potenciales fueron reconocidas por él decididamente con referencia a su “ascensión” histórica en todo el mundo, en contraste con lo que parecía que iba a ocurrir en el “pequeño rincón de Europa”. Las diferencias atañen al **peso relativo** de las tendencias identificadas y a las temporalidades implicadas porque si bien el mundo es en verdad redondo, es igualmente cierto que el capital tiene el poder de descubrir nuevos continentes para la explotación que antes permanecían ocultos bajo la costra de su propia ineficiencia y subdesarrollo relativos. Sólo cuando ya no haya más “continentes ocultos” por descubrir y, sólo entonces, se podrá considerar cumplido del todo el proceso de expansión global del capital y dramáticamente activados sus antagonismos estructurales latentes: el objeto central del análisis de Marx.

La dificultad estriba en que el capital puede reestructurar sus canales de acuerdo con los requerimientos de una **totalidad intensiva** cuando llega a alcanzar los límites de su **totalidad extensiva**. Hasta ese punto, el capital también sigue la “línea de menor resistencia”, si nos ponemos a pensar en los cambios históricos habidos en el modo de explotar a las clases trabajadoras “metropolitanas”, o en sus diferentes maneras de dominar al mundo colonizado y “subdesarrollado”. Porque sólo cuando el caudal de **plusvalor absoluto**, ya no resulte apropiado para su necesidad de autoexpansión, sólo entonces quedará explorado en su totalidad el territorio más vasto del “**plusvalor relativo**”, eliminando los obstáculos en el camino del desarrollo sin trabas del capital debidos a la ineficiencia de origen de su codicia natural. En ese sentido, el tamaño del “mundo redondo” bien podría ser duplicado, o hasta decuplicado, dependiendo de una cantidad de otras —incluidas las políticas— circunstancias y condiciones. Del mismo modo, bajo la presión de su propia dinámica interior, así como de varios otros factores que escapan a

su control, el capital puede asumir una multiplicidad de formas “combinadas” o “híbridas”, que ayuden entre todas a alargar la duración de su vida.

En esta perspectiva importa muy poco que el esperado “diluvio” de mediados del siglo XIX no se materializara. Primero, porque el colapso del capital no tiene porqué tomar la forma de un diluvio (aunque, claro está, en alguna etapa hasta esa posibilidad queda abierta). Y segundo, porque lo que verdaderamente importa —la desintegración estructural del capital en **todas** sus formas históricamente viables— es cuestión de que la escala temporal se adapte adecuadamente a la naturaleza inherente a las determinantes y procesos sociales involucrados. Si la “impaciencia revolucionaria” de un pensador en particular —su temporalidad subjetiva— colide con la escala temporal histórica objetiva de su propia visión, ello no invalida por sí mismo su teoría en lo más mínimo. Porque la validez de sus apreciaciones depende de si su perspectiva histórica general aprehende o no las tendencias fundamentales del desarrollo en una escala temporal de cualquier magnitud. No hay que confundir temporalidad subjetiva con **subjetivismo**. La primera —como la **voluntad** optimista de Gramsci, que él contrastaba con el “pesimismo del **intelecto**”— es una fuerza motivadora esencial que sostiene al individuo bajo circunstancias difíciles, dentro de los horizontes de una visión del mundo que debe ser juzgada en sus méritos propios. El subjetivismo, por el contrario, es una imagen arbitraria que suplanta a la visión del mundo abarcadora requerida y marcha a contracorriente de las tendencias del desarrollo reales.

Si bien, indudablemente, en la obra de Marx se puede detectar, además, un conflicto de intensidad variable entre las escalas de temporalidad subjetiva y objetiva (mucho más agudo en las décadas de los 50 y los 60 que después de la derrota de la Comuna de París), él nunca permitió que su esperanza más optimista socavara la arquitectura monumental de sus “perfiles fundamentales”. Advirtió con gran realismo que

las anticipaciones doctrinarias y necesariamente fantásticas del programa de acción para una revolución del futuro nos distraen de la lucha del presente ³⁶⁷

Marx fue capaz así de poner al presente en su perspectiva correcta, porque lo evaluó desde el punto de vista global, fuera del apremio del factor tiempo, de la formación social del capital en su integridad —desde su “ascensión” hasta su preñez de la “forma histórica nueva”— que por sí solo puede asignarles su verdadera significación a todos los eventos y desarrollos parciales. Y, puesto que

continuamos viviendo dentro de la órbita de las mismas vastas determinaciones históricas, la concepción general de Marx es —y lo seguirá siendo durante mucho tiempo— el horizonte inescapable de nuestra propia situación.

13.6 Las ambigüedades temporales y las mediaciones faltantes

DENTRO de tales horizontes, sin embargo, el peso relativo de las fuerzas y tendencias que nos confrontan requiere de una redefinición significativa. Para poner el punto clave en una sola frase: las **mediaciones** a las que con tanta terquedad se resistía Marx dejaron de ser anticipaciones de un futuro más o menos imaginario para convertirse en realidades ubicuas del presente. Hemos visto que la manera en que fue constituido el sistema marxiano acarrió la definición radicalmente negativa de la política y la aversión por las mediaciones como la miserable práctica de la conciliación y la complicidad con el orden establecido. La ruptura tenía que ser concebida del modo más radical posible, concediéndole un papel extremadamente limitado y estrictamente transitorio inclusive a la política socialista. Esto queda expresado con toda claridad en el pasaje siguiente:

ya que el proletariado, durante el período de la lucha por el derrocamiento de la sociedad vieja, actúa todavía sobre la base de ella, y en consecuencia dentro de las formas políticas que pertenecen más o menos a tal sociedad, no ha, durante ese período de lucha, alcanzado su **estructura definitiva**, y para lograr su **liberación** emplea medios que serán **descartados después de la liberación**.³⁶⁸

En esta negatividad intransigente para con la política se reúnen y refuerzan entre sí una cantidad de determinaciones. Ellas eran: el desdén por las restricciones políticas de la “misericordia alemana”; la crítica de la concepción de la política de Hegel, a causa de la “falsa positividad” de sus conciliaciones y mediaciones; el rechazo de Proudhon y los anarquistas; dudas extremas acerca de la manera como se estaba desarrollando el movimiento político de la clase obrera alemana, etc. Comprensiblemente, entonces, la actitud negativa de Marx tan sólo podía, en el mejor de los casos, irse endureciendo con el paso del tiempo, en lugar de ir “madurando” positivamente, como lo pondría la leyenda.

El factor más importante en el rechazo radical a las mediaciones por parte de Marx era el carácter histórico global de la teoría misma y las condiciones

relativamente prematuras de su articulación. Lejos del momento de algún “diluvio” real, su concepción fue expuesta bastante antes de que fuese posible ver qué vías alternas tomaría el capital para desplazar sus contradicciones internas cuando hicieran erupción en gran escala. Así, Marx anduvo —hasta el final de su vida— en busca de estrategias que pudieran evitar que el capital penetrar en esos territorios que todavía no había conquistado por completo, de modo de asegurar su fallecimiento más pronto posible. Porque, con respecto a la maduración de las contradicciones estructurales del capital, no era cosa sin importancia hasta dónde se iba a ampliar la esfera de dominación de su modo de producción. En la medida en que se pudieran agregar nuevos países a los dominios ya existentes del capital, el correspondiente crecimiento en recursos materiales y humanos ayudaría al desarrollo de nuevas potencialidades productivas y, por ende, a la posposición de la crisis. En ese sentido, la erupción y consumación de una crisis estructural dentro de los desarrollos capitalistas en las décadas de los 50 y los 60 de su siglo, es decir, sin una integración económica efectiva del resto del mundo dentro de la dinámica de la expansión global del capital, hubiese significado algo radicalmente diferente a encarar el mismo problema en el contexto de los recursos incomparablemente más flexibles de un sistema mundial completado con éxito. Si, por consiguiente, se hubiese podido impedir que el capital se tragara territorios importantes, en principio ello hubiera acelerado la maduración de su crisis estructural.

Precisamente por esta misma razón resulta altamente significativo que el último proyecto importante de Marx concerniese a la naturaleza de los desarrollos en Rusia, como lo evidenció el cuidado inmenso con que trataba de definir su posición en relación con los “medios de producción arcaicos” en los borradores de sus cartas a Vera Zasulich. En su animosa defensa de las potencialidades futuras de los modos arcaicos —que contenía también la sugerente observación polémica de que el capitalismo mismo “ha alcanzado su etapa de debilitamiento gradual y pronto no será ya más que una formación ‘arcaica’”, que más tarde atinadamente eliminó de su carta³⁶⁹— estaba ansioso por explorar la viabilidad de un cambio directo de la forma de “colectivismo arcaico” existente a su forma históricamente superior, es decir, la forma socialista, saltándose de un todo la fase capitalista. Al mismo tiempo, estaba tratando también de encontrar inspiración y pertrechos políticos para la revolución **social** en la postulada necesidad de defender a la forma arcaica-colectivista existente, con todas sus potencialidades positivas, de ser destruida por los procesos capitalistas. Por contraste, como resultado de los desarrollos que tuvieron lugar en la realidad durante las décadas que siguieron, el enfoque de Lenin no podía haber

sido más diferente. Partía de la firme premisa de que la penetración capitalista en Rusia se había cumplido irreversiblemente y por consiguiente, la tarea era romper el “eslabón más débil” de la cadena global para así precipitar una reacción en cadena para la revolución **política** del sistema del capital mundial.

EL marco de referencia de Marx era la **fase histórica completa** de la formación social del capital, desde su acumulación original hasta su disolución definitiva. Una de sus preocupaciones fundamentales era demostrar el **carácter inherentemente transicional (Übergangscharakter)** del sistema capitalista **como tal**, en polémica constante en contra de la “eternización” de ese modo de producción por los teóricos burgueses. Inevitablemente, tal concentración en el marco histórico amplio traía consigo un cambio en la perspectiva, que remarcaba nítidamente los contornos fundamentales y los determinantes básicos, y trataba las transformaciones parciales y las mediaciones como si tuvieran una importancia secundaria; en verdad casi siempre como si fuesen directamente responsables de las odiadas mistificaciones y conciliaciones mediadoras.

En todo caso, cuando nuestro marco de referencia es una fase histórica completa, se hace sumamente difícil tener siempre en cuenta —mientras nos remitimos al presente inmediato— que las conclusiones son válidas en una escala de temporalidad a largo plazo; y resulta particularmente difícil hacerlo a nivel del discurso político, que apunta hacia la movilización directa. Si, no obstante, esta ambigüedad de las temporalidades se deja sin resolver, sus obligadas consecuencias son ambigüedades en el núcleo mismo de la teoría. Para ilustrar esto, vamos a concentrarnos en unos pocos ejemplos directamente pertinentes.

El primero de ellos puede ser hallado en la penúltima cita anterior, en la que Marx le asigna la política a la sociedad vieja. Él habla de una “estructura **definitiva**” que debe ser alcanzada, insistiendo al mismo tiempo en que la política será “**descartada** después de la **liberación**”. Sólo que no queda nada claro cómo es posible “descartar” la política después de la liberación. Pero, aparte de esto, la verdadera ambigüedad concierne a la “**liberación**” misma. ¿Cuál es su temporalidad precisa? No puede ser la conquista del poder solamente (aunque en el sentido primario del término podría serlo), ya que Marx la vincula a la “estructura **definitiva**” (schliessliche Konstitution) del proletariado. Esto significa, de hecho, que el acto de la liberación (la revolución política) está bastante distante de ser la liberación como tal. Y las dificultades no terminan ni siquiera allí porque la

“estructura definitiva” del proletariado es, según Marx, su necesaria autoabolição. En consecuencia, se nos pide que aceptemos simultáneamente que la política puede ser aporoblemática —en el sentido de que el proletariado puede **usarla** simplemente como un medio para su propio fin soberano, luego de lo cual es descartada— y que es extremadamente problemática, en vista de su pertenencia a la “sociedad vieja” (y por consiguiente condiciona y entraba inescapablemente todo esfuerzo emancipador), razón por la cual debe ser superada radicalmente.

Todo ello suena un tanto confuso. Y sin embargo, en esta concepción no hay nada que sea absolutamente erróneo, si se le asigna a su escala de referencia temporal apropiada, **a largo plazo**. Las dificultades comienzan a multiplicarse cuando tratamos de volverla operacional en el contexto de la temporalidad inmediata. En ese caso queda en claro de golpe que el traslado de las perspectivas a largo plazo a la modalidad de las estrategias practicables de inmediato no puede ser realizado sin antes elaborar las **mediaciones políticas** necesarias. Es la brecha estructural de tales mediaciones la que está siendo rellena por las ambigüedades teóricas, acoplando las ambigüedades no resueltas de las dos escalas temporales —fundamentalmente diferentes— involucradas.

Una ambigüedad teórica igualmente grave aflora en **Salario, precio y ganancia**: una obra en la que —en contraste con las estrechas estrategias sindicalistas— Marx le recomienda a la clase obrera que

en vez del lema conservador: “¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!”, deberían inscribir en su bandera la consigna revolucionaria: “¡Abolição del sistema de trabajo asalariado!”³⁷⁰

Indudablemente, la persistencia de Marx en el ataque a las **causas** de los males sociales, en lugar de pelear las batallas obligadamente perdidas contra los meros **efectos** de la autoexpansión del capital en desarrollo, es la única estrategia correcta que adoptar. Sin embargo, en el momento en que tratamos de comprender el significado práctico/operacional de “abolição del sistema del trabajo asalariado” nos tropezamos con una grave ambigüedad porque la escala de temporalidad inmediata —el obligado marco de referencia de toda acción política tangible— la define como la abolição de la propiedad privada y, por ende como la “expropiación de los expropiadores”, que puede ser lograda mediante decreto en la secuela de la revolución socialista. No sorprende, pues, que sea así

como la “consigna revolucionaria” de Marx acerca de la abolición del sistema del trabajo asalariado haya sido interpretada generalmente.

El problema es, sin embargo, que hay demasiado en el “sistema del trabajo asalariado” que no puede ser abolido por ningún decreto revolucionario y, en consecuencia, tiene que ser superado en la escala temporal a largo plazo en la forma histórica nueva. Porque inmediatamente después de la “expropiación de los expropiadores” no sólo los medios, los materiales y la tecnología de la producción heredadas permanecen iguales, junto con sus vínculos con el sistema de intercambio, distribución y consumo establecido, sino que la propia organización del proceso del trabajo permanece en sí misma profundamente incrustada en esa **división social jerárquica del trabajo**, que resulta ser la más pesada de las cargas del pasado heredado. Así, en la obligada escala de temporalidad a largo plazo —la única capaz de lograr transformaciones socialistas **irreversibles**—, el llamamiento marxiano a la “abolición del sistema del trabajo asalariado” no solamente no significa abolición del **sistema del trabajo asalariado**: no significa **abolición** para nada.

El blanco real de la estrategia propugnada por Marx es la división jerárquica del trabajo social, que simplemente no puede ser **abolida**. Exactamente igual a lo que ocurre con el estado, sólo puede ser **superada** mediante la **reestructuración radical** de todas aquellas estructuras y procesos sociales mediante los cuales necesariamente se autoarticula. De nuevo, como podemos ver, no hay nada erróneo en la concepción general de Marx y su temporalidad histórica a largo plazo. El problema surge de su traslado directo a lo que él llama una “consigna revolucionaria” que se debe inscribir en la bandera del movimiento establecido. Porque simplemente resulta **imposible** traducir **directamente** las perspectivas **últimas** a estrategias políticas practicables.

Como un resultado también a este respecto, la brecha de las **mediaciones faltantes** es rellenada por la profunda ambigüedad de los términos de referencia de Marx al vincularlas a sus dimensiones temporales. Y mientras él tiene absoluta razón al insistir en que “la clase obrera no debe exagerar para consumo propio el resultado **definitivo** de sus luchas diarias”,³⁷¹ la reafirmación apasionada de la validez de las perspectivas históricas amplias no soluciona el problema.

El conflicto en la temporalidad revela una dificultad inherente a la realización de la estrategia misma, una dificultad que no puede ser eliminada gracias a

metáforas y ambigüedades, sino solamente por mediaciones materiales e institucionales históricamente factibles. Porque el dilema, en su cruda realidad, es éste: el acto revolucionario de la liberación no es del todo liberación (o emancipación) en sí mismo, y la “abolición del sistema del trabajo asalariado” está muy lejos de constituir su superación real.

Es la inasequibilidad histórica de las mediaciones prácticas obligadas lo que hace a Marx transarse por una solución que simplemente reitere el objetivo último como la regla general para guiar la acción inmediata, salvando la brecha entre el horizonte en lejanía y lo que es prácticamente factible en el futuro próximo, al decir que la clase obrera **debería** emplear “sus fuerzas organizadas como una **palanca** para la emancipación **final** de la clase obrera, en otras palabras, la abolición **definitiva** del sistema del trabajo asalariado”.³⁷²

Así, el punto crucial para la política socialista es: cómo hacerse de un asidero firme en las **mediaciones necesarias** mientras se elude la trampa de las **mediaciones falsas** que constantemente produce el orden establecido a fin de asimilar las fuerzas de oposición. Porque la realidad de un conjunto de “malas mediaciones” establecido —con toda su “falsa positividad” condenada con justeza por Marx— sólo puede ser contrarrestada por otro conjunto de mediaciones específicas, según las circunstancias cambiantes. En otras palabras, las presiones acomodaticias de la temporalidad **inmediata** no pueden ser superadas de manera efectiva simplemente reafirmando la validez de los horizontes históricos generales. Y, en tanto que la formación social del capital es, como lo dice Marx, indudablemente de carácter **transitorio** (si se la considera en su escala histórica apropiada, que abarca la época entera), desde el punto de vista de las fuerzas involucradas **inmediatamente** en el combate en contra de su dominación asfixiante, está muy lejos de ser transitoria. Así, para convertir al proyecto socialista en una **realidad irreversible** tenemos que efectuar muchas “**transiciones dentro de la transición**”, al igual que bajo otro aspecto el socialismo se define como una constante autorrenovación de “**revoluciones dentro de la revolución**”.

