

LUKACS Y EL PREFACIO AUTOCRÍTICO DE 1967

Hay quienes están bajo sospecha de querer hacer la revolución sólo para imponer el materialismo dialéctico.

Brecht, *Marxistische Studien*.

Con ocasión de la publicación del tomo II de sus *Escritos Juveniles* en Luchterhand, Lukács escribe en 1967 un largo prefacio autobiográfico y autocrítico donde esencialmente se concentra en la crítica radical de *Historia y conciencia de clase*, su obra juvenil más importante. Esa autocrítica de su obra juvenil delinea los puntos básicos de la recepción lukacsiana del marxismo. Escrita cuatro años antes de su muerte, es decir, en la culminación de la madurez teórica de su autor, ella constituye una sanción altamente relevante y sintomática de la concepción marxista de madurez del mismo. No casualmente, Lukács denomina en el Vorwort ese período de su actividad, como "los años de aprendizaje del marxismo propiamente dichos"¹.

Ahora bien, esa autocrítica nos parece importante no por motivos filológicos de reconstitución del itinerario intelectual del autor, sino por la relación que sus argumentos mantienen con el marxismo mismo, con el estado de sus polémicas y de su recepción actuales. Como muy pocos libros marxistas de los últimos cuarenta años, *Historia y conciencia de clase* ha conservado ampliamente el privilegio de constituir no sólo un punto de referencia constante en las investigaciones y polémicas en el

¹ Georg Lukács, *Werke, Frühschriften II*, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1968, Vorwort, p. 11. La reedición francesa de *Histoire et conscience de classe*, a cargo de K. Axelos y J. Bois, incluye el Vorwort como postface (Editions de Minuit, París, pp. 383-417). De ahora en adelante citaremos ambas ediciones así: Vorwort; Postface, seguido del número de la página. Las citas que haremos de *Historia y conciencia de clase*, remiten a la edición francesa mencionada, la cual citaremos, así: HCC.

interior del marxismo, sino también una fuente de influencia directa o indirecta, en el interior de la producción intelectual marxista o no².

El objetivo de este artículo no lo constituye naturalmente la puesta al día de esas polémicas e influencias, sino la simple lectura crítica del Vorwort de 1967, a partir del marxismo mismo y por referencia a la problemática planteada por *Historia y conciencia de clase*. Hoy más que nunca, en momentos de surgimiento de corrientes positivistas (la corriente de Althusser, por ejemplo), de tendencias centrípetas de desertión del marxismo de corte marcadamente pesimista y estetizante (los llamados “nuevos filósofos” franceses), de posiciones ambiguamente anti-teóricas y “vitalistas” (la corriente “deseante” del Antiedipo, Lyotard, etc.), la posición que se asuma respecto de los problemas esbozados por el joven Lukács, constituye, sin duda alguna, una guía hacia la comprensión y el fortalecimiento del núcleo revolucionario del marxismo.

Procedamos entonces a la lectura del Vorwort.

1. ONTOLOGÍA Y MARXISMO O LAS GRADUACIONES DE LA DIALECTICA

La primera crítica que el “viejo” Lukács le dirige a HCC es la siguiente: “*Historia y conciencia de clase* representa objetivamente —y sin que eso coincida del todo con las intenciones subjetivas de su autor—, en el interior de la historia del marxismo, una tendencia (...) que, voluntaria o involuntariamente, está dirigida contra los fundamentos de la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a concebir el marxismo exclusivamente como una doctrina social, una filosofía social, ignorando o rechazando la toma de posición que él contiene por relación a la naturaleza (...). Mi libro asume frente a esa cuestión una posición muy clara: la naturaleza representa una categoría social (...) y la concepción de conjunto es que únicamente el conocimiento de la sociedad y de los hombres que en ella viven, presenta un interés filosófico”³.

Las consecuencias graves que Lukács ve en esa posición de juventud, las formula así: “Se ve por un lado, que es justamente la concepción materialista de la naturaleza la que marca la separación realmente radical entre la concepción burguesa y la concepción socialista del mundo; eso impide, por ejemplo, elaborar con rigor el concepto marxista de la praxis. Por otro lado (eso) posee un efecto negativo sobre sus verdaderas funciones de conocimiento; su particularidad específicamente

² “El impacto de HCC se mide en primer lugar por su influencia, que se encuentra en los escritos de autores tan diversos como Revai, Bloch, Mannheim, Horkheimer, Adorno, Benjamín, Sartre, Merleau Ponty, Lefebvre, Goldmann, Marcuse, Jakubowsky, Adam Schaff, Karel Kosik, etc.”. Cf. Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires (L'évolution politique de Lukács 1909-1929)*, P. U. F., París, 1976, pp. 197-198.

³ Vorwort, 18-19; Postface, 392.

marxista es debilitada, su capacidad de superar realmente el pensamiento burgués es anulada inconscientemente de modo frecuente”⁴.

Lukács caracteriza esa posición de HCC como una “desviación con relación al marxismo”⁵ y tratará de extraer de ella otro tipo de consecuencias con relación a la argumentación y situación misma de la obra en cuestión. Sobre esas consecuencias últimas regresaremos más adelante; por ahora nos detendremos en los párrafos citados.

Lo primero que salta a la vista en esa crítica del viejo Lukács, es la actitud decididamente tajante y podríamos decir excesivamente coherente en que presenta el problema. Como si la aceptación o no de la existencia o de la elaboración de una ontología marxista, como si el problema de la aceptación o no de una dialéctica de la naturaleza, fueran problemas evidentemente claros y resueltos, tanto a nivel de las consecuencias metodológicas y sociales que ella implican, como a nivel de la elaboración misma de la teoría de Marx. No hay duda que esa decisión tajante es más bien una defensa (¿inconsciente?) de los trabajos que el mismo Lukács realizaba en esa época (la *Ontología del ser social*), que una argumentación explicativa de la necesidad (o no) de elaborar una ontología marxista o de aceptar la existencia de una dialéctica de la naturaleza. Lo que hace Lukács al asumir esa posición es subestimar no solamente los enormes debates que el simple planteo de esos problemas ha suscitado a lo largo de la historia del marxismo⁶, sino sobre todo, el terreno socio-político que se halla en la base de los mismos.

El marxismo no es un cuerpo doctrinal aislado de la práctica de la lucha de clases a todo nivel, ni del desarrollo mismo de la sociedad capitalista. Es justamente por eso que cualquiera de las polémicas, recepciones o asunciones frente a cualquiera de las tesis que lo conforman como teoría, expresan inevitablemente al mismo tiempo una posición determinada en la lucha de clases. La historia del marxismo muestra suficientemente que hasta ahora, las postulaciones del marxismo como una ontología, como una filosofía de las leyes generales del movimiento de la naturaleza y de la sociedad, donde la naturaleza desempeña siem-

⁴ Vorwort, 19; Postface, 392.

⁵ Vorwort, 19; Postface, 393.

⁶ Lukács menciona como predecesores de la posición “anti-ontología” de HCC a Max Adler y a Lunatschsky, pero no menciona en absoluto las polémicas desarrolladas en Italia (Labriola, Mondolfo) o en Polonia (Stanislaw Brzozowski), anteriores a su posición de 1923. Por lo demás, el debate acerca de la dialéctica y su extensión a la naturaleza, lejos de circunscribirse al “existencialismo francés y a su *entourage* intelectual”, como lo anota en el Vorwort (392), abarcaba el movimiento comunista mismo particularmente en Europa, y tomó mayor fuerza poco después de la redacción del mismo, particularmente con las posiciones defendidas por Lucio Colletti (*Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969).

pre el papel fundante y primigenio, han sido hechas en períodos de declinación del movimiento obrero, de descenso de la lucha de clases y del movimiento de masas, e incluso de derrotas del mismo, y expresan indirectamente y de modo complejo esa característica del período. Los tres ejemplos más claros de esa situación lo constituyen *El Antidühring* y *La Dialéctica de la Naturaleza* de Engels, escritos a partir de la derrota del proletariado en 1871 y de la disolución de la Primera Internacional; *Materialismo y Empiriocriticismo* de Lenin, escrito después de la derrota del proletariado ruso en 1905, en esos *years of waiting* según la expresión de Adam Ulam⁷, entre la primera y la segunda revolución; y finalmente la tristemente célebre vulgarización y sacralización del *Diamat* y del *Histmat* por Stalin en 1938, hecha en plena expansión del fascismo en Europa y durante la consolidación interna de la burocracia en la URSS (después de los famosos procesos contra los “excrementos del género humano”, los “pigmeos”, “monstruos” y “perros” de la “banda bujarinista y trotskista”⁸).