EN este sentido, la superación radical del estado constituye una cara de la moneda, y representa los horizontes **últimos** de toda estrategia socialista. Como tal, debe ser complementada por la otra cara, es decir, el proyecto de **mediaciones** concretas a través de las cuales la estrategia definitiva puede ser traducida progresivamente a realidad. La cuestión es, por lo tanto, cómo reconocer, por

una parte, las exigencias de la **temporalidad inmediata** sin ser atrapados por ella; y por la otra: cómo permanecer firmemente orientados hacia las perspectivas **históricas** definitivas del proyecto marxiano sin quedar demasiado alejados de las candentes determinaciones del presente inmediato.

Puesto que para el futuro previsible los horizontes de la política en sí no pueden ser superados, eso significa simultáneamente “negar” el estado y operar en su territorio. Como órgano general del orden social establecido, el estado está inevitablemente parcializado a favor del presente inmediato, y se resiste a la realización de las vastas perspectivas históricas de una transformación socialista que postula el “debilitamiento gradual” del estado. Así, la tarea se autodefine como un doble reto para:

- (1) Instituir órganos de control social no estatales y una creciente autogestión que pueda ir asumiendo progresivamente el manejo de las áreas de actividad social más importantes en el transcurso de nuestra “transición dentro de la transición”; y, en cuanto las condiciones lo permitan, para
- (2) Producir un cambio consciente en los órganos estatales mismos —(conjuntamente con (1) y a través de las mediaciones internas y globales necesarias)— a fin de hacer factible la realización de las perspectivas históricas definitivas del proyecto socialista.

POR supuesto, todos esos desarrollos están ligados a la maduración de algunas condiciones objetivas. Afrontar la problemática del estado en su totalidad implica una multiplicidad de determinaciones internas y externas en su estrecha interconexión, por cuanto el estado es el órgano general de una sociedad dada, y a la vez representa los vínculos de esta última con la totalidad social de su época histórica. En consecuencia, el estado es, en un sentido, la **mediation par excellence**, puesto que aúna en torno a un foco político común a la totalidad de las relaciones internas —desde los intercambios económicos hasta los lazos estrictamente culturales— y las integra con diversos grados también al marco global de la formación social dominante

Dado que en vida de Marx el capital estaba muy lejos de su actual articulación como un sistema verdaderamente global, de igual manera su estructura general de mando político, como un sistema de estados interconectados globalmente, resultaba mucho menos visible en su carácter preciso de mediación. Por eso no

resulta en modo alguno sorprendente que Marx jamás haya logrado trazar aunque fuese los perfiles desnudos de su teoría del estado, aunque a éste se le asignó un lugar muy preciso e importante en su proyectado sistema como totalidad. Hoy la situación es bastante diferente, ya que el sistema del capital global, bajo una variedad de formas muy diferentes (en verdad contradictorias), encuentra su equivalente político en la totalidad de las relaciones estatales e interestatales interdependientes. Por eso la elaboración de una teoría marxista del estado es tanto posible como necesaria hoy día. Ciertamente, es de vital importancia para el futuro de las estrategias socialistas viables.

* * *

LA proposición marxiana de que **“Los hombres deben cambiar de pies a cabeza las condiciones de su existencia industrial y política, y en consecuencia todo su modo de ser”** continúa siendo más válida que nunca como la dirección estratégica necesaria del proyecto socialista. Porque las derrotas sufridas en el siglo XX se debieron en gran medida al abandono del verdadero objetivo de la transformación socialista. Es decir: la necesidad de ganar la guerra crucial yendo irreversiblemente más allá del capital (es eso lo que significa alcanzar la “forma histórica nueva”), en lugar de darse por satisfechos con victorias efímeras en unas cuantas batallas contra las divisiones más débiles del capitalismo (por ejemplo, el sistema zarista en Rusia: atrasado económicamente y derrotado militarmente), permaneciendo al mismo tiempo atrapados sin esperanza por los alienantes imperativos autoexpansionistas del sistema del capital mismo. Ciertamente, lo que empeora las cosas en este respecto es que una revolución socialista, incluso en el más “avanzado” de los países capitalistas, de ninguna manera alteraría la obligatoriedad (y las dificultades que ello implica) de ir más allá del capital.

El atraso económico constituye uno sólo uno de los muchos obstáculos que hay que superar en el camino hacia la “forma histórica nueva”, y en modo alguno el mayor de ellos. La tentación de reincidir en las formas ya superadas en el pasado de manejar el metabolismo en un país “capitalista avanzado” que había sido dominante, una vez que las peores condiciones de la crisis que precipitó la explosión revolucionaria han sido dejadas atrás —para poder así seguir de nuevo “la línea de menor resistencia” a expensas de otros que se hallan en dependencia del “país metropolitano desarrollado” en cuestión— no puede ser menospreciada. La exitosa realización de la tarea de reestructurar radicalmente

el sistema del capital global —con sus dimensiones internas e internacionales multifacéticas e inevitablemente conflictivas— es factible sólo como una inmensa empresa histórica, mantenida a lo largo de muchas décadas. Resultaría tranquilizador pensar, como algunos han sugerido en verdad que, una vez que los países capitalístamente avanzados tomen el rumbo de la transformación socialista, el viaje va a ser fácil. Sin embargo, en esas proyecciones optimistas se olvida por lo general que lo que está en juego es un fenomenal salto desde el dominio del capital hasta un modo de control metabólico social **cuantitativamente** diferente. Y en este respecto el hecho de estar atados por una red de determinaciones estructurales más perfeccionada a las prácticas reproductivas y distributivas del “capitalismo avanzado” representa una ventaja bastante dudosa.

El imperativo de ir más allá del capital como control metabólico social, con sus dificultades casi prohibitivas, es una situación que comparte la humanidad en su conjunto. Porque el sistema del capital por naturaleza propia es un modo de control global/universalista que no puede ser sustituido históricamente salvo por una alternativa metabólica social que igualmente lo abarque todo. Así, cualquier intento de superar las restricciones de una etapa del capitalismo históricamente determinada —dentro de los parámetros estructurales del sistema del capital, necesariamente orientado hacia la expansión y proclive a la crisis— está destinado a fracasar tarde o temprano, sin importar cuán “avanzados” o “subdesarrollados” puedan estar los países que hagan ese intento. La idea de que, una vez que la relación de fuerzas entre los países capitalistas y los poscapitalistas cambie a favor de estos últimos, el viaje de la humanidad hacia el socialismo será “viento en popa” es, en el mejor de los casos, ingenua. Fue concebida en la órbita de la “revolución cercada”, para atribuirle los fracasos del sistema del tipo soviético a factores externos (también cuando se hablaba del “sabotaje interno del enemigo”), ignorando o pasando por alto intencionadamente los antagonismos materiales y políticos generados obligadamente por el orden poscapitalista extractor de plustrabajo por la fuerza tanto durante como después de Stalin. Es la dinámica **interna** del desarrollo lo que en definitiva decide el asunto, y potencialmente lo decide para lo peor, incluso bajo la mejor de las relaciones de fuerzas externas.

Así, el concepto de la **irreversibilidad** de la transformación socialista tiene pleno sentido sólo si se refiere al punto donde ya no hay vuelta atrás en la dinámica interna del desarrollo, más allá de las determinaciones estructurales del capital como modo de control metabólico social, abarcando por entero las tres

dimensiones del sistema heredado: el CAPITAL, el TRABAJO y el ESTADO. El **salto cualitativo** en el discurso marxiano —el tan bien conocido aforismo en **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** acerca de “*¡Hic Rhodus, hic salta!*” —, anticipa el momento en que la lucha largamente sostenida para pasar más allá del capital se torna **globalmente irreversible** porque está en sintonía plena con el desarrollo **interno** de los países involucrados. Y en la visión de Marx ello se vuelve posible tan sólo como resultado del impacto correctivo acumulativo de la autocritica radical ejercida por la agencia de la emancipación social, el trabajo, que debe ser puesto no nominalmente (como se ha visto hasta ahora, bajo la autoridad de las “personificaciones del capital” poscapitalistas), sino genuinamente al mando del proceso metabólico social.

Claramente, sin embargo, el proceso de la transformación socialista —precisamente porque debe abarcar todos los aspectos de la interrelación entre el **capital**, el **trabajo**, y el **estado**— es concebible solamente como una forma de reestructuración transicional basada en la heredada y progresivamente alterable eficacia de las mediaciones materiales. Como en el caso del padre de Goethe (si bien por razones muy diferentes), no es posible demoler el edificio existente y levantar un edificio completamente nuevo en su lugar sobre cimientos totalmente nuevos. La vida debe continuar en la edificación apuntalada durante todo el transcurso de la reedificación, “sacando afuera un piso tras otro de abajo hacia arriba, como si estuvieran injertando la nueva estructura, así que aunque al final nada quedaba de la vieja casa, toda la edificación nueva se podía considerar como mera renovación”. En verdad, la tarea es incluso hasta más difícil que aquella. Porque hay que reemplazar también la arruinada armazón de madera del edificio mientras se va sacando a la humanidad del peligroso marco estructural del sistema del capital.

Desconcertantemente, la “expropiación de los expropiadores” deja en pie el edificio del sistema del capital. Lo único que puede lograr por sí misma es cambiar el **tipo** de personificación del capital. A menudo hasta el personal sigue siendo el mismo (como lo demostró no solamente la significativa continuidad en el personal al mando de la economía y el estado en las sociedades posrevolucionarias, sino más aún los movimientos restauradores postsoviéticos en toda la Europa del Este), cambiando, por decirlo de algún modo, solamente el carnet de militancia en el partido. Ocurre esto porque las tres dimensiones fundamentales del sistema —el CAPITAL, el TRABAJO y el ESTADO— están constituidos y vinculados entre sí **de modo material**, y no simplemente sobre una base legal/política.

Por consiguiente, ni el capital, ni el trabajo ni, en verdad, el estado, pueden ser simplemente **abolidos** ni siquiera por la intervención jurídica más radical. Por lo tanto no es nada accidental que la experiencia histórica haya producido numerosos ejemplos del **fortalecimiento** del estado posrevolucionario, pero ni el menor paso en dirección a su “debilitamiento gradual”. Porque el trabajo posrevolucionario en su modo de existencia factible en lo inmediato, bien en países anteriormente capitalistas avanzados o bien en países subdesarrollados, permanece atado directamente a la sustancia del capital, es decir, a la existencia material de éste como determinación estructural del proceso del trabajo en marcha, y no a su forma históricamente contingente de personificación jurídica. La sustancia del capital como la fuerza determinante del proceso metabólico social, materialmente insertada, incorregiblemente jerárquica, orientada hacia la expansión y movida por la acumulación, continúa siendo la misma durante todo el tiempo que este sistema —sea en su forma capitalista o en su forma poscapitalista— pueda ejercer con éxito las funciones de control del trabajo históricamente alienadas. Como contraste, las formas de personificación políticas/jurídicas, mediante las cuales los imperativos de reproducción objetivos del sistema del capital (“el dominio de la riqueza sobre la sociedad”, en palabras de Marx) se le continúan imponiendo al trabajo, **pueden y deben** variar en sintonía con las circunstancias históricas cambiantes, ya que tales variaciones surgen como intentos obligados para remediar alguna perturbación o crisis graves del sistema dentro de sus propios parámetros estructurales. Esto es verdad no sólo en los casos históricamente raros de cambio dramático de una forma de reproducción metabólica social capitalista a una poscapitalista, sino también en los cambios mucho más frecuentes y de carácter completamente temporal de la variante liberal-democrática del capitalismo a la variante militar-dictatorial, y de nuevo de vuelta a la forma liberal-capitalista, económicamente más viable. La única cosa que debe permanecer constante en lo que respecta a las personificaciones del capital en todas esas metamorfosis del personal de control, a lo largo de los siglos, es que su identidad funcional debe ser definida siempre en **contraposición** con el trabajo.

Dada la inseparabilidad de las tres dimensiones del sistema del capital del todo articulado —el capital, el trabajo y el estado—, resulta inconcebible emancipar el trabajo sin también simultáneamente suprimir al capital y al estado por igual. Porque, paradójicamente, la columna fundamental de apoyo material del capital no es el estado, sino el trabajo en su continua dependencia estructural del capital. Lenin y otros hablaban de la ineludible necesidad de “demoler el estado

burgués” como la tarea inmediata de la dictadura del proletariado en la escuela de la conquista del poder político. Al mismo tiempo, como una advertencia, Lukács proyectaba la imagen del proletariado “volviendo su dictadura en contra de sí mismo”, como vimos antes. La dificultad radica, sin embargo, en que la conquista del poder del estado está muy lejos de equipararse con el control de la reproducción metabólica social. En verdad es posible demoler el estado burgués mediante la conquista del poder político, al menos en grado significativo. Sin embargo, es casi imposible “demoler” la dependencia estructural del capital heredada por el trabajo, porque esa dependencia está materialmente asegurada por la división estructural jerárquica del trabajo establecida. Puede ser alterada para mejorar, tan sólo mediante la reestructuración radical de la totalidad de los procesos reproductivos sociales, es decir, mediante la progresiva reconstrucción del edificio heredado en su totalidad. Predicar la necesidad —y la justeza ética— de una elevada disciplina del trabajo, como trató de hacerlo Lukács, evade (en el mejor de los casos) la cuestión de quién está realmente al mando de las determinaciones productivas y distributivas del proceso del trabajo posrevolucionario. En la medida en que las funciones vitales de control del metabolismo social no sean efectivamente asumidas y autónomamente ejercidas por los productores asociados, sino dejadas bajo la autoridad de un personal de control por separado (es decir, el nuevo tipo de personificación del capital) la autoderrota del propio trabajo sigue reproduciendo el poder del capital en contra suya, materialmente manteniendo y extendiendo así el dominio de la riqueza alienada sobre la sociedad.

Es esto lo que hace que todo cuanto se diga acerca del “debilitamiento gradual del estado” resulte completamente irreal bajo tales circunstancias. Porque en la escuela de la “expropiación de los expropiadores” y la institución de un personal de control nuevo, pero igualmente por separado e impuesto, la autoridad de este último debe ser establecida y reforzada políticamente, en ausencia del antiguo derecho jurídico a controlar las prácticas productivas y distributivas sobre la base de la posesión de la propiedad privada. Así, el **fortalecimiento** del estado posrevolucionario no simplemente con relación al mundo **exterior** —que, luego de la derrota de las fuerzas intervencionistas en Rusia era de hecho incapaz de ejercer un impacto de peso en el curso de los acontecimientos **internos**— sino en contra de la **fuerza laboral**, en aras de la máxima extracción de plus trabajo regimentada políticamente, se convierte en una necesidad estructural desvirtuada, y no en una “degeneración burocrática” corregible con mayor o menor facilidad, que será rectificadas en el plano político gracias a una nueva “revolución política”.

Como lo demostró el derrumbe del sistema del capital soviético, dado el poder del estado enormemente fortalecido en el país, era mucho más fácil fraguar una **contrarrevolución política desde arriba** que concebir de manera realista una **revolución política desde abajo**, como el correctivo de las contradicciones del orden establecido, porque incluso si una nueva revolución política de las masas pudiera prevalecer durante algún tiempo, la tarea real de la reestructuración fundamental del sistema del capital poscapitalista seguiría en pie. Como contraste, la pretendida “perestroika” de Gorbachov no tuvo que reestructurar nada en absoluto en los dominios del control metabólico social jerárquico/estructural establecido, porque su proclamación de la “igualdad de todos los tipos de propiedad” —es decir, **la restauración jurídica de los derechos de la propiedad privada capitalista** para beneficio de unos pocos— operaba en la esfera de las personificaciones del capital, haciendo tan sólo “justificablemente” hereditario (en nombre de la “racionalidad económica” y la “eficiencia del mercado” prometidas) lo que ya ellos controlaban *de facto*. Instituir cambios legales/políticos en el plano del derecho a la propiedad es juego de niños comparado con la pesada y prolongada tarea de reemplazar el modo en que el capital controla el orden reproductivo social.

El “debilitamiento gradual del estado” —sin el cual la idea de realizar el socialismo no puede ser acariciada ni por un momento— es inconcebible sin el “debilitamiento gradual del capital” como regulador del proceso metabólico social. El círculo vicioso del trabajo que está encerrado dentro de su dependencia estructural del capital, por una parte, y por la otra dentro de una posición subordinada a nivel de la toma de decisión política, por un poder del estado ajeno, sólo se puede romper si los productores dejan progresivamente de reproducir la supremacía material del capital. Esto sólo pueden hacerlo desafiando radicalmente la división estructural jerárquica del trabajo. Resulta, por consiguiente, de suma importancia tener en mente que el lesivo fortalecimiento del estado poscapitalista no es una causa autosuficiente, sino que es inseparable de la dependencia estructural del capital por el trabajo. Esta determinación contradictoria del trabajo bajo el dominio continuado del capital (incluso si se trata de una forma nueva) se hace valer a pesar del hecho de que el capital siempre fue —y sólo puede ser— reproducido como la encarnación del trabajo en una forma alienada y autoperpetuadora. Puesto que, no obstante, la determinación antagonística en cuestión es inherente a la **estructura de mando material del capital**, que es tan sólo **complementada por**, pero no **fundamentada en**, el estado como la englobadora estructura de mando político del sistema, el problema de la autoemancipación del trabajo no puede

ser remitido al nivel de la política solamente (o incluso primordialmente). Las incontables “revoluciones traicionadas” a través de la historia moderna aportan dolorosamente abundante evidencia sobre este respecto.