Ese es el terreno real de esas posiciones dentro del marxismo que no puede ni debe ser eludido o eliminado olímpicamente con una posición de sanción facilista de la teoría de Marx. Desde ese punto de vista es claro que la posición ontologizante del viejo Lukács expresa igualmente, como se verá más adelante, el acercamiento a las posiciones del stalinismo que se manifiesta en el viraje aparente de los años 29-30, con las *Blum-Thesen* y su exilio en Moscú, y se inscribe en el período de declinación de la revolución mundial a partir de los años 27-28.

Es esa situación objetiva del desarrollo intelectual de Lukács, la que explica no sólo las repetidas condenas personales de HCC a partir de 1933, sino también el dogmatismo que contiene indudablemente la argumentación tajante y conclusiva que hemos citado más arriba. Es ella igualmente la que impide objetivamente al Lukács del 67 percibir el terreno socio-político de su propia posición. Para ello, Lukács tendría que haber superado su concepción ambivalente y a todas luces incom-

⁷ Adam Ulam, *The Bolsheviks*, Macmillan, New York, 1965.

⁸ *Histoire du Parti Communiste (Bolchevik) de l'URSS*, Norman Bethune, París, 1971 (fascimil de la edición de 1949), pp. 384-390. El texto de Stalin constituye el apartado 2 del capítulo IV de la misma obra (ed. cit., pp. 115-146). Recordemos que Mao Tse Tung se refirió a esa Historia stalinista, obra maestra de la tergiversación y de la infamia, con los términos de “síntesis y generalización más elevada del movimiento comunista mundial en los últimos cien años, modelo de unidad de la teoría y de la práctica (...) modelo perfecto de esa unidad en el mundo entero” (citado por Valentino Gerratana, “Sur les difficultés de l'analyse du stalinisme”, in: *Dialectiques*, 15-16, París, 1976, p. 47).

pleta sobre ese fenómeno *sui generis* de la historia del movimiento obrero que es el stalinismo⁹.

Veamos ahora más de cerca el problema de la ontología. A ese respecto creemos necesario distinguir netamente dos tipos de problemas que generalmente se confunden cuando se habla de la "ontología marxista". El primero se refiere a la debatida existencia de una dialéctica de la naturaleza. El segundo es relativo a la función que la teoría de Marx desempeña frente al conocimiento de la naturaleza. Ambos no son absolutamente equivalentes y no pueden ser situados en el mismo nivel. La afirmación de una dialéctica de la naturaleza no es la base necesaria ni suficiente para la afirmación de la existencia de una ontología marxista, entendida como teoría general de las leyes de movimiento de la naturaleza y la sociedad. Y sin embargo, es esa equivalencia la que parece proponer el Vorwort del 67. Sobre ella Lukács justifica la crítica a HCC. Y es exactamente a ese nivel que la crítica constituye una extrapolación excesiva de los planteos reales de dicho libro.

En primer lugar porque HCC no niega la dialéctica objetiva de la naturaleza. Nos baste leer este párrafo: "Hegel mismo ve a veces claramente que la dialéctica de la naturaleza, donde es imposible, al menos al nivel hasta ahora logrado, que el sujeto sea integrado al proceso dialéctico, no está nunca en condiciones de ir más allá de la dialéctica aprehendida por un espectador desinteresado. El señala por ejemplo que las antinomias de Zenón se elevaron hasta el nivel de las antinomias kantianas, que por consiguiente ha sido imposible ir más lejos. De allí se desprende la necesidad de una separación metodológica entre la *dialéctica puramente objetiva del movimiento en la naturaleza* y la dialéctica social, en la cual el sujeto está integrado igualmente a la interacción dialéctica, en la cual teoría y praxis se dialectizan la una con relación a la otra, etc."¹⁰.