La necesaria crítica del poder del estado, con el objetivo de recortarlo radicalmente, y en definitiva de sustituirlo, adquiere su sentido sólo si es implementada en la práctica en su escenario social-metabólico/material-reproductivo, porque el “debilitamiento gradual” del estado implica no sólo el “debilitamiento gradual” del capital (como el controlador objetivado y cosificado del orden reproductivo social), sino además la autosuperación del trabajo como subordinado a los imperativos materiales del capital puestos en vigor por el sistema prevaleciente de división estructural/jerárquica del trabajo y el poder del estado. Esto es posible sólo si todas las funciones de control del metabolismo social —que debe ser, bajo todas las formas de dominio del capital, investido en la estructura de mando material y política de un poder de toma de decisiones alienado— son progresivamente apropiadas y positivamente ejercidas por los productores asociados. En ese sentido, el desplazamiento estructural objetivo (en contraste con el político/jurídico, insostenible por sí mismo) de las personificaciones del capital mediante un sistema de **autogestión** genuina es la clave para una reedificación exitosa de las estructuras heredadas.

NOTAS DE LA PARTE DOS

¹ El Círculo Petöfi —bautizado en honor al gran poeta revolucionario y máximo líder radical del levantamiento y guerra de independencia de 1848-49 contra la dominación de los Hapsburgo en Hungría— era en 1956 el foro público más efectivo para articular la demanda de la erradicación del estalinismo en el país; un proceso que culminó unos cuantos meses más tarde con el levantamiento de Octubre.

² Lászlo Sziklai, “Megkésett prófécia? Lukács György testamentuma”, **Népszabadság**, 31 de diciembre de 1988, p.7.

³ Reszö Nyers, “The Present and Future of Restructuring”, **The New Hungarian Quarterly**, Primavera de 1989 (Nº 113), pp. 24-5.

⁴ He analizado esos problemas en “The Meaning of Rosa Luxemburg’s Tragedy”, **The Power of Ideology**, pp. 313-37.

⁵ “Lukács György politikai végrendelete: kiadatlan interjú 1971-ből”, (“El testamento político de G. Lukács: Entrevista inédita de 1971”), **Társadalmi Szemle**, vol. XLV, abril de 1990, pp. 63-89.

⁶ Lukács, “The Metaphysics of Tragedy” (1910), en **Soul and Form**, Merlin Press, Londres, 1974, p. 160.

⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸ *Ibid.*, pp. 167-8.

⁹ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰ **El alma y la forma** (Die Seele und die Formen) fue el primer libro de Lukács aclamado internacionalmente. Contenía un grupo de ensayos hermosamente escritos, articulados en torno a algunos “Leitmotifs” recurrentes. “Metafísica de la tragedia” era la pieza de cierre y la recapitulación final de las ideas desarrolladas en este volumen.

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² *Ibid.*, pp. 173-4.

¹³ Lukács, **The Theory of Novel**, Merlin Press, Londres, 1971, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ **Soul and Form**, p 172.

¹⁸ Lukács, **History and Class Consciousness**, Merlin Press, Londres, 1917, p. 192.

¹⁹ *Ibid.*, p. 193.

²⁰ Como lo escribió Lukács en su prefacio de 1962 a **Teoría de la novela**:

El hecho de que Ernst Bloch continuase aferrado a su síntesis de la ética “de izquierda” y epistemología “de derecha” (c.f. e.g. **Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins**, -“Cuestiones de filosofía fundamentales: Ontología del posible-ser”- Frankfurt 1961) hace honor de su fuerza de carácter pero no puede modificar la naturaleza anticuada de su posición teórica.

(**Op. Cit.**, p. 22).

²¹ Ver Ernst Bloch, “Discussing Expressionism” y Georg Lukács, “Realism in the Balance” en el volumen: E. Bloch, G.Lukács, B. Brecht, W. Benjamin, Th. W. Adorno, **Aesthetics and Politics**, NLB, Londres, 1977, pp. 16-59. Los artículos de Bloch y de Lukács aparecieron originalmente en 1937.

²² **Soul and Form**, p. 18.

²³ *Ibid.*, p. 174.

²⁴ Georg Lukács, **Political Writings, 1919-1929: The Question of Parliamentarism and Other Essays**, NLB, Londres 1972, p. 14.

²⁵ Como lo expone Lukács:

La primera tesis es la de que el desarrollo de la sociedad está determinado exclusivamente por las fuerzas presentes dentro de esa sociedad (en la visión marxista, por la **lucha de clases** y la transformación de las relaciones de producción). La segunda, la de que la dirección de ese desarrollo puede ser determinada con claridad, aunque **no sea comprendida del todo**. La tercera, la de que esa dirección tiene que estar relacionada en cierto modo, si bien **todavía no comprendido del todo**, con objetivos humanos; tal relación puede ser percibida y **hecha consciente**, y el proceso de hacerla consciente ejerce una influencia positiva sobre el desarrollo mismo. Y finalmente, la cuarta tesis: la de que la relación en cuestión es posible porque, aunque las fuerzas motrices de la sociedad son independientes de toda conciencia humana **individual**, o de su voluntad y de sus objetivos, su existencia resulta inconcebible salvo en la forma de **conciencia humana, voluntad humana y objetivos humanos**. Obviamente las leyes que han de resultar efectivas en esa relación son reflejadas en

su mayor parte de una manera oscura o distorsionada en la **conciencia** de los seres humanos **individuales**.

Ibid., pp. 14-15.

²⁶ *Ibid.*, p.15.

²⁷ Las dos últimas citas *Ibid.*, p. 15.

²⁸ **Soul and Form**, p. 17.

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

³¹ *Ibid.*, p. 18.

³² *Ibid.*

³³ Ver los volúmenes póstumamente publicados de Lukács, **Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)**, y **Heidelberger Aesthetik (1916-1918)**, editados por György Márkus y Frank Benseler, Luchterhan Verlag, Darmstadt & Neuwied, 1974.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ “What is Orthodox Marxism?” (primera versión, 1919) en Georg Lukács, **Political Writings, 1919-1929**, p. 26.

³⁶ “Tactics and Ethics”, en **Political Writings, 1919-1929**, p. 8.

³⁷ **History and Class Consciousness**, p. 312.

³⁸ **Political Writings, 1919-1929**, p. 27.

³⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁶ Ernst Bloch, **Das Prinzip Hoffnung**, Aufbau-Verlag, Berlín, 1959.

⁴⁷ “En lo personal más bien me opongo al ‘Principio de la Esperanza’ de Bloch. Esta opinión no va únicamente con Bloch. Durante mucho tiempo compartí la concepción epicureana de Espinoza y Goethe de rechazo al miedo y a la esperanza, que ellos consideraban peligrosos para la libertad de la humanidad genuina”. Tomado de una carta a su editor alemán, Frank Benseler, 21 de enero de 1961, citado en las pp. 21-22 de **Versuche zu einer Ethik** de Lukács, editado por György Iván Mezei, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

⁴⁸ Lenin, **Carta a los trabajadores húngaros**, 27 de marzo de 1929.

⁴⁹ Lukács, “Party and Class”, en **Political Writings, 1919-1929**, p. 36.

⁵⁰ Lukács, “A marxista filozófia az új demokráciában”. (Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia. Texto de una conferencia dictada en el Congreso de Filósofos Marxistas en Milán, el 20 de diciembre de 1947). Publicado como un volumen por separado en Budapest, 1948. Cita tomada de las pp. 11-12.

⁵¹ Sartre, **Being and Nothingness**, Methuen, Londres, 1969. P. 429.

⁵² *Ibid.*, p. 423. Si bien es posible comprender por qué el autor de **El ser y la nada** toma una postura como esa, resulta sorprendente ver a Althusser asumir la misma posición (en sus ataques al “humanismo teórico” y también en su curiosa teoría de la ideología), fustigando a los marxistas disidentes desde el punto de vista de la idea burguesa del siglo XX **par excellence**.

⁵³ Sartre, **Op. cit.**, p. 240.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 364.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 422-9. Para las conexiones de estos problemas con la filosofía de Sartre en su conjunto, ver el Capítulo 5 de mi libro, **The Work of Sartre: Search for Freedom**, Harvester Press, Brighton, 1979, pp. 158-243.

⁵⁶ Para utilizar un término al que C.B. Macpherson le dio relevancia y que caracteriza adecuadamente una tendencia que va mucho más allá de sus propios intereses, hasta llegar a nuestros propios días. Ver el influyente libro de Macpherson, **The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford University Press, Londres, 1962.

⁵⁷ Este resulta ser el caso incluso con anterioridad a la revolución burguesa, que tiene un carácter esencialmente **político**. Sus ideólogos argumentan a favor de ajustar “racionalmente” las instituciones dominantes a los requerimientos de un sistema productivo capaz de satisfacer los apetitos individuales y las inclinaciones espontáneas de la “naturaleza humana”, por no mencionar las etapas más recientes en las que se da por descontado que los dictados de una sociedad mercantil plenamente desarrollada constituyen las evidentes presuposiciones de la teoría social.

⁵⁸ Por supuesto, esto exige un examen detenido, porque sabemos demasiado bien que **algunas** estrategias personalistas realmente tienen éxito a expensas de las demás. Sin embargo, resulta imposible hacer comprensible su éxito sin centrarnos en las relaciones sociales de dominación y subordinación prevalecientes. Como contraste, las teorías burguesas de la interacción individual atomista tienen que operar, por una parte, con las ficciones del “estado benevolente” y la igualmente benevolente “mano oculta” como los guardianes del interés social

(lo cual implica actuar contra los excesos individuales intolerables), y, por otra parte, se ven forzadas a apelar a características psicológicas infladas míticamente (el “espíritu empresarial”, la “iniciativa personal”, etc.) y recurrir a supuestos contradictorios en sí mismos —la noción de “incentivo material individual” para hacer inteligibles las manifestaciones extrañamente discriminatorias de una pretendida “naturaleza humana” que hace que algunos individuos echen adelante mientras no logra motivar a otros— a fin de producir cualquier cosa que sirva de explicación plausible de la dinámica de los procesos sociales reales.

⁵⁹ Lukács, **History and Class Consciousness**, Merlin Press, Londres, 1971, p. 221. Los números de página entre corchetes se refieren a esta edición.

⁶⁰ Un libro conciso y escrito con claridad que se inspiró en Lukács en la década de los 30 es **Ideology and Superstructure in Historical Materialism** (Allison & Busby, Londres, 1976, 132pp.), de Franz Jakubowski, publicado por vez primera en 1936 bajo el título: **Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung**. En los años de la posguerra Lucien Goldmann aplicó con gran éxito algunos de los conceptos claves de Lukács —especialmente el de “conciencia atribuida”— al estudio de la filosofía y la literatura. Ver su **Immanuel Kant** (NLB, Londres, 1971, en francés: 1948); **The Human Sciences and Philosophy** (Jonathan Cape, Londres 1966, en francés: 1952 y 1966); **The Hidden God** (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967, en francés: 1956); **Recherches Dialectiques** (Gallimard, París, 1958); **Pour une sociologie du roman** (Gallimard, París, 1964); **Lukács and Heidegger** (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1977, en francés: 1973). Para un estudio reciente de la cosificación en el espíritu lukácsiano, ver José Paulo Netto, **Capitalismo e reificação**, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1981.

⁶¹ Ver, por ejemplo, pp.52-3, 65-6, 68-9 y 79-80.

⁶² Es oblicua ya que Lukács no nombra explícitamente a sus adversarios —como Béla Kun: uno de los favoritos de Stalin para el momento— y las políticas que ellos propugnan. Su crítica está formulada en términos generales, más bien abstractos. Sin embargo, los objetos de su crítica, aunque oblicua, son complejos políticos/organizacionales todavía claramente identificables a estas alturas de la época. Como contraste, a partir de los años 30, de seguidas de la derrota de sus “Tesis de Blum” y con ello el fin de su papel político directo, Lukács se ve confinado a temas filosóficos/literarios, y sus referencias críticas a las estrategias políticas son encubiertas bajo un “lenguaje esópico” sumamente indirecto, como él mismo lo expresa después de 1956.

⁶³ **Demokratisierung heute und morgen** (“Democratización hoy y mañana”), un examen que escruta las contradicciones tanto de la democracia occidental como del tipo de desarrollo estalinista, escrito en alemán en 1968, principalmente en respuesta a la intervención soviética en Checoslovaquia; publicado en húngaro veinte años más tarde bajo el título: **A demokratizálódás jelene és jövője** (“Presente y futuro de la democratización”, Magvető Kiadó, Budapest, 1988), discutido brevemente en la Sección 6.1.1 y en el Capítulo 10.

⁶⁴ En esta última obra, Lukács les recuerda más de una vez a sus lectores el establecimiento espontáneo de los Consejos de los Trabajadores en el curso de los levantamientos revolucionarios, indicando los eventos de 1871, 1905 y 1917. Es así como condensa sus opiniones sobre el tema en uno de los pasajes claves de su libro acerca de la **Democratización**:

La tarea de la democracia socialista como la forma social transicional que conduce al “reino de la libertad” es precisamente la supresión del dualismo entre la persona particular y el ciudadano. Los grandes movimientos de masas ya mencionados, que siempre prepararon y acompañaron a las revoluciones socialistas, demuestran que no se trata de una elaboración ideal. Naturalmente, lo que tenemos en mente aquí es la forma en que fueron constituidos los consejos en 1871, 1905 y 1917. Ya hemos mostrado que a ese movimiento —que tenía como objetivo la solución racional de los problemas existenciales vitales de los trabajadores, desde las preocupaciones cotidianas por el trabajo y la vivienda a los grandes aspectos de la vida social, de acuerdo con sus necesidades de clase elementales— lo encajonó una maquinaria burocrática después del final victorioso de la guerra civil; hemos mostrado que más tarde Stalin consolidó indeseablemente los reguladores burocráticos y prácticamente liquidó todo el sistema de los consejos. ... Así, las masas trabajadoras perdieron su carácter de **sujetos** de la toma de decisiones sociales: se han convertido de nuevo en **meros objetos** del cada vez más poderoso y omnipresente sistema burocrático de regulación que dominaba todos los aspectos de su vida. Con esto, el camino del desarrollo socialista que podía haber conducido hacia el “reino de la libertad” había quedado prácticamente bloqueado (citado de la edición húngara, pp. 159-61).

Sin embargo, como veremos en el Capítulo 10, todavía en 1968, cuando ya se podía criticar abiertamente a Stalin sin temor a la cárcel o algo peor, Lukács celebraba a los Consejos de los Trabajadores como pertenecientes a la historia pasada, sin ninguna perspectiva realista de reconstitución bajo las circunstancias del presente. Ello marcha acorde con la reversión parcial del entusiasmo original

de Lukács para con los Consejos de los Trabajadores; una reversión que ya se da en los últimos ensayos de **Historia y conciencia de clase** (sobre este particular ver el Capítulo 9).

Es también importante señalar en el presente contexto que, a diferencia de **Historia y conciencia de clase**, en **Presente y futuro de la democratización** ya no se hace mención de la necesaria “eliminación de la separación burguesa de lo legislativo, lo administrativo y lo judicial”. Como Lukács está ahora resignado a la idea de que no hay que apuntar más allá del establecimiento de una “división realista del trabajo entre el Partido y el Estado”, la tarea de eliminar la separación burguesa de los poderes es reemplazada en su estudio escrito en 1968 por la demanda mucho más abstracta e institucionalmente no especificada de “la supresión del dualismo entre la persona particular y el ciudadano”, como hemos visto en la cita anterior.

⁶⁵ Ver el representativo volumen **Geschichte und Klassenbewusstsein Heute: Diskussion und Dokumentation** por F. Cerutti, D. Claussen, H-J. Krahl. O. Negt y A. Schmidt, preparado en 1969 pero publicado recién en 1971 por Verlag de Munter, Amsterdam. Ver también la importante colección de ensayos de Hans-Jürgen Krahl, **Konstitution und Klassenkampf: zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution**, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1971. Para un reexamen crítico de esta experiencia y su relación con el Lukács de sus comienzos, ver Furio Cerutti, **Totalità, bisogni, organizzazione: ridiscutendo ‘Storia e coscienza di classe’**, La Nuova Italia, Florencia, 1980.

⁶⁶ La siguiente frase constituye un típico ejemplo del carácter apasionadamente exaltado de ese llamamiento directo: “A menos que el proletariado quiera compartir el destino de la burguesía y perecer miserable e ignominiosamente en los estertores del capitalismo, tiene que cumplir esa tarea a **plena conciencia**” (p.314. Las negritas son de Lukács).