En segundo lugar, porque HCC esboza una teoría de las graduaciones de la dialéctica, o si se quiere, una tipología de las formas de la

⁹ Para un interesante tratamiento del problema del stalinismo de Lukács, ver Michael Löwy, op. cit., capítulo V ("Lukács et le stalinisme 1926-1929"). Allí Löwy demuestra claramente esa posición ambivalente de Lukács caracterizada por una cierta posición stalinista propia (*sui generis*) y por los diversos altibajos (críticas y acercamientos) a lo largo de todos los periodos de su vida. Sin embargo, el mismo Löwy anotará sorprendentemente en una reciente introducción a ciertos textos y cartas inéditas de Lukács, que en los últimos años de su vida (1969-1971) Lukács romperá "radicalmente" con el stalinismo. Afirmación exagerada en nuestra opinión: el mismo texto inédito de ese periodo que Löwy introduce ("Preface a l'ittérature hongroise, culture hongroise") demuestra lo contrario. Cf. *L'homme et la société*, 43-44, Anthropos, París, 1977, p. 7.

Una posición absolutamente exagerada de la ambivalencia "anti-stalinista" de Lukács lo constituye el libro de Ehrhard Bahr, *La pensée de Georg Lukács*, Privat, Toulouse, 1972.

¹⁰ HCC, 255. Subrayados nuestros.

dialéctica¹¹, a partir de la consideración de las desigualdades de la realidad objetiva (pensamiento ontológico indudable) y de las diversas relaciones, correlativas a esa desigualdad, entre sujeto y objeto (pensamiento dialéctico-metodológico). Es en el interior de esa teoría tipológica de la dialéctica donde el joven Lukács trata de analizar los modos específicos de superación de la reificación. De tal modo, ciertos sectores de la realidad (el arte, sectores determinados de la economía y finalmente la naturaleza), "parecerían permanecer incluso más o menos por fuera del alcance"¹² del proceso de superación práctico-crítico de la reificación. Alrededor de esa teoría gira igualmente la comprensión de la unidad entre conciencia de clase, teoría marxista y situación histórico-social objetiva, y se constituye el fondo de lo que HCC denominaba en un lenguaje filosófico de corte hegeliano, el sujeto-objeto idéntico del proceso de evolución.

Sin poder detenernos mucho en este punto —que rebasaría los marcos de este artículo—, anotemos que el hecho de que HCC no conciba la superación de la reificación como un "acto único", sino como un proceso desigual, de acuerdo con la desigualdad misma de la realidad y de la adecuación correlativa de las formas de conciencia, es un hecho lleno de consecuencias. Por un lado, él contradice en sí mismo todas las lecturas e interpretaciones facilistas y rápidas que pretenden encontrar en esa obra (incluido el viejo Lukács) un pensamiento idealizante del proletariado en cuanto clase. Por el contrario, en el ensayo tal vez más denso e importante de HCC ("La reificación y la conciencia del proletariado"), Lukács considera que "el proletariado mismo no es capaz de una tal superación de la reificación más que si él posee una actitud realmente práctica", esto es, que "el pensamiento proletario es en primera instancia una *teoría de la praxis*, para transformarse poco a poco (frecuentemente por saltos, es verdad) en una *teoría práctica* transformadora de la realidad"¹³. Esto significa, por otro lado, que ni la teoría de la praxis, ni el proletariado mismo, ni su conciencia adecuada, son por sí solas panaceas absolutas del proceso revolucionario, sino más bien una tendencia real posible del "proceso de evolución". Para decirlo aún más claramente. La identidad sujeto-objeto no es una identidad idealista, sino una tendencia histórico-social concreta, es decir, que se ha de conquistar y elaborar de modo práctico-crítico¹⁴.

¹¹ Lukács habla tanto de "graduaciones cualitativas en el carácter dialéctico de los diversos grupos de fenómenos", como de "tipología de las formas dialécticas" o de "diferentes tipos de dialéctica". Cf. HCC, 254-55.

¹² HCC, 253.

¹³ HCC, 253

¹⁴ En esto el joven Lukács se sitúa en la tradición del pensamiento de Labriola, quien en su *Discorrendo di socialismo e di filosofia* caracteriza la teoría de Marx como una tendencia hacia el monismo. Para ese problema remito a mi libro, *Crítica de las ideologías contemporáneas (epistemología/política/semiología)*, Pluma, Bogotá, 1978.