⁶⁷ No fue en modo alguno accidental que otra influencia fundamental en la conformación de la ideología del movimiento estudiantil fuese **El hombre unidimensional**, de Marcuse, porque Marcuse insistía en que el pueblo anteriormente oprimido, “previamente el fermento del cambio social, ha ‘cambiado’ para convertirse en el fermento de la cohesión social”, dejándole la oposición únicamente a los marginales, y con ello la “esperanza sin esperanza” de que “en este período, los extremos históricos puedan volver a unirse: **la conciencia más avanzada de la humanidad**, y su fuerza más explotada (pp.256-7).

⁶⁸ Lenin, “‘Left-Wing’ Communism —An Infantile Disorder”, *Collected Works*, Vol.31, p.22.

Es cierto que Lenin afirma en la frase que antecede que “es probable que muy pronto después de la victoria de la revolución proletaria en al menos uno de los países avanzados ocurra un agudo cambio; que Rusia deje de ser el modelo y vuelva a ser un país atrasado (en el sentido ‘soviético’ y socialista)” (*Ibid.*, p.21). Esta es la frase que le gusta citar a Lukács en su crítica de los desarrollos estalinistas. Sin embargo, hacerlo así constituye una presentación completamente unilateral de la línea de argumentación de Lenin, porque él continúa así su artículo inmediatamente después de la frase que acabamos de citar:

En el momento presente de la historia, sin embargo, es el **modelo ruso** el que les revela algo —y algo altamente significativo— de su **futuro cercano e** inmediato a **todos** los países Los trabajadores avanzados en todas partes se han dado cuenta de esto; más que haberse dado cuenta, cada vez con mayor frecuencia lo han captado con su instinto de clase revolucionario (*Ibid.*, p.22. Lenin puso en negritas la palabra **todos**).

Así, la adopción por la Tercera Internacional de la perspectiva según la cual la revolución rusa y su secuela representaban el “futuro cercado e inmediato” de incluso los países capitalistamente más avanzados no puede ser divorciada de Lenin. A esto no lo altera el hecho de que él tenía que formular esa evaluación estratégica de las condiciones históricas establecidas en oposición a los “líderes de la Segunda Internacional, como Kautsky en Alemania y Otto Bauer y Friedrich Adler en Austria, que no han podido entender eso, y es por lo que han demostrado ser unos reaccionarios y los abogados de la peor clase de oportunismo y la traición social” (*Ibid.*, p.22). Porque Rosa Luxemburgo no se les opuso menos que Lenin, y condenó su ceguera para con la significación histórica mundial de la revolución rusa en los términos más mordaces posibles.

⁶⁹ Luxemburgo, **The Russian Revolution**, The University of Michigan Press, 1961, p.80.

⁷⁰ Luxemburgo, **Reform or Revolution**, Pathfinder Press, New York, 1970, p.50.

⁷¹ Luxemburgo, **Spartacus**, Young Socialist Publications, Colombo, 1971, p.27.

⁷² Notar de nuevo el característico empleo de las comillas, de conformidad con nuestros ejemplos anteriores.

⁷³ Luxemburgo, **Reform or Revolution**, p.58.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁵ Es así como Rosa Luxemburgo argumenta los puntos en discusión en la inmediata continuación de nuestra última cita:

Esto muestra que la práctica oportunista es esencialmente inconciliable con el marxismo. Pero también demuestra que el oportunismo es incompatible con el socialismo (el movimiento socialista) en general, que su tendencia interna es a empujar al movimiento laboral a los senderos burgueses, que el oportunismo tiende a paralizar por completo la lucha de clases proletaria. Considerado históricamente, es evidente que no tiene nada que ver con la doctrina marxista. Porque, antes de Marx, e independientemente de éste, ha habido movimientos laborales y varias doctrinas socialistas, cada una de las cuales, a su propia manera, era la expresión teórica, correspondiente a las condiciones de la época, de la lucha de la clase trabajadora por su emancipación. La teoría que consiste en basar al socialismo en la noción moral de justicia, en una lucha contra el modo de **distribución**, en lugar de basarla en la lucha contra el modo de **producción**, la concepción de los antagonismos de clase como un antagonismo entre los pobres y los ricos, el esfuerzo por trasplantar el “principio cooperativo” a la economía capitalista —todas las lindas nociones fundamentadas en la doctrina de Bernstein— ya existían antes de Marx. Todas esas teorías fueron **en su época** [las negritas son de la autora], a pesar de su insuficiencia, teorías efectivas de la lucha de clases proletaria. Fueron las botas de siete leguas infantiles en las cuales el proletariado aprendió a dar sus pasos en el escenario de la historia.

Pero después de que el desarrollo de la lucha de clases y su reflejo en las condiciones sociales había conducido al abandono de esas teorías y a la elaboración de los principios del socialismo científico, ya no podía existir ningún socialismo —al menos en Alemania— fuera del socialismo marxista, y no podía haber ninguna lucha de clases socialista fuera de la socialdemocracia. A partir de allí, el socialismo y el marxismo, la lucha proletaria por la emancipación y la socialdemocracia fueron idénticos. Es por eso que el **retorno a las teorías socialistas premarxistas** ya no significa hoy día un retorno a las botas de siete leguas de la infancia del proletariado, sino un retorno a las ridículas pantuflas raídas de la burguesía (*Ibid.*, pp.59-60).

Bastante significativamente, en una discusión general de metodología Sartre, interesado en el desarrollo de la filosofía europea en los tres últimos siglos, reitera el punto establecido por Rosa Luxemburgo acerca de los intentos antimarxistas de ir “más allá de Marx”. Escribe:

Los períodos de creación filosófica son raros. Entre el siglo XVII y el XX, veo tres de esos períodos, que yo designaría por los nombres de los hombres que dominaron en ellos: hay el “momento” de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, finalmente el de Marx. Esas tres filosofías se convirtieron, cada una en su oportunidad, en el humus de todo pensamiento en particular y en el horizonte de toda cultura; no hay más allá de ellos donde ir, en cuanto el hombre no ha ido más allá del momento histórico que ellos expresan. A menudo he comentado el hecho de que un argumento “anti-marxista” constituye tan sólo el aparente rejuvenecimiento de una idea pre-marxista. Un supuesto “ir más allá del marxismo” sería en el peor de los casos apenas en retorno al premarxismo; en el mejor de los casos, apenas el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la filosofía de la cual uno cree haber ido más allá.

Sartre, **The Problem of Method**, Methuen, Londres, 1963, p.7

⁷⁶ Algunos de estos problemas son discutidos en los Capítulos 11-13 de la Parte Dos de este volumen y en “La división del trabajo y el estado poscapitalista” de la Parte Cuatro.

⁷⁷ En su ensayo sobre “Estructura de clase y conciencia social”, Tom Bottomore comprensiblemente manifestó su sorpresa de “que Lukács haya repetido, con gran beneplácito, en su nuevo prefacio de 1967, el pasaje que contraponía método y contenido en el ensayo inicial de **Historia y conciencia de clase**” (ver **Aspects of History and Class Consciousness**, ed. por I. Mészáros, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1971, p.55). Sin embargo, si recordamos la función que la idea de una “garantía metodológica” para la certeza de la victoria desempeña en el pensamiento de Lukács, entonces la reafirmación de su validez en 1967 nada tiene de sorprendente. En efecto la constante polémica de Lukács en defensa del método dialéctico en contra del “materialismo mecánico” y el “marxismo vulgar”, a sus ojos también cumple una importante función política, en la lucha contra el sectarismo y su antidialéctico culto a la inmediatez. La larga hilera de obras al respecto va desde su crítica de **El materialismo histórico** de Bakunin, pasando por su ensayo sobre “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”, hasta **El joven Hegel, la destrucción de la Razón** y, por último, **Ontología del ser social**. Ciertamente, a medida que las condiciones para el abierto debate ideológico y político desaparecen con la consolidación del estalinismo, el discurso acerca de cómo superar la “crisis ideológica” del proletariado va quedando cada vez más confinado a la argumentación en términos teóricos abstractos a favor del método dialéctico, expresando, así, en el “lenguaje esópico” de la metodología filosófica las aspiraciones políticas muy

mediatizadas de Lukács (**El joven Hegel** es el documento más importante de esa “fase esópica” en el desarrollo de Lukács).

Otro aspecto importante de este problema es la insistencia de Lukács a todo lo largo de su vida en que no puede haber sino un solo “marxismo verdadero” (es decir, la “ortodoxia” entre comillas, a fin de contrastarla con la ortodoxia impuesta institucionalmente). Al mismo tiempo, de acuerdo con el carácter más interno de su discurso —centrado en las nociones de la “crisis ideológica” y la “responsabilidad de los intelectuales” para la apertura de una salida de esa crisis— le preocupa profundamente agrandar la influencia intelectual del marxismo.

Así, las dos determinaciones se juntan en la definición metodológica del “marxismo verdadero”. Por una parte, debe ser capaz de ejercer una función crítica/excluyente contra el “dogmatismo estalinista”, el “materialismo mecánico”, el “marxismo vulgar”, etc., sin atacar frontalmente los poderosos objetos institucionales de esa crítica sobre los aspectos políticos/económicos. Y, por otra parte, la definición de marxismo debe ser lo bastante flexible como para englobar de manera “no sectaria”, a partir de un espectro político bastante amplio, a todos los estudiosos e intelectuales serios que deseen dar el paso al frente hacia el marxismo.

Ambos aspectos son claramente visibles en una conferencia dictada en Roma, Milán y Turín en junio de 1956 —(**La lotta fra progresso e reazione nella cultura d’oggi**, Feltrinelli, Milán, 1957)— cuando Lukács puede por primera vez, después del XX Congreso del Partido Soviético, desafiar abiertamente a sus adversarios. Él insiste en que en interés de la “propaganda clarificadora del marxismo verdadero” (p.18), dirigida a ejercer “influencia ideológica... para conducir en una nueva dirección a los intelectuales no marxistas” (p.34), y por consiguiente “para influenciar el fermento ideológico y el desarrollo del mundo” (p.46), es necesario “romper definitivamente con el sectarismo y el dogmatismo” (p.44). El rechazado “dogmatismo estalinista” (p.34) es definido, otra vez, primordialmente en términos metodológicos: como la “ausencia de **mediación**”(p.5), la cosificadora “confusión de la **tendencia** con el **hecho** cumplido” (p.7), la “subordinación **mecánica** de la **parte** al **todo**” (p.9), la afirmación de una “relación inmediata entre los principios **fundamentales** de la teoría y los problemas del **día**” (p.10), la “restricción dogmática del materialismo dialéctico” (p.36) y, de suma importancia, como la creencia equivocada de que “**el marxismo es una**

colección de dogmas” (p.45). También declara categóricamente que la única manera de ejercer influencia es a través de la “crítica **inmanente**” (p.25) que pone en primer plano los asuntos metodológicos.

En el mismo espíritu encomia en el Prefacio de 1967 a **Historia y conciencia de clase** su vieja definición metodológica de la “ortodoxia en el marxismo que ahora pienso es no sólo objetivamente correcta, sino también capaz de ejercer una influencia considerable incluso hoy día, cuando estamos en vísperas de un renacimiento marxista” (p.xxv).

⁷⁸ “Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito; sus dramáticos efectos se atropellan; hombres y cosas parecen engastados en rutilantes diamantes; el éxtasis es el espíritu de cada día; pero duran poco; pronto han alcanzado ya su apogeo, y una larga depresión corruptora se apodera de la sociedad antes de que aprenda a asimilar con sobriedad los resultados de su período de *Sturm und Drang* [‘borrasca e ímpetu’]. Por otra parte, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, constantemente se autocritican, continuamente se interrumpen en su propio curso, regresan de vuelta a lo aparentemente ya cumplido a fin de empezarlo de nuevo, se mofan con meticulosidad despiadada de las fallas, debilidades y ruindades de sus intentos iniciales, parecen echar abajo a su adversario tan sólo para que pueda cobrar nueva fuerza de la tierra y volverse a levantar, más agigantado, ante ellas, se regresan una y otra vez de la incierta prodigiosidad de sus propias metas, hasta que se crea una situación que hace imposible todo regreso, y las propias condiciones gritan:

¡Hic Rhodus, hic salta!

¡Aquí está la rosa, baila aquí!”

Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”, en Marx y Engels, **Selected Works**, Lawrence & Wishart, Londres, 1958, vol. 1, pp.250-51.

⁷⁹ “... la actividad de todo miembro tiene que extenderse a todo tipo de trabajo partidista posible. Más aún, esa actividad tiene que variar según sea el trabajo que esté por delante, de modo que los miembros del partido entren con su entera personalidad en una relación viviente con la totalidad de la vida del partido y de la revolución y dejen así de ser meros **especialistas** necesariamente expuestos al **peligro de la osificación**.... Toda jerarquía en el partido tiene que estar basada

en la adaptabilidad de ciertos talentos para los requerimientos objetivos de la fase particular de la lucha. Si la revolución deja atrás una fase particular... lo que se necesita por añadidura [para un cambio de táctica y de métodos] es una redistribución de la jerarquía del partido: la selección del personal tiene que adaptarse con exactitud a la nueva fase de la lucha” (pp.335-6).

Podemos notar también aquí la influencia de la mistificación weberiana —que confunde sistemáticamente la división del trabajo **técnico/especialista** y la **social/jerárquica**, a fin de poder justificar la segunda bajo el pretexto de la primera— en la manera en que se plantea la cuestión de la “osificación”, porque en realidad esta última no es asunto de funcionarios individuales “excesivamente especializados”, ni puede ser evitada gracias a algún utópico culto a la “personalidad renacentista”. Tiene que ver primordialmente con las instituciones sociales mismas, y exige adecuados remedios y garantías **institucionales/organizacionales**.

Lo que resulta fundamentalmente incorrecto en la división social del trabajo no es que los diferentes individuos cumplan funciones diferente en la sociedad, sino que sus “especializaciones” (a menudo desprovistas de todo contenido, representando de hecho una “especialidad” que sólo lo es de nombre) los ubican arbitrariamente en algún punto determinado de la escala de las jerarquías y subordinaciones sociales establecidas. Por consiguiente, lo que requiere de un cuestionamiento radical no es la “especialización” como tal, sino el carácter pernicioso de asignarle a la gente un orden **jerárquico** para su ubicación en la sociedad bajo el pretexto de la especialización funcional.

⁸⁰ Ver los dos últimos párrafos de la nota 79.

⁸¹ Esto es válido ya para su ensayo sobre “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista” (1926). Al respecto ver también **El joven Hegel** (primera edición alemana 1948, completada durante la guerra), **La destrucción de la Razón** (1954), y su última obra importante, **Ontología del ser social** (con respecto a esta última, ver en particular el Volumen 2, Capítulo II, que se ocupa de los complejos asuntos de la **Reproducción**).

⁸² Sobre este respecto Lichtheim tan sólo seguía a la agresión igualmente fari-saica de Adorno algunos años antes, en la misma clase de publicación periódica, poco después de que Lukács fuese exonerado de la deportación —gracias a una sostenida protesta internacional— y publicado uno de sus libros en Alemania Occidental, como un acto de desaffo abiertamente declarado contra el gobierno que lo condenara, habiéndose convertido en **persona non grata** impublicable

no sólo en Alemania Oriental sino en todas partes en el Este, incluida Hungría. Adorno consideraba Alemania Occidental su propio patio para conceder o negar la admisión de teorías sociales marxistas. Mientras Lukács estuvo confinado en el Este, Adorno solía hacerle grandes elogios, pero no podía tolerar al transgresor (para el artículo de Lichtheim, ver la entrega de mayo de 1963 del **Encounter**. En cuanto al ataque de Adorno contra Lukács —titulado “Erpresste Versöhnung”: “Reconciliación forzada”(ver el equivalente alemán del **Encounter: Der Monat**, noviembre de 1958).

⁸³ **From Max Weber: Essays in Sociology**, ed. por H.H. Gerth y C. Wright Mills, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1948, p.229.

⁸⁴ MECW, Vol.5, pp.47-8.

⁸⁵ *Ibid.*, p.79.

⁸⁶ “In der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert”. MEW, Vol.3, p.76.

⁸⁷ **From Max Weber: Essays in Sociology**, p.229.

⁸⁸ Marx, **The Poverty of Philosophy**, MECW, Vol. 6, p.127.

⁸⁹ Marx, **El Capital**, Vol. 1, pp.364-5.

⁹⁰ Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844**, p.129.

⁹¹ Marx, **The Poverty of Philosophy**, pp. 126-7.

⁹² Lukács, **The Ontology of Social Being: Labour**, Merlin Press, Londres, 1980, p.93.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁹⁵ Maurice Merleau-Ponty, **Adventures of the Dialectics**, Heineman, Londres, 1974, pp.57-58.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁷ *Ibid.*, p.31.

⁹⁸ *Ibid.* Como es característico de la “muy libre” interpretación de Merleau-Ponty de **Historia y conciencia de clase**, no presenta ninguna evidencia textual en apoyo de esta arrasante afirmación.

⁹⁹ Merleau-Ponty, “The USSR and the camps”, **Signs**, Northwestern University Press, 1964, p.272.

¹⁰⁰ “On Madagascar”, **Signs**, p.331.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.329.

¹⁰² *Ibid.*,p.332.

¹⁰³ *Ibid.*, p.333.

¹⁰⁴ “The USSR and the camps”, **Signs**, p.269.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.270.

¹⁰⁶ “On Madagascar”, *Signs*, p.329.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectics*, pp.62-4.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.62.

¹⁰⁹ He estudiado con alguna extensión el desarrollo político e intelectual de Merleau-Ponty en **The Power of Ideology**. Ver en particular pp.153-6 y 161-7.

¹¹⁰ Podemos hallar la misma contradicción que hemos visto en **Aventuras de la dialéctica** de Merleau-Ponty también en la periodización que hace Luois Althusser del desarrollo intelectual de Marx, aunque el intento ideológico del filósofo comunista es diametralmente opuesto al de su modelo. Lamentablemente, sin embargo, Althusser acepta la clasificación contradictoria en sí misma de Merleau-Ponty, tan sólo invirtiendo el “signo” de su falsa ecuación. Al contrario de Merleau-Ponty, en sus dos primeros volúmenes de ensayos —**Para Marx y Leyendo El Capital**— Althusser elogia al “Marx científico” por sobre el “Marx filosófico joven”, en su opinión se supone que es culpable de hegelianismo, a causa de su preocupación por el “concepto ideológico” de alienación. Más tarde, sin embargo, descubre que el “Marx maduro”, también, incluyendo al autor de **El Capital**, comete en demasía el mismo pecado. Atrapado por la lógica del esquematismo adoptado, Althusser llega a la peculiar conclusión de que tan sólo las primeras páginas de la **Crítica del Programa de Gotha** (1875) y las **Notas marginales sobre Wagner** (1882) deberían ser consideradas obras marxistas propiamente dichas, libres de las aberraciones ideológicas denunciadas (ver sobre este respecto la Introducción de Althusser a la edición Garnier-Flammarion del volumen 1 de **El Capital** de Marx, publicado en París en 1969). Esto muestra que no basta revertir la intención ideológica del adversario intelectual y político sin someter a detenido examen crítico su sustancia teórica, porque dejar de hacerlo acarrea la infeliz consecuencia de permanecer cautivo de sus leyendas.

¹¹¹ Las palabras “eso” y “siguiente paso” fueron puestas en negritas por Lukács. Y renovando su rechazo de la opinión de que la flexibilidad estratégica del materialismo dialéctico podría ser considerada una forma de relativismo, agrega en una nota al pie de página:

El logro de Lenin es haber redescubierto ese lado del marxismo que indica el camino para una comprensión de su esencia **práctica**. Su advertencia constantemente reiterada a aferrarse del “siguiente eslabón” de la cadena con todas las fuerzas, ese eslabón del que depende el destino de la totalidad en ese momento, su abandono de todas las demandas utópicas, es decir, su “relativismo” y su “Realpolitik”: todas esas

cosas son nada menos que la realización práctica de las **Tesis sobre Feuerbach** del joven Marx (p.221).

La palabra “práctica” fue puesta en negritas por Lukács.

¹¹² Lukács, **Geschichte und Kalsenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik**, Malik Verlag, Berlín, 1923, p.216. La traducción al inglés que he corregido aquí vierte “die dialektische Mechanik der Entwicklung” como la “dialectical mechanics of history” [mecánica dialéctica de la historia]

¹¹³ Como lo expone Lukács en otro ensayo, “Observaciones críticas a la **Crítica de la revolución rusa** de Rosa Luxemburgo”:

el socialismo nunca ocurriría “por sí mismo”, y como resultado de un inevitable desarrollo económico natural. Las leyes naturales del capitalismo sí que conducen inevitablemente a su crisis definitiva, pero al final de **su** camino estaría la destrucción de toda la civilización y una nueva barbarie.

History and Class Consciousness, p.282. Las negritas son de Lukács.

¹¹⁴ “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, **History and Class Consciousness**, p. 188. Y en otro pasaje de la misma obra Lukács argumenta que “el único punto de vista desde el que se hace posible la comprensión lo es la totalidad concreta del mundo histórico, los procesos históricos concretos y totales” (p.145).

¹¹⁵ Marx, **Pre-Capitalist Economic Formations**, Lawrence and Wishart, Londres, 1964, pp.85-7. Para una traducción alternativa, ver la edición Penguin de los **Grundrisse** de Marx, pp.488-90.

¹¹⁶ Ver sobre este respecto el ensayo “Kant, Hegel, Marx: Historical Necessity and the Standpoint of Political Economy” en mi libro: **Philosophy, Ideology and Social Science**, pp. 143-95.

¹¹⁷ Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844**, p. 149. Los énfasis son de Marx.

¹¹⁸ *Ibid.*, Los énfasis son de Marx.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.50.

¹²⁰ **Die Eigenart des Aesthetischen**, publicado por Luchterhand Verlag, Neuwied am Rhein, 1963, en dos inmensos “medio-volúmenes”, 850pp. Y 887pp., respectivamente. Varios cientos de páginas de esta obra se ocupan, directa o indirectamente, de cuestiones de ética.

¹²¹ “El marxismo de Rosa Luxemburgo” fue escrito en enero de 1921, y el mucho más extenso “La cosificación y la conciencia del proletariado” después de marzo de 1921, y completado en el transcurso de 1922.

¹²² Según Lukács incorregiblemente porque los intereses de clase atan la visión de esa filosofía a la inmediatez del modo de vida cotidiana establecido, porque aunque “la génesis intelectual debe ser idéntica en principio a la génesis histórica”, el desarrollo del pensamiento burgués “ha tendido a separar por la fuerza esos dos principios”. Tan es así, en efecto, que

como resultado de esa dualidad de método, la realidad se desintegra en una multitud de hechos irracionales, y luego es arrojada sobre ellos una red de “leyes” puramente formales vaciadas de contenido. Y al idear una “**epistemología**” que puede ir más allá de la forma abstracta del mundo inmediatamente dado (y de su concebibilidad), la **estructura es convertida en permanente** y adquiere una **justificación** —no inconsistentemente— y que es la necesaria “precondición de la posibilidad” de esa visión del mundo. Pero incapaz de voltear ese movimiento “crítico” en dirección de una verdadera creación del objeto —en ese caso del objeto pensante— y en verdad al tomar la dirección totalmente contraria, este intento crítico de llevar el análisis de la realidad hasta su conclusión lógica termina por regresar a la misma inmediatez que encara al hombre ordinario de la sociedad burguesa en su vida cotidiana. Ha sido conceptualizado, pero tan sólo en lo inmediato (p.155).

¹²³ A Engels —con justicia— le disgusta la idea de los “objetos **prefabricados**”. Los contrasta con la categoría de “un complejo de procesos”. Lukács, sin embargo, después de citar con aprobación el rechazo de Engels a los “objetos prefabricados”, formula con reveladora vehemencia la pregunta retórica: “¿Pero si **no hay objetos**, qué es lo que está “reflejado” en el pensamiento?” (p.200). Y si el “complejo de procesos” que Engels contrapone a la noción **mecánica** de los objetos prefabricados tenía también que excluir la idea de la **configuración dialéctica** de los objetos, decididamente no “prefabricada”, Lukács tiene que dar el viraje conceptual que equipara falazmente a los **objetos** con los **objetos prefabricados** porque quiere mantener que “En la teoría del “reflejo” encontramos la representación teórica de la **dualidad del pensamiento y la existencia**, la conciencia y la realidad, que para la conciencia cosificada resulta tan ardua” (*Ibid.*). Para liberar a la “conciencia cosificada” de su condición, Lukács ofrece los buenos oficios de la “identidad sujeto-objeto” que se supone superará la dualidad del pensamiento y la existencia por vía de su constitución más profunda (es

decir, por definición). Infelizmente, empero, esa solución atrapa a todos cuantos la adoptan en el “laberinto sin fin de la mitología conceptual” que Lukács condena en la práctica de la filosofía clásica.

¹²⁴ La última frase fue puesta en negritas por Lukács en su totalidad.

¹²⁵ Hegel, **Werke**, vol.5, p.30.

¹²⁶ En los tres capítulos de **Ontología del ser social** disponibles en inglés, el lector interesado puede encontrar un enfoque radicalmente diferente de estos asuntos, incluida una relación crítica en profundo del marco categorial hegeliano.

¹²⁷ Marx, **Carta a Engels**, 25 de marzo de 1868.

¹²⁸ La cita es de la página 391 de **Capital**, vol.3. El pasaje completo, en el cual Marx trata el fetichismo del capital generador de interés, reza así:

El concepto del capital como fetiche culmina en el capital generador de interés, una concepción que le atribuye al producto acumulado del trabajo, y en ese caso en la forma fijada de moneda, el poder secreto inherente, como un autómatas, de crear plusvalor en progresión geométrica, de modo que el producto acumulado del trabajo, como piensa el **Economista**, hace mucho ya ha descontado toda la riqueza del mundo para siempre por cuanto le pertenece y con justicia le viene a él. El producto del trabajo del pasado, el trabajo del pasado mismo, está aquí preñado en sí mismo de una porción del plus trabajo viviente del presente o el futuro. Sabemos, no obstante, que en realidad la preservación, y en esa medida también la reproducción del valor de los productos del trabajo del pasado es **solamente** [las negritas son de Marx] el resultado de su contacto con el trabajo viviente; y en segundo término, que la dominación de los productos del trabajo del pasado sobre el plus trabajo viviente perdura sólo mientras duren las **relaciones del capital**, que descansan sobre aquellas relaciones sociales particulares en las cuales el trabajo del pasado dominan independiente y aplastantemente al trabajo viviente.

Ibid., (pp.390-91).

¹²⁹ Lukács escribe en una nota al pie en un ensayo anterior —**Táctica y ética**— publicado por primera vez en húngaro en 1919:

El concepto de conciencia fue mencionado y elucidado por primera vez en la filosofía clásica alemana. La “conciencia” se refiere a esa etapa particular del conocimiento en la que el sujeto y el objeto del conocimiento son sustantivamente **homogéneos**, es decir, en la que el conocimiento se da desde dentro y no desde afuera (el ejemplo más simple es el del conocimiento moral que el hombre tiene de sí mismo, por ejemplo,

su sentido de la responsabilidad, su conciencia en contraste con el conocimiento de las ciencias naturales, en las que el objeto conocido permanece por siempre ajeno al sujeto conocedor a pesar de todo el conocimiento de aquél que él tiene). La significación principal de este tipo de conocimiento es que el **mero hecho del conocimiento** produce una **modificación esencial en el objeto conocido**; gracias al **acto de la conciencia**, del conocimiento, la tendencia inherente a él a partir de ahora se vuelve más segura y vigorosa de lo que fue o pudo haber sido antes. Una implicación más de este modo de conocimiento es, sin embargo, que la **distinción entre el sujeto y el objeto desaparece**, y con ella, por consiguiente, la **distinción entre la teoría y la práctica**. Sin sacrificar nada de su pureza, su imparcialidad o su verdad, **la teoría se convierte en acción, en práctica**.

En el pasaje al que se añade esta nota al pie, Lukács —característicamente, en el mismo espíritu con se que se ocupa de esos problemas en **Historia y conciencia de clase**, como hemos visto en la sección anterior— minimiza el poder de las determinaciones materiales (las “fuerzas ciegas de la naturaleza” a la que se refiere Marx en su caracterización del metabolismo socioeconómico capitalista) como “**mera apariencia**”, a fin de poder presentar como el remedio requerido el acto de la conciencia esclarecedora. Así que insiste, una y otra vez, en que tales determinaciones materiales “son una mera apariencia que puede sobrevivir tan sólo hasta que esas fuerzas ciegas hayan sido **despertadas a la conciencia**” por el conocimiento aportado a través de la agencia de la identidad sujeto-objeto (ambas citas provienen de Lukács, **Political Writings, 1919-1929**, New Left Books, Londres, 1972, p.15).

Naturalmente, las dificultades son mucho mayores que eso. Porque el conocimiento de las determinaciones materiales preponderantes, no importa cuán acabado, no erradica por sí solo la fuerza de éstas por inercia, aunque logre indicar la manera en que esta tarea puede ser cumplida mediante la sostenida intervención transformadora de la **práctica social**. Vale la pena recordarnos aquí de la ponderada evaluación que hace Marx de sus propios logros teóricos, que él pone en su debida perspectiva diciendo que con el descubrimiento de las partes componentes del aire la atmósfera misma continuó siendo ella misma. En cambio, según los postulados lukácsianos de la identidad sujeto-objeto y de la identidad —**por definición**— de la teoría y la práctica, se supone que la atmósfera se vea “estructuralmente cambiada” por el propio acto autoiluminador de la conciencia, gracias al pretendido descubrimiento de que desde el punto de

vista de la identidad sujeto-objeto la fuerza de las determinaciones materiales constituye “una mera apariencia”.

¹³⁰ Ver la primera cita en la nota 79.

¹³¹ Ver la Sección titulada “La solución de Lukács” del ensayo **Poder político y disensión en las sociedades posrevolucionarias** en la Parte Cuatro del presente volumen.

¹³² Rosa Luxemburgo, **Reform or Revolution**, New York, 1970, pp.60-61.

¹³³ Ver pasaje citado del libro de Lukács acerca de la **Democratización** en la nota 14.

¹³⁴ Ver su obra premarxista, **Teoría de la novela**, y el Prefacio escrito en 1962 para su edición alemana inalterada, publicada por Luchterhand Verlag en 1963 y en inglés por Merlin Press en 1971.

¹³⁵ Lukács escribe en **History and Class Consciousness**, en su ensayo titulado “Towards a Methodology of the Problem of Organization”:

La muy vilipendiada y difamada cuestión de las “**purgas**” del partido es tan sólo el lado negativo del mismo aspecto [el de la verdadera democracia]. Aquí, como en todo problema, era necesario pasar de la utopía a la realidad. Por ejemplo, la demanda contenida en las 21 Condiciones del Segundo Congreso de que todo partido legal debe iniciar esas purgas de tiempo en tiempo demostró ser un requerimiento utópico incompatible con la etapa de desarrollo a la que habían llegado los partidos de masas recién nacidos en Occidente (el Tercer Congreso formuló sus opiniones sobre este particular con mucha mayor cautela). Sin embargo, el hecho de que esa cláusula fuese insertada no fue a pesar de ello ningún “error”. Porque ella apunta clara e inconfundiblemente en la dirección que el Partido Comunista debe seguir en su desarrollo interno, aun cuando la manera en que el principio se lleve a efecto estará determinado por las circunstancias históricas... mientras más clara y enérgicamente medie el proceso las necesidades del momento poniéndolas en su debida perspectiva histórica, más clara y enérgicamente podrá ser capaz de absorber a los individuos en su actividad aislada; más será capaz de hacer uso de ellos, de llevarlos a la cima de su madurez y de juzgarlos. (pp.338-9).

Naturalmente, la aceptación de Lukács de las purgas no condona en modo alguno la liquidación física de los censurados, que se convirtió en el sello distintivo de la política estalinista de los años 30.

¹³⁶ La exagerada importancia que Lukács le asigna a la “manipulación” tiene mucho que ver con el espacio conceptual creado para esa categoría en **Historia y conciencia de clase**.

¹³⁷ Cabe destacar que Marx está bien consciente de la significación de las contratendencias objetivas en el proceso socioeconómico, y a menudo condiciona sus análisis de las tendencias dominantes en ese sentido.

¹³⁸ Marx, **A Contribution to the Critique of Political Economy**, Lawrence & Wishart, Londres, 1971, p.21.

¹³⁹ El siguiente pasaje —de una respuesta a un cuestionario en tabla redonda internacional de la publicación **Nuovi Argomenti**, en torno al XXII Congreso del Partido Comunista Soviético, con la participación de Paul Baran, Lelio Basso, Isaac Deutscher, Maurice Dobb, Pietro Ingrao, Rudolf Schlesinger, Paul Sweezy y Alexander Werth— es representativo de sus opiniones al respecto:

Puesto que la oleada revolucionaria que se había desatado en 1917 se desvaneció sin instituir una dictadura estable en ningún otro país, era necesario enfrentar con resolución el problema de construir el socialismo en un país (atrasado). Es en ese período que Stalin se revela como un estadista notable y sagaz. Su vigorosa defensa de la nueva teoría leninista de la posibilidad de una sociedad socialista en un solo país en contra de los ataques sobre todo de Trotsky representaba, como no se puede dejar de reconocer hoy, la salvación del desarrollo soviético. ... Lo que hoy consideramos despótico y antidemocrático en el período estaliniano guarda una relación estratégica muy estrecha con las ideas fundamentales de Trotsky. Una sociedad socialista conducida por Trotsky hubiese sido por lo menos tan poco democrática como la de Stalin, con la diferencia de que estratégicamente hubiese estado orientada hacia el dilema: una política catastrófica o la capitulación, en lugar de la tesis —sustancialmente justa— de Stalin, que afirma la posibilidad del socialismo en un solo país (las impresiones personales que me formé sobre la base de mis encuentros con Trotsky en 1921 me convencieron de que, como individuo, era hasta más propenso al “culto a la personalidad” que el propio Stalin). ... Con todos sus errores, la industrialización de Stalin fue capaz de crear las condiciones y los requerimientos tecnológicos para ganar la guerra contra la Alemania de Hitler. No obstante, la nueva situación confronta a la Unión Soviética, en el campo económico, con tareas enteramente nuevas: debe crear una economía capaz de darle alcance, en todas las áreas de la vida, al capitalismo más avanzado, el de los Estados Unidos, y elevar el nivel de vida del pueblo soviético por sobre el nivel americano. Una economía capaz de prestarles toda clase de ayuda, sistemática y permanente, a otros estados socialistas y a pueblos económicamente

atrasados en su camino a la emancipación. Para este fin se requieren nuevos métodos, más democráticos, menos burocráticamente centralizados que aquellos que ha sido permitido desarrollar hasta ahora. El XXII Congreso le ha abierto el camino a un grandioso y variado sistema de reformas. Me limito aquí a recordar solamente la decisión sumamente importante de que en las futuras elecciones para los cargos en el Partido el 25% de los viejos líderes no pueden ser reelectos.

“8 domande sul XXII Congresso del PCUS”, **Nuovi Argomenti**, N° 57-58, julio-octubre de 1962, pp.117-32.

Como todos sabemos, la propugnación de la superación de los Estados Unidos en la producción per cápita era una de las ideas favoritas de Stalin. En cuanto a la sugerencia de que el reemplazo periódico del 25% de los funcionarios de dirección del partido pudiese ser considerado una “grandiosa reforma” —una idea muy acorde con la propuesta de Lukács en **Historia y conciencia de clase** de pedirles a los funcionarios del partido “redistribuirse” de tiempo en tiempo— es muy ingenua, para decirlo en términos suaves. Porque esas reformas —aun si son implementadas, lo cual en modo alguno está garantizado, como lo atestiguan las subsiguientes décadas de desarrollo— deja casi invariable a la división estructural de la sociedad en dirigentes y gobernados, fundamentalmente antidemocrática.

¹⁴⁰ Lukács, **Aesthetik Teil I: Die Eigenart des Aesthetischen**, Luchterhand Verlag, Neuwied y Berlín, 1963, vol. 2, p.856.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.870-71.

¹⁴² “La verdad va prosiguiendo lentamente su marcha hacia delante, y al fin y a la postre nada puede detenerla”. Lukács, “Postscriptum 1957zu: Mein Weg zu Marx”. En **Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik**, ed. por Peter Ludz, Luchterhand Verlag Neuwied y Berlín, 1967. P.657.

¹⁴³ Significativamente, la última palabra en la **Estética** de Lukács la tiene Goethe:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,

Hat auch Religion

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion,

(Si tienes Ciencia y Arte,

También tienes religión;

Si no las tienes,

Necesitas religión).

Eigenart des Aesthetischen, vol. 2, p.872.

Algo por lo que se ha criticado mucho a Lukács —su categórico rechazo del “vanguardismo”— sólo puede ser entendido en términos de la misma perspectiva porque como él insiste una y otra vez:

en un sentido histórico mundial, la capitulación del vanguardismo ante la amorfa necesidad religiosa contemporánea —que tiende a destruir toda objetividad artística— representa un mero episodio en el curso del desarrollo artístico (*Ibid.*, p.830).

¹⁴⁴ Yo cité en **El concepto de dialéctica de Lukács** un pasaje de las pp.78-9 de **Gespraech mit Georg Lukács** (Rowohlt Verlag, Hamburgo, 1967) en el cual el autor bastante ingenuamente idealizaba al Trust del Cerebro del presidente Kennedy, como un modelo para ser adoptado también en los países socialistas, para jugar el papel de correctivos de la burocracia. En opinión de Lukács, con el Trust del Cerebro

ha aparecido un nuevo principio organizacional, a saber una **dualidad** y una co-actividad de la teoría y la práctica política, que ya no siguen unificadas en una persona —y que resultaron estar unificadas una sola vez, si acaso— pero las cuales, por razón de la extraordinaria ampliación de las tareas, sólo pueden ser llevadas a cabo hoy día en esa **forma dual** .

La realidad era, claro está, muy distinta. Yo no podía evitar sentir al mismo tiempo que

“Casi cada uno de los elementos de la valoración de Lukács está irremisiblemente fuera de contacto con la realidad. George Kennan, quizá el mejor cerebro del Trust del Cerebro de Kennedy, tiene una opinión mucho más baja de esa ‘forma

organizacional'. Él sabe que su principio operativo actual es: 'Dejen atrás su cerebro y sus ideales al ingresar en ese Trust del Cerebro', si resulta que sus ideales difieren de los de los 'burócratas del máximo nivel' ('hohen Bürokraten'). Escribió luego de su renuncia al equipo de Kennedy que en la única ocasión en la que esos burócratas no prevalecieron por sobre él fue cuando donó su sangre después del terremoto de Skpje: no pudieron evitar que **eso** pasara. También es que el asunto no se trata de si nos abundan o no los hombres de la estatura de un Marx o un Lenin. La rareza del talento político intelectualmente creativo no constituye una 'causa original', sino más bien el **efecto** de cierto tipo de desarrollo social, que no sólo impide la aparición de talento nuevo, sino destruye el talento disponible mediante juicios políticos (cf. los numerosos intelectuales y políticos rusos liquidados en los años 30), mediante la expulsión de los hombres de talento del campo de la política (Lukács, por ejemplo), o mediante el doblegamiento a la aceptación de las estrechas perspectivas políticas de la situación establecida (por ejemplo el gran talento, a los niveles más elevados, de un Joseph Révai). ... La 'forma organizacional' propugnada como la síntesis entre la teoría y la práctica constituye un mero postulado utópico. Esperar que los burócratas de Kennedy le cedan el paso a sus percepciones y sus propuestas no pasa de ser una esperanza boba, al igual que esperar que la solución de los grandes problemas estructurales del socialismo internacional venga del reconocimiento autoconsciente y voluntario por los Primeros Secretarios Generales del Partido de que no hay varios Marx y Lenin a la mano, constituye una mera idea ilusoria. Si es cierto, como bien podría serlo, que hoy nos vemos confrontados por una 'extraordinaria ampliación de las tareas' ('ausserordentliche Verbreitung der Aufgaben'), ello vuelve más urgente y vital todavía el insistir en la interpretación recíproca de la teoría y la política, la teoría y la práctica, en vez de presentar una justificación de su alienación y 'necesaria dualidad' mediante la idealización de una forma organizacional, un Trust del Cerebro inexistente e impracticable. Nada podría ser más ilusorio que esperar la solución de nuestros problemas a partir del 'Trust del Cerebro' de intelectuales abstractos y políticos cerradamente pragmáticos. La pretendida 'Verbreitung der Aufgaben' necesita para su solución de la interpenetración recíproca de la teoría y la práctica en todas las esferas de la actividad humana y a todos los niveles, desde el más bajo hasta el más elevado, y no el estancamiento estéril de los académicos y los políticos en la cima. En otras palabras, la tarea es la **democratización y reestructuración radicales** de todas las estructuras sociales y no el utópico reordenamiento de las **jerarquías existentes**".

Mészáros, *Lukács's Concept of Dialectics*, Merlin Press, Londres, 1972, pp.89-91; publicado por primera vez en un volumen editado por G.H.R. Parkinson,

Geor Lukács, The Man, His Work and His Ideas, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1970.

¹⁴⁵ G. Zinoview, “Gegen die Ultralinken” (1924), **Protokoll des V. Kongresses der Kommunistischen Internationale**, Moscú, 1925. Reimpreso en **Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik**, ed. por Peter Ludz, pp.719-26.

¹⁴⁶ **Die Eigneart des Aesthetischen**, vol. 2 p.742.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.837.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 847

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ **Nuovi Argomenti**, N° 57-58, pp.130-31.

¹⁵¹ Lukács, “Solzhenitsyn’s Novels” (1969), p.77 de Lukács, **Solzhenitsyn**, Merlin Press, Londres, 1970. Las consideraciones que siguen a continuación son tomadas de mi artículo de reseña sobre **Solzhenitsyn** de Lukács, **New Statesman**, 26 de febrero de 1971; reimpreso en las pp.105-14 de la edición de Merlin Press de **Lukács’s Concept of Dialectics**.

¹⁵² Lenin, “Party Organization and Party Literature” (105), **Collected Works**, vol. 10, p.46.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Lukács. “Solzhenitsyn’s Novels”, p.80.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.81.

¹⁵⁶ **Lukács, A demokratizálódás jelene és jövője**, p.192.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.187.

¹⁵⁸ Lenin, **What Is to Be Done?** (1902), en **Collected Works**, vol. 5, p.384.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.465.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.452.

¹⁶¹ Lukács, **A demokratizálódás jelene és jövője**, p.171.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, pp.171-2.

¹⁶⁴ Rosa Luxemburg, **Spartacus**, Merlin Press, Londres, 1917, p.19.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.27.

¹⁶⁶ Lukács, **Eigenart des Aesthetischen**, vol. 2, p.831.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp.836-7.

¹⁶⁸ Como lo expuso Hegel: “La verdad de la necesidad, por consiguiente, es la Libertad: y la verdad de la sustancia es la Noción —una independencia que, si bien se repele en los distintos elementos independientes, aun en esa repulsión es idéntica a sí misma, y en el movimiento de la reciprocidad permanece cómodamente inactiva y en conversación sólo consigo misma”. Hegel, **Logic**,

traducido al inglés por William Wallace, The Clarendon Press, Oxford, 1975, pp.220.

¹⁶⁹ Lukács, **The Ontology of Social Being: Labour**, Merlin Press, Londres, 1980, p.121.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.134.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.123-4.

¹⁷² *Ibid.*, p.134.

¹⁷³ *Ibid.*, pp.136-6.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp.101-102.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 86-7

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.83.

¹⁷⁷ Lukács, **A társadalmi lét ontológiájáról, Szisztematikus fejezetek** (Ontología del ser social, Capítulos sistemáticos), Magvető Kiadó, Budapest, 1976, vol. 2, pp.786-7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.777.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.248.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.319.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.181. Lukács también añade en la misma página que “no debatimos si las decisiones tácticas eran no correctas o falsas. Lo importante es que el punto de partida de Stalin siempre era táctico”.

¹⁸² *Ibid.*, p.320.

¹⁸³ *Ibid.*, p.332.

¹⁸⁴ El empleo de la categoría de posibilidad en la **Ontología del ser social** es incontable. Así, Lukács argumenta, para citar una frase típica al respecto, que la lucha de los individuos en contra de su propia alienación “**puede** influenciar **potencialmente** al desarrollo social, y bajo ciertas condiciones le es **posible** adquirir peso objetivo significativo”, *Ibid.*, p.768.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.739.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 624.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.625.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p.734.

¹⁹³ *Ibid.*, p.735.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.758.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.809.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.741. Y en la página 809 del mismo libro Lukács afirma que “las revueltas estudiantiles se están convirtiendo en un movimiento de masas internacional”.

¹⁹⁸ Lukács, **The Ontology of Social Being: Labour**, p.136.

¹⁹⁹ Lukács, **A társadalmi lét ontológiájáról**. Vol. 2, pp.791-2.

²⁰⁰ Lukács, **A demokratizáláz jelene és jövője**, p.160.

²⁰¹ Lukács, **A társadalmi lét ontológiájáról**, vol. 2, p.772. El problema es estudiado en extenso en las páginas 773-8 del volumen 2.

Encontramos el ancestro intelectual de esta idea de dedicarse sin reservas a la gran causa en **Historia y conciencia de clase**, cuando Lukács habla del “compromiso activo de la personalidad total (p.319). Sin embargo, la gran diferencia está en que en **Historia y conciencia de clase** la idea está directamente vinculada al partido, insistiendo en que la condición de su realización es “la disciplina del Partido Comunista, la absorción incondicional de la personalidad total en la praxis del movimiento” (p.320). En **Ontología del ser social**, como contraste, Lukács concede no sólo que la dedicación a una causa progresista puede asumir formas alienadas, sino además que “si bien excepcionalmente, es posible no obstante que algunas personas se identifiquen con causas socialmente regresivas de una manera subjetivamente/humanamente auténtica” (p.773).

²⁰² Mészáros, “Le philosophe du ‘tertium datur’ et du dialogue co-existential”, en **Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine**, vol.vi, Marzorati Editore, Milán, 1961, pp.937-964.

²⁰³ Ver “Die Philosophie des ‘Tertium Datur’ und des Koexistenzdialogs”, en Frank Benseler (ed.), **Festschrift zum achtzisten Geburtstag von Georg Lukács**, Luchterhand Verlag, Neuwied y Berlín, 1965, pp.188-207.

²⁰⁴ “*Il nourrit encore cette intention dont la réalisation ne serait possible qu’après un changement fondamental des circonstances actuelles, ou bien les problèmes de cette éthique devront selimiter aux sphères les plus abstraites*” (Marzorati ed. p.952, **Festschrift** p.205).

²⁰⁵ La carta de Lukács desde Budapest tiene fecha 13 de enero de 1964.

²⁰⁶ Las notas y someros comentarios publicados recientemente bajo el título de **Versuche zu einer Ethik**, aunque sumamente valiosos para el investigador especializado en Lukács, agregan muy poco a lo que ya podemos encontrar en **Eigenart des Aesthetischen** y en **Ontología del ser social**.

²⁰⁷ Lukács, **A társadalmi lét ontológiájáról**, vo. 2, p.259.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.727.

²⁰⁹ Lukács, **Political Writings 1919-1929**, pp.6-7

²¹⁰ *Ibid.*, p.6.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Lukács, **History and Class Consciousness**, p.319.

²¹³ *Ibid.*, p.315.

²¹⁴ Lukács, **Versuche zu einer Ethik**, p.75

²¹⁵ Lukács, **A társadalmi lét ontológiájáról**, vol. 2, p.330.

²¹⁶ Lukács, **Versuche zu einer Ethik**, p.124.

²¹⁷ László Sziklai, “Megkésset prófécia? Lukács György testamentuma” (“¿Profecía atrasada? El testamento de György Lukács”), **Népszabadság**, 31 de diciembre de 1988.

²¹⁸ Lukács, carta a Frank Benseler, 18 de diciembre de 1968; citado en el artículo de reseña de Sziklai acerca del libro de Lukács sobre la **Democratización** citado en la nota anterior.

²¹⁹ Lukács, carta a György Aczél, 24 de agosto de 1968, publicada en **Társadalmi Szemle**, abril de 1990, p.89.

²²⁰ Károly Urbán, “Megbékélés? Lukács és az MSzMP 1967/68-ban” (“¿Reconciliación? Lukács y el MSzMP en 1967/68”), **Magyar Nemzet**, 2 de abril de 1990.

²²¹ *Ibid.*

²²² “Lukács György politikai végrendelet” (“Testamento político de György Lukács”), **Társadalmi Szemle**, abril de 1990, p.84.

²²³ Esto tomó la forma de no solamente la condena moral más fuerte posible de un viejo amigo, sino también de un abierto desafío a cómo las autoridades encarceladoras podrían responder ante la manifestación de franco desprecio para con su hombre, que había “regresado al redil”. La manera como eso ocurrió fue autenticada indiscutiblemente por Miklós Vásárhelyi: uno de los mejores amigos y asesores políticos más cercanos de Imre Nagy, que tuvo que pasar varios años en prisión luego de la ejecución del Primer Ministro Nagy. Él me dijo en diciembre de 1990 que las personas deportadas a Rumania compartían un comedor y solían sentarse en pequeños grupos de amigos y familiares alrededor de las mesas disponibles. Lukács y su esposa Gertrúd compartían una mesa con Zoltán Szantó y su esposa. La mañana siguiente a la confesión incriminadora que hizo Szantó, a la hora del desayuno, Lukács y Gertrúd se encaminaron a la mesa que compartían con él, tomaron sus platos y sus cubiertos, y fueron a sentarse con Szilárd Ujhelyi, que no tenía familiares consigo y comía siempre solo en su mesa. Ese fue el fin plenamente justificado de una muy larga amistad.

²²⁴ Citado en György Aczél e István Sziklai, “Feljegyzés a Politikai Bisottságnak” (“Memorandum para el Politburó”, escrito el 24 de junio de 1966), **Társadalmi Szemle**, abril de 1990, pp.63-85.

²²⁵ Lukács, **A demokratizálás jelene és jövője**, p.178.

²²⁶ “Lukács György politikai végrendelete”, **Társadalmi Szemle**, abril de 1990, pp.63-85.

²²⁷ *Ibid.*, pp.66-7.

²²⁸ Ver Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth, **Gespräche mit Georg Lukács**, ed. por Theo Pinkus, Rowohlt Verlag, Hamburgo, 1967, pp.78-9.

²²⁹ Lukács, **A demokratizálás jelene és jövője**, p.194.

²³⁰ “Lukács György politikai végrendelete” p.76.

²³¹ *Ibid.*, p.69.

²³² *Ibid.*, p.68.

²³³ Ver pp.65-7 de esta entrevista.

²³⁴ *Ibid.*, p.69.

²³⁵ *Ibid.*, pp.69-70.

²³⁶ *Ibid.*, p.67.

²³⁷ Lukács, **A demokratizálás jelene és jövője**, p.178.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Hay más acerca de estos problemas en los Capítulos 13 y 20.

²⁴⁰ Ver “La solución de Lukács” en “Poder político y disensión en las sociedades posrevolucionarias”, en este mismo volumen.

²⁴¹ “Lukács György politikai végrendelete”, p. 65. Las negritas son de Lukács.

²⁴² Lukács, **A demokratizálás jelene és jövője**, p.200.

²⁴³ “Lukács György politikai végrendelete”, p.77. Las negritas son de Lukács.

²⁴⁴ Herbert Marcuse, **Die Permanenz der Kunst**, Carl Hanser Verlag, Munich, 1977, p.53.

²⁴⁵ Marx, **El Capital**, vol. 3, p.772.

²⁴⁶ Marx, **Grundrisse**, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, p.341.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.331.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.304.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp.227-8. Ver también p.264, donde Marx escribe:

Después del capital nos ocuparemos de la propiedad de la tierra. Y luego de eso, del trabajo asalariado. Resueltos los tres, el movimiento de los precios, como circulación ahora definida en su totalidad más intrínseca. Por otra parte, las tres clases, como producción planteada en sus tres formas y presuposiciones de circulación básicas.

Después el estado (el estado y la sociedad burguesa, los impuestos o la existencia de las clases improductivas. La deuda del estado. La población. El estado externamente: las colonias. El comercio exterior. La tasa de cambio. El dinero como moneda internacional. Finalmente, el mercado mundial. La intrusión de la sociedad burguesa en el estado. La crisis. La disolución del modo de producción y la forma de sociedad basada en el valor de cambio. La postulación real del trabajo individual como social y viceversa).

Como podemos ver, se nos presenta la misma progresión, describiendo la lógica intrínseca de la necesidad del comercio que tiene el capital en una escala cada vez mayor. La condición vital de satisfacer esa necesidad es el estado, tanto en lo interno como en sus relaciones exteriores. Todo esto está cundido de contradicciones de creciente intensidad y escala, que conducen a una crisis estructural y en última instancia visualizan la disolución de esa formación social. La forma histórica nueva está, de nuevo, “**planteada**” (“necesariamente sugerida”) como la real **unidad del trabajo social y el individual**: es decir, como una formación social libre de la contradicción entre ambos.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.325.

²⁵¹ Ver en particular los Capítulos 14, 15, 18 y 20 del presente estudio.

²⁵² Ver, por ejemplo, la vehemente defensa que hace Lukács de Rosa Luxemburgo en **Historia y conciencia de clase** (en el ensayo sobre “El marxismo de Rosa Luxemburgo”). También trató en la misma obra, particularmente en los ensayos sobre “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” y “La cosificación y la conciencia del proletariado”, de poner de relieve la naturaleza dialéctica del método de Marx, y trató de conciliarlo con los requerimientos de la “ortodoxia” más cerrada posible, que de hecho vino a parar nada más que en la aceptación incondicional de los decretos políticos partidistas (estalinistas) más recientes. Naturalmente el propio método dialéctico de Marx tuvo que caer como víctima durante un largo período histórico.

²⁵³ Ver Capítulo 12.

²⁵⁴ Como hemos visto en el Capítulo 1, Hegel representa un caso extremadamente complicado, ya que va mucho más allá de la solución liberal acostumbrada, según la cual “la historia existió hasta el momento, pero ya no más”. Pero incluso su posición encalla al final entre las rocas de los requerimientos estructuralmente apologeticos del “punto de vista de la economía política”.

²⁵⁵ Ver el pasaje de **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** citado en la nota 78.

²⁵⁶ Ver, por ejemplo, **La guerra civil en Francia**, de Marx.

²⁵⁷ Marx, **Grundrisse**, p.85.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp.86-7.

²⁵⁹ Ver el Libro IV, Capítulo VI, de **Principios de economía política**, de John Stuart Mill.

²⁶⁰ Ver las consideraciones de Adam Smith sobre el “estado progresista de la sociedad” en **Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones**. Como Mill observó acertadamente: la creencia de que, no importa cuanto pueda posponer nuestro destino una época de incesante lucha, el progreso de la sociedad debe ‘acabar en bajezas y en miserias’ lejos de constituir, como muchas personas lo creen aún, una malvada invención del señor Malthus, fue expresada o afirmada tácitamente por sus predecesores más distinguidos...” **Principles of Political Economy**, Longmans, Green & Co., Londres, 1923, p.747.

²⁶¹ Ver el carácter apologético de gran parte del debate de **Los límites del crecimiento**.

²⁶² Ver la Parte Tres, en particular el Capítulo 16.

²⁶³ Marx, **The Poverty of Philosophy** Lawrence & Wisheart, Londres, 1936, pp.112-3.

²⁶⁴ Marx, **Carta a P.V. Annenkov**, 28 de diciembre de 1846.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Bajo un aspecto diferente, el mismo problema nos confronta en forma de la división, organización y desarrollo transnacional de la tecnología —cínicamente adaptada hasta para los requerimientos inmediatos de la represión de las huelgas— en conformidad con las necesidades actuales del capital.

²⁶⁷ Engels, **Carta a F.A. Sorge**, 11 de febrero de 1891.

²⁶⁸ Engels, **Carta a K. Kautsky**, 3 de febrero de 1891.

²⁶⁹ Engels, **Carta a K. Kautsky**, 11 de febrero de 1891.

²⁷⁰ Marx, **The Civil War in France**, Foreign Languages Press, Pekín, 1966, p.80.

²⁷¹ Engels, **Carta a A. Bebel**, 1-2 de mayo de 1891.

²⁷² Bebel era el destinatario de la incómoda carta de Engels, citada en la última frase.

²⁷³ “ese temor [a la publicación] estaba basado esencialmente en la consideración: ¿qué hará el enemigo con ella? Puesto que la cosa fue publicada en el órgano oficial, la explotación por el enemigo no tendrá filo y nosotros nos ponemos en una posición desde la que podemos decir: vean como nos criticamos nosotros mismos, somos el único partido que se puede permitir esto; ¡traten de imitarnos!

Y ése es también el punto de vista correcto que se debió haber tomado en primer lugar” (Engels, **Carta a K. Kautsky, 3 de febrero de 1891**).

La principal objeción de Bebel estaba dirigida a la publicación de la carta de Marx a W. Bracke (fechaada el 5 de mayo de 1875, con los comentarios acerca del Programa de Gotha), diciendo de su preocupación acerca de las armas que las críticas al liderazgo ponían en las manos del enemigo (ver la **Carta a Engels** de Bebel, 30 de marzo de 1891).

En otra carta a Kautsky (fechaada 23 de febrero de 1891), Engels volvía de nuevo al tema: “El miedo de que pondría un arma en las manos de nuestros adversarios era infundado. Las insinuaciones maliciosas, por supuesto, se las están dando a todo y a cualquier cosa, pero en conjunto la impresión que produjo en nuestro adversario fue de **total perplejidad ante esta autocrítica implacable**, y el sentimiento de ¡qué fortaleza interna debe tener un partido que se puede permitir una cosa así! Eso es lo que se puede percibir en los periódicos hostiles que usted me mandó (muchas gracias por ellos) y en los que han llegado por otras vías. Y, hablando con franqueza, realmente ésa era mi intención cuando publiqué el documento”.

²⁷⁴ Engels, **Carta a K. Kautsky**, 15 de enero de 1891.

²⁷⁵ Engels, **Carta a K. Kautsky**, 23 de febrero de 1891.

²⁷⁶ Engels, **Carta a A. Bebel**, 1-2 de mayo de 1891.

²⁷⁷ Engels, **Carta a F.A. Sorge**, 4 de mayo de 1891.

²⁷⁸ Engels, **Carta a A. Bebel**, 1-2 de mayo de 1891.

²⁷⁹ Ver su **Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**, así como la Parte I de **La ideología alemana**.

²⁸⁰ Más enfáticamente en el **Manifiesto del Partido Comunista**.

²⁸¹ Marx, **The Civil War in France**, p.73.

²⁸² *Ibid.*, p.167.

²⁸³ *Ibid.*, p.228.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.232.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.13.

²⁸⁶ “El boicot de los berlineses en mi contra no ha cesado, no leo ni veo nada por carta...” (Engels, **Carta a K. Kautsky**, 11 de febrero de 1891). Y de nuevo: “hay un plan para poner en circulación un edicto fraccionalista, en el sentido de que la publicación [de la **Crítica...** de Marx] ocurrió sin su conocimiento previo y que ellos la desaprobaban. Pueden divertirse a gusto... Mientras tanto, esos caballeros me boicoteaban, que a mí me parece muy bueno, porque me evita malgastar un montón de tiempo”. (Engels, **Carta a F.A. Sorge**, 12 de febrero de 1891).

²⁸⁷ Marx, **The Civil War in France**, op.cit, p.172.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.229.

²⁸⁹ Engels, **Prefacio al Capital**, de Marx. Vol.II.

²⁹⁰ “Marx ha vuelto de Carlsbad bastante cambiado, vigoroso, lozano, animado y lleno de salud, y pronto se podrá poner a trabajar en serio” (Engels, **Carta a W. Bracke**, 11 de octubre de 1875).

²⁹¹ Engels, **Prefacio al Capital**, de Marx. Vol.II.

²⁹² Marx, **El Capital**, Vol.II, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp.591-2.

²⁹³ *Ibid.*, p.591.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.593.

²⁹⁵ Publicado por primera vez en italiano como parte de un estudio más extenso: “Il rinnovamento del marxismo e l’attualità storica del’offensiva socialista”, **Problemi del Socialismo**, enero-abril de 1982, pp. 5-141, y en inglés en **Radical Philosophy**, N° 42. (Invierno/Primavera 1986), pp.2-10. Ese estudio es publicado ahora con cambios menores en los Capítulos 11-13 y 18. Las notas 316-19 de la Parte Dos y la Sección 18.4 han sido añadidas a este volumen.

²⁹⁶ Hegel, **The Phenomenology of Mind**, Allen & Unwin, Londres, 1966, p.114.

²⁹⁷ Hegel, **Philosophy of Mind**, Clarendon Press, Oxford, 1971, p.62.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp.62-3.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.63.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.64.

³⁰¹ Engels, **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**, en Marx y Engels, **Selected Works**, Vol. II, p.354.

³⁰² *Ibid.*, p.354-5.

³⁰³ Marx, “Preface to the Critique of Political Economy”, en **A Contribution to the Critique of Political Economy**, Lawrence & Wishart, Londres, 1971, p.21. Desafortunadamente, en esta traducción la palabra “siempre” (“immer”) es vertida como “**inevitably**”, [inevitavelmente] incitando así a una lectura fatalista/determinista.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Marx, **Grundrisse**, p.228.

³⁰⁶ Marx y Engels, **Collected Works**, (en lo sucesivo citado como MECW), Vol. 5, p.49 (**The German Ideology**).

³⁰⁷ Engels, Introducción a la edición inglesa de **Socialism: Utopian and Scientific**, Marx y Engels, **selected Works**, Vol. II, p.105.

³⁰⁸ MECW, Vol. 5, pp.74-5.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.74.

³¹⁰ Ver Engels, **Carta a Kautsky, 23 de febrero de 1891.**

³¹¹ Engels, **Socialism: Utopian and Scientific, Selected Works,**, Vol. II, p.135.

³¹² Stalin, **Economic Problems of Socialism in the U:S:S:R:**, Foreign Languages Press, Pekín 1972, pp.34-6.

³¹³ Aunque resulta políticamente comprensible, los socialistas a menudo saludan unilateralmente sucesos y desarrollos que representan éxitos del capital y victorias del trabajo por partes iguales, sobrevalorando su importancia para el avance del movimiento mismo (desde la revocación de la Ley Antisocialista de Bismarck y otras versiones de legislación antilaboral hasta el “estado benefactor” y la economía del consumo).

Sin duda, la clase trabajadora posee una cuota vital en todos esos logros. Sin embargo, es más que mera coincidencia el que esas conquistas sean posibles en momentos en que el capital está en posición no sólo de digerirlas, sino además de convertir las concesiones obtenidas en mayores ganancias para él mismo. En otras palabras, estas mejoras se presentan en momentos en los que, como resultado de la dinámica interna del capital —de la cual su relación con el trabajo constituye, claro está, un factor clave— la posición represiva demuestra ser no sólo anticuada y redundante, sino también un impedimento para una mayor expansión de su poderío y su riqueza.

Como es natural, exactamente por las mismas razones —que afirman los intereses generales **del capital** en esos asuntos— las cosas se pueden mover en la dirección contraria por un período de tiempo de mayor o menor extensión, bajo condiciones y circunstancias históricas específicas: como lo comprobó no solamente el surgimiento del fascismo, contra el trasfondo de una crisis económica en gran escala, sino también el reciente surgimiento de la “Derecha Radical”, con sus implacables medidas legislativas dirigidas en contra del trabajo.

³¹⁴ Mészáros, “L’astuzia della storia a marcia indietro”, pp. 46-7 del estudio en italiano referido en la nota 295.

³¹⁵ **Magyar Hírek**, 2 de febrero de 1985.

³¹⁶ Ver **The Times**, 11 de abril de 1985.

³¹⁷ Irónicamente —¿otra “ironía de la historia más”?— este juicio se hace en una obra titulada: **Del socialismo utópico al socialismo científico**. (La cita está tomada de Marx y Engels, **Selected Works**, Vol. II, p.136).

³¹⁸ La destructividad que acompaña a estos desarrollos ha asumido en la actualidad tales proporciones que ya constituye una amenaza directa para la supervivencia humana. A este respecto ver el Capítulo 5.

³¹⁹ Debido a las graves deficiencias que se hacen valer en los dominios de la producción y acumulación de capital rentables, el endeudamiento se ha convertido en un problema definitivamente incontrolable en algunos de los principales países capitalistas, incluida Inglaterra. En ninguna otra parte son más evidentes los peligros que en los Estados Unidos: el poder hegemónico preponderante del sistema del capital global. He venido argumentando desde 1983 que el problema real de la deuda no es el del “Tercer Mundo”, sino el del endeudamiento —tanto interno como externo— en espiral de los Estados Unidos, que presagia el peligro de un terremoto económico internacional de gran intensidad cuando los Estados Unidos incumplan su deuda de una u otra forma. Quienes continúan aseverando que la economía estadounidense —con mucho el mayor deudor del mundo— “se levantará” de su precaria situación financiera cierran los ojos a toda evidencia factual, para así poder poner al revés la relación causal entre el crecimiento y el endeudamiento siempre ascendente que prevalece en la actualidad. Porque, como Paul Sweezy y Harry Magdoff lo hacían notar en un importante estudio:

El problema con esta línea de razonamiento es que las políticas de este tipo han sido seguidas durante los dos períodos de Reagan en la presidencia con más vigor que nunca, precisamente en el momento en que la expansión económica general ha resultado más obviamente dominada por la cada vez más veloz expansión de la deuda. También ha habido períodos en la historia del capitalismo en que de verdad se dieron salidas de la deuda en gran escala, pero hablar de ello aquí y ahora constituye un buen ejemplo de poner la carreta delante del caballo: en este país, hoy, la deuda es el **motor** del crecimiento, no el **subproducto** de éste.

(Paul M. Sweezy y Harry Magdoff, **The Irreversible Crisis**, Monthly Review Press, New York, 1988, p.70).

Es difícil exagerar la gravedad de una situación en la que el endeudamiento creciente tiene que desempeñar el papel contradictorio de “motor del crecimiento”, concebido así para rescatar la economía (durante el tiempo que sea posible mantener tales prácticas) de su tendencia al estancamiento:

El remedio estimulante que la teoría keynesiana prescribe para las depresiones — dosis masivas de gasto deficitario— ya ha sido agotado. Dentro del sombrero del mago no queda nada. La realidad del estancamiento en una escala que no se había experimentado en medio siglo nos mira a la cara...

Entre las fuerzas que contrarrestan la tendencia al estancamiento, ninguna ha sido más importante o menos comprendida por los analistas económicos que el crecimiento, comenzando en los años 60 y cobrando impulso rápidamente después de la grave recesión de mediados de los 70, de la estructura de la deuda del país (**gubernamental, corporativa e individual**) a un paso que sobrepasa con gran ventaja al de la despaciosa expansión de la economía “real”. El resultado ha sido el surgimiento de una superestructura financiera de una voluminosidad y fragilidad sin precedentes sometida a tensiones y esfuerzos que amenazan cada vez más la estabilidad de la economía en su totalidad.

Entre 1979 y 1980, la relación entre la deuda y el PNB avanzó de 1.57 a 1.7. Eso, resultó, era tan sólo el preludio de la explosión de la deuda de los años 80. Para 1987 la ostensible deuda total fue 2.25 veces mayor que el PNB de ese año...

Lo que resulta particularmente notorio es que la dependencia de la deuda en los últimos quince años ha ido aumentando sostenidamente para compensar una economía privada que se va debilitando. Los gastos gubernamentales totales han constituido una influencia económica de gran importancia a lo largo de los años de la segunda posguerra, elevándose del 13.5 % del PNB en 1950 al **20.4 %** en 1987. Pero si bien en los años anteriores el superávit de los años buenos más o menos balanceaba los déficits de los períodos de recesión, el esquema cambió posteriormente. Los **déficits** comenzaron gradualmente a pesar más que los superávits durante los años 60, y a partir de allí la dependencia de los déficits se incrementó rápidamente. Durante toda la década de los 70, los déficits fueron necesarios para pagar **el 8 %** de los gastos del

gobierno federal, en tanto que durante los siete primeros años de la década actual se ha más que duplicado, para un **17 %**...

[En la economía de consumo, los préstamos de los bancos y las compañías financieras] han apuntalado las ventas de casas y bienes de consumo duraderos, y también han amontonado una montaña de deuda de consumo que se está aproximando aceleradamente a un límite insostenible: en 1970 la ostensible deuda de consumo montaba a alrededor del **67 %** del ingreso por impuestos al consumo; en 1987 andaba cerca del **90 %**. ...

Los negocios no financieros no han permanecido fuera de la febril acumulación de deuda... En la incapacidad de encontrar oportunidades de inversión productiva rentable ante el exceso de capacidad y la disminución de la demanda, han sido afanosos participantes en la desenfrenada fusión, adquisición por la fuerza y compra de empresas que ha barrido el país en años recientes, convirtiéndose con el proceso en prestamistas y a la vez prestatarios en gran escala. Por todas estas razones, las corporaciones no financieras en conjunto sobrellevan ahora la carga de una deuda de alrededor de **1.5 trillones de dólares** que, según Felix Rohatyn, de la firma de inversiones bancarias Lazard Frères, **sobrepasa su valor neto en un 12 %**. Además, señala Rohatyn, desde 1982 el costo del servicio de esta deuda ha estado absorbiendo **el 50 %** de la totalidad del flujo de caja colectivo. Como comparación, durante la recuperación de 1976-79 ese costo promediable fue tan sólo el 27%...

Con todo lo conscientes que puedan estar las autoridades monetarias de los peligros que acechan más adelante, sus manos están no obstante atadas. Y la razón es precisamente la fragilidad del sistema. Cualquier interferencia por parte del gobierno o de las autoridades monetarias que no sea la de apagar los incendios cuando se producen, trae consigo la posibilidad de desatar una reacción en cadena. Eso explica por qué en cada coyuntura crítica, a fin de evitar una caída grave, se hayan relajado las restricciones existentes contra una mayor expansión financiera. La supresión de controles a su vez les ha abierto la puerta a más innovaciones todavía que se suman a la fragilidad. (*Ibid.*, pp.11, 13-4, 16-7 y 20).

Indudablemente, los recientes desarrollos en la Europa del Este pueden abrir algunas posibilidades nuevas para una acumulación de capital rentable en los países capitalistas occidentales dominantes, sobre todo en la República Federal Alemana. Sin embargo, dada la escala relativamente limitada de tales aperturas

económicas, así como las complicaciones políticas inseparables de ella, sería muy ingenuo esperar que la solución de los defectos estructurales del sistema del capital occidental en su conjunto provenga de las nuevas oportunidades del mercado que están apareciendo en el Este.

³²⁰ Ver la Sección 12.2 del presente volumen.

³²¹ Él hablaba incluso de un “imperativo categórico”, en el contexto de la discusión acerca de la agencia social —el proletariado— que consideraba necesaria y apropiada para la tarea del cambio estructural. Ver su “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”.

³²² Marx, “Critical Marginal Notes on an Article by a Prussian”, MECW, Vol.3, p.197.

³²³ *Ibid.*, p.199. Podemos ver muy claramente aquí con cuánta fuerza se opone Marx a cualquier disposición mecánica y reduccionista.

³²⁴ Ver Marx y Engels, “Figuras ficticias en la Internacional; Circular de la Asociación Internacional de los Trabajadores” (escrito en enero-marzo de 1872).

³²⁵ Ver Marx, “La indiferencia ante la política”. (Escrito en enero de 1873).

³²⁶ “Critical Marginal Notes on an Article by a Prussian”, p.198.

³²⁷ *Ibid.*, p.197.

³²⁸ “Alemania, constituida como un mundo particular por la deficiencia del presente político, no será capaz de echar por tierra las limitaciones alemanas específicas sin echar por tierra las limitaciones **generales** del presente **político**. No se trata de la revolución radical, ni tampoco de la emancipación humana **general**, que para Alemania constituye un sueño utópico, sino más bien de la revolución **parcial**, la revolución meramente política, que deja en pie las columnas de la casa”. Marx, “Contribution to Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, MECW, Vol. 3, p.184.

³²⁹ Este punto queda bien ilustrado por la confrontación entre Marx y Schapper: “Siempre me he enfrentado a las opiniones pasajeras sobre el proletariado. Estamos dedicados a un partido que, muy **afortunadamente** para él, todavía no puede llegar al poder. Si el proletariado llegase al poder por las medidas que introduciría serían pequeño burguesas y no directamente proletarias. Nuestro partido puede llegar al **poder** sólo cuando las condiciones le permitan poner en práctica su **propia** visión de las cosas. Louis Blanc constituye el mejor ejemplo de lo que ocurre cuando se llega prematuramente al poder. En Francia, además, no es el proletariado solo el que conquista el poder, sino igualmente los campesinos y la pequeña burguesía, y tendrá que llevar a cabo no sus medidas, sino **las de ellos**. (Marx en la “Reunión de las Autoridades Centrales”, 15 de septiembre de 1850, MECW, Vol. 10, pp.629-9).

Este crudo realismo está en contraste absoluto con el rimbombante voluntarismo de Schapper en la misma reunión: “El punto en discusión es si nosotros mismos cortamos unas cuantas cabezas desde el propio comienzo, o si nos nuestras cabezas las que rodarán. En Francia los obreros llegarán al poder y, con ello, también nosotros en Alemania. De no ser así yo simplemente me metería en la cama; en ese caso podría disfrutar de una posición material diferente. Si llegamos al poder podemos tomar todas las medidas necesarias para asegurar el dominio del proletariado. Soy partidario fanático de esta opinión ...Con toda seguridad seré guillotinado en la próxima revolución, pero no obstante me iré a Alemania... No comparto la opinión de que la burguesía llegará al poder en Alemania, y en ese punto soy un fanático entusiasta: si no lo fuese no daría un comino por todo este asunto”. (*Ibid.*, p.628). Como podemos ver, Schapper (que murió en su lecho en plena vejez) apuntala la solidez de su concepción voluntarista repitiendo hasta por dos veces que él “cree fanáticamente en ella”.

Marx está en lo cierto al recalcar, en oposición a Schapper y otros como él, que “la revolución no es vista como el producto de las **realidades** de la situación, sino como resultado de un esfuerzo de la **voluntad**. Cuando tendríamos que decirles a los trabajadores: a ustedes les toca pasar por 15, 20, 50 años de guerra civil para cambiar la situación y **entrenarse** para el **ejercicio del poder**, se les dice: debemos tomar el poder de una vez, o si no meternos en la cama. Igual que los demócratas han abusado de la palabra ‘pueblo’, así ahora la palabra ‘proletariado’ se ha venido utilizando como una mera frase. Para hacer efectiva esa frase sería necesario describir a toda la pequeña burguesía como proletaria y, en consecuencia, representar en la práctica a la pequeña burguesía y no a los proletarios. El **verdadero** proceso revolucionario tendría que ser reemplazado por **consignas** revolucionarias. Esta discusión ha dejado finalmente al desnudo las diferencias de principios que están tras los choques entre personalidades...” (*Ibid.*, pp.626-7).

³³⁰ Marx, “Critical Marginal Notes on the Article by a Prussian”, MECW, Vol. 3, p.206.

³³¹ Citado en Marx y Engels, “La alianza entre la socialdemocracia y la Asociación Internacional de los Trabajadores” (escrito en abril-julio de 1873).

³³² *Ibid.*

³³³ Marx, “Notes on Bakunin’s **Statehood and Anarchy** (escrito en diciembre de 1874-enero de 1875), MECW, vol. 24, p.518.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ Ver Marx, “Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”.

³³⁶ Ver **The German Ideology**, MECW, Vol. 5, p.53.

³³⁷ *Ibid.*, pp.52-3.

³³⁸ Ver al respecto no sólo la polémica de Marx con Schapper, sino también sus análisis de la Comuna de París de 1871.

³³⁹ “Bakunin sólo ha traducido la anarquía de Proudhon y Stirner al idioma bárbaro de los tártaros”. Marx, “Notes on Bakunin’s **Statehood and Anarchy**”, MECW, vol. 24, p.521.

³⁴⁰ “Es obvio que una sociedad secreta de este tipo, que tiene en la mira no la formación del partido de **gobierno** del futuro sino el **partido de oposición del futuro**, tan sólo podía atraer a unos cuantos individuos que por una parte ocultaban su insignificancia personal por ahí con la capa del conspirador teatral y por la otra deseaban satisfacer su ambición mezquina en el **día** de la próxima revolución, y por sobre todas las cosas deseaban parecer importantes para ese momento, agarrar su parte de los provechos de la demagogia y hallar una buena acogida entre los curanderos y charlatanes de la democracia”. Marx, “Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne”. (Escrito en diciembre de 1852), MECW, Vol. 11, p.449.

³⁴¹ Marx, **The Civil War in France**, pp.171-2.

³⁴² *Ibid.*, p.72.

³⁴³ *Ibid.*, p.229.

³⁴⁴ “Pero la **comunidad** de la que el obrero está aislado es una comunidad cuyo carácter y esfera de acción reales son bastante diferentes de los de la comunidad **política**. La comunidad de la que está aislado el obrero por su propio trabajo es la vida misma, la vida física y mental, la moral humana, la actividad humana, el disfrute humano, la naturaleza humana. La naturaleza humana es la comunidad verdadera de los hombres. El desastroso aislamiento de esta naturaleza esencial resulta incomparablemente más universal, más terrible y más contradictorio que el aislamiento de la comunidad política”. Marx, “Critical Marginal Notes on the Article by a Prussian”, MECW, Vol. 3, pp.204-5.

³⁴⁵ Tomado de una de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx.

³⁴⁶ Citado por Marx en su **Critique of Hegel’s Philosophy of Right**, Cambridge University Press, 1970, p.29.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*, p.76.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.77.

³⁵⁰ *Ibid.*, p.77.

³⁵¹ *Ibid.*, p.48.

³⁵² *Ibid.*, p.76

³⁵³ *Ibid.*, p.73.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.54.

³⁵⁵ Mannheim, por ejemplo, que aprueba con entusiasmo la grotesca idea de que la nuestra es la “época de la igualación” [Zeitalter des Ausgleichs], proclama a la vez que las clases anteriormente antagónicas “están ahora, de una forma u otra, **fusionándose**”. (Ver **Ideology and Utopia**, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1936, p.251). A esta ficción le añade otro poquito de fantasía acerca de la “**Inteligencia en libre flotación**” [freischwebende Intelligenz] —una prima hermana del burócrata “universal” de Hegel — que se supone “va a subsumir en sí misma **todos** los intereses que impregnan la vida social”. (*Ibid.*, p.140). He analizado estos problemas en “Ideology and Social Science” (**The Socialist Register**, 1972; reimpresso en mi libro **Philosophy, Ideology and Social Science**, Harvester/Wheatsheaf, Brighton, y St. Martins Press, Nueva York, 1986, pp.1-56).

³⁵⁶ Marx, **Critique of Hegel’s Philosophy of Right**, p.96.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.85.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.88-9.

³⁵⁹ Mucho antes de analizar las condiciones “clásicas” del desarrollo capitalista en Inglaterra y de los escritos sobre “la economía política inglesa, es decir, la reflexión científica sobre las condiciones económicas inglesas” (“Critical Marginal Notes on the Article of a Prussian”, p.192). Marx trataba los disturbios sociales en Alemania en los mismos términos, insistiendo en que “Alemania está tan destinada **clásicamente** a una revolución **social** como incapacitada para una revolución **política**” (*Ibid.*, p.202. Las negritas son de Marx).

³⁶⁰ **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** y **La guerra civil en Francia** constituyen ejemplos magistrales de este logro de Marx. En ambas obras parte de la “inmediatez al rojo vivo” de los eventos en desarrollo —que ahuyenta a los historiadores tradicionales— e, integrándolos dentro de los perfiles nítidamente definidos de las tendencias históricas predominantes, extrae de ellos varias percepciones teóricas de importancia. Éstas iluminan no sólo los propios eventos analizados, sino simultáneamente también a la época en su conjunto, y se convierten así en nuevos ladrillos para la construcción, y ulterior evidencia de apoyo, de la visión en constante desarrollo de Marx. La habilidad para tratar los hechos y los eventos como manifestaciones clásicamente significativas de tendencias y fuerzas sociales de importancia es inseparable de la rigurosa

apodicticidad de la visión general que la guía (determinando, de paso, también la metodología de su orientación “clásica” en la concepción y en la presentación de las proposiciones teóricas fundamentales). Las condiciones de posibilidad de esta visión eran precisamente la fluidez y la transparencia de una época de transición —con la relativa apertura y claridad de propósitos de las alternativas en pugna— que caracterizaban a las confrontaciones sociales de los años de formación de Marx.

³⁶¹ Engels, “Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy”, en Marx y Engels, **Selected Works**, Moscú, 1951, Vol. 2, p.349.

³⁶² Carta fechada 8 de diciembre de 1857. MEW, Vol. 29, p.225.

³⁶³ Ver a este respecto también las dos primeras páginas de la Sección 13.6 acerca de “Las ambigüedades temporales y las mediaciones faltantes”.

³⁶⁴ Comparar los borradores de sus cartas a Vera Zasulich con la versión final. (Escritas a finales de febrero/comienzos de marzo de 1881).

³⁶⁵ Marx, Carta a Engels, 8 de diciembre de 1857 (MEW, Vol. 29, pp.222-5).

³⁶⁶ Marx, Carta a Engels, 8 de octubre de 1858 (MEW, Vol. 29, p.360).

³⁶⁷ Marx, Carta a Domela Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881.

³⁶⁸ Tomado de Marx, Sinopsis del libro “**El estado y la anarquía** de Bakunin”.

³⁶⁹ MEW, Vol. 19, p.398.

³⁷⁰ Marx, **Lohn, Preis und Profit** (“Salario, precio y ganancia”), MEW, Vol. 16, p.153, y MECW, Vol. 20, p.149.

³⁷¹ MECW, Vol. 20, p.148.

³⁷² *Ibid.*, p149.

ÍNDICE

PARTE DOS. EL LEGADO HISTÓRICO DE LA CRISIS SOCIALISTA 1: EL DESAFÍO DE LAS MEDIACIONES MATERIALES E INSTITUCIONALES EN LA ÓRBITA DE LA REVOLUCIÓN RUSA

CAPÍTULO VI

LA TRAGEDIA DE LUKÁCS Y LA CUESTIÓN DE LAS ALTERNATIVAS

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| | 489 |
| 6.1 La aceleración del tiempo y la profecía retrasada | 489 |
| 6.2 La búsqueda de la “individualidad autónoma” | 495 |
| 6.3 De los dilemas de EL ALMA Y LA FORMA a la visión activista de HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE | 505 |
| 6.4 La continuada reafirmación de las alternativas | 514 |

CAPÍTULO VII

DEL HORIZONTE CERRADO DEL “ESPÍRITU MUNDIAL” DE HEGEL A LA PRÉDICA DEL IMPERATIVO DE LA EMANCIPACIÓN SOCIALISTA

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| | 521 |
| 7.1 Concepciones individualistas del conocimiento y la interacción social | 521 |
| 7.2 El problema de la “totalización” en HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE | 529 |
| 7.3 La “crisis ideológica” y su solución voluntarista | 533 |
| 7.4 La función del postulado metodológico de Lukács | 546 |
| 7.5 La hipostatización de la “conciencia de clase imputada” | 551 |

CAPÍTULO VIII	
LOS LÍMITES DE “SER MÁS HEGELIANO QUE HEGEL”	559
8.1 Crítica de la racionalidad weberiana	559
8.2 El paraíso perdido del “Marxismo Occidental”	577
8.3 La “identidad sujeto-objeto” de Lukács	586

CAPÍTULO IX	
LA TEORÍA Y SU ESCENARIO INSTITUCIONAL	611
9.1 La promesa de concretización histórica	611
9.2 La cambiante valoración de los Consejos de los Trabajadores	621
9.3 La categoría de mediación de Lukács	633

CAPÍTULO X	
POLÍTICA Y MORALIDAD: DE HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASES A PRESENTE Y FUTURO DE LA DEMOCRATIZACIÓN Y VUELTA A LA ÉTICA NO ESCRITA	643
10.1 Llamamiento a la intervención directa de la conciencia emancipadora	643
10.2 La “guerra de guerrillas del arte y la ciencia” y la idea del liderazgo intelectual “desde arriba”	650
10.3 En elogio de la opinión pública subterránea	660
10.4 Las mediaciones de segundo orden del capital y la propugnación de la ética como una mediación	664
10.5 La frontera política de las concepciones éticas	673
10.6 Los límites del testamento final de Lukács	682

**EL LEGADO HISTÓRICO DE LA CRÍTICA SOCIALISTA 2:
RUPTURA RADICAL Y TRANSICIÓN EN LA
HERENCIA MARXIANA**

CAPÍTULO XI	
EL PROYECTO INCONCLUSO DE MARX	701
11.1 Del mundo de las mercancías a la forma histórica nueva	702

11.2 El escenario histórico de la teoría de Marx	705
11.3 La crítica marxiana de la teoría liberal	709
11.4 La dependencia del sujeto negado	712
11.5 La inserción social de la tecnología y la dialéctica de lo histórico/transhistórico	714
11.6 Teoría socialista y práctica política partidista	717
11.7 Los nuevos desarrollos del capital y sus formaciones de Estado	720
11.8 ¿Una crisis en perspectiva?	723
CAPÍTULO XII	
LA “ASTUCIA DE LA HISTORIA” EN MARCHA ATRÁS	729
12.1 La “List der Vernunft” y la “astucia de la historia”	729
12.2 La reconstitución de las perspectivas socialistas	735
12.3 El surgimiento de la nueva racionalidad del capital	740
12.4 Contradicciones de una época de transición	750
CAPÍTULO XIII	
¿CÓMO PODRÍA DEBILITARSE GRADUALMENTE EL ESTADO?	755
13.1 Los límites de la acción política	757
13.2 Los principios centrales de la teoría política de Marx	761
13.3 Revolución social y voluntarismo político	767
13.4 Crítica de la filosofía política de Hegel	775
13.5 El desplazamiento de las contradicciones del capital	784
13.6 Las ambigüedades temporales y las mediaciones faltantes	795
Notas de la parte dos	811

Se terminó de imprimir en *julio de 2009*
en la Fundación Imprenta de la Cultura
Caracas, Venezuela.
La edición consta de *3.000* ejemplares