Tendencia real posible de la unidad entre objetividad y conciencia, naturaleza y sociedad, que permite criticar la fetichización positivista de la teoría sobre la base de la consideración ontológica de la realidad. "Las investigaciones puramente lógicas, puramente metodológicas caracterizan así solamente el momento histórico en que nos encontramos: nuestra incapacidad *provisoria* (subrayados nuestros) ha de asimilar y exponer el conjunto de los problemas categoriales en tanto que problemas de la realidad histórica en vía de transformación"¹⁵. Y que permite igualmente criticar la ontologización teorcionista a partir de la consideración de la realidad histórico-social: "la dialéctica de la naturaleza *al menos hasta el nivel ahora alcanzado* (subrayados nuestros) no ha podido integrar el sujeto al proceso dialéctico"¹⁶.

Es esta última posición (ontologización teorcionista) la que se halla en la base del Vorwort del 67. En primer lugar, porque criticar la consideración de la naturaleza como categoría social equivale a objetivizar lo material como presupuesto fundante irreductible, rompiendo las mediaciones que HCC planteaba entre naturaleza y sociedad. Afirmar que la naturaleza es una categoría social no implica evidentemente negar la objetividad de la misma, sino, por el contrario, situarla en su justo medio, esto es, en las relaciones de intercambio y transformación con la praxis humana. De lo contrario sería regresar a establecer la naturaleza en el aislamiento de esa "formación de coral" de que hablaban los clásicos en sus polémicas contra el pensamiento burgués.

En segundo lugar (y esto es aún más sintomático y sorprendente), porque el Vorwort sitúa la línea divisoria entre la concepción burguesa y la teoría marxista precisamente en la "concepción materialista de la naturaleza", es decir, en la reducción ontológica del marxismo. Reducción, en la medida en que eso implica hacer del marxismo una teoría de la naturaleza eliminando su "contenido" social. Posición absolutamente insostenible por cuanto no es por la concepción de la naturaleza, sino precisamente de lo social por lo que marxismo y concepción burguesa se separan. La concepción propiamente burguesa, la que la caracteriza y define en cuanto tal, es justamente la afirmación de la posibilidad de transformación y conocimiento de la naturaleza y la negación correlativa de la transformación y conocimiento de la sociedad (burguesa) o, si se quiere, de naturalización y eternización de lo histórico-social.

Si eso no fuera así, sería incomprensible la irrupción y el auge de las ciencias naturales a partir de los siglos XVIII y XIX, incomprensible el Renacimiento y la etapa de transición del feudalismo al capitalismo, incomprensible la revolución industrial y el sistema fabril, la

¹⁵ HCC, 251.

¹⁶ HCC, 255.

revolución técnico-científica y la automatización de la producción, incomprensible el Derecho natural, la Economía política, la Sociología académica positivista y, por consiguiente, en suma, el hecho que Marx le hubiera atribuido un papel revolucionario a la burguesía y hubiera combatido durante toda su vida la visión histórica eternizante que la caracteriza.

El estudio más somero de la historia de las ideas indica suficientemente ese problema. La concepción medieval de la naturaleza con la cual rompe la burguesía, la define como "un lugar de agitación, de desorden, de confusión, de caos. La naturaleza estaba desposeída, entregada a los diablos y demonios, a la malformación, al azar, a la anarquía; toda *lex naturae* no podía ser sino la excepción"¹⁷. A la inversa, para esa concepción precapitalista, la historia es el único dominio claro. "En la perspectiva escolástica, sólo la historia es un dominio sano y ordenado; la historia que comienza por la creación del mundo y concluye, pasando por el diluvio y el nacimiento de Cristo, en el juicio final. . ."¹⁸. Por el contrario, con la aparición de la burguesía la naturaleza es asumida como algo armonioso y accesible; en ella todo es simple y conocible según la regla *simplex sigillum veri*¹⁹. Y la famosa imagen del Libro de la Naturaleza que Galileo retoma del médico "herético" Raimundo Sabond, expresa igualmente su situación privilegiada: "... ese libro se sitúa por encima del Libro de los libros, por encima de la Biblia y de la soterología histórica propuesta por Agustín"²⁰. Del mismo modo, a partir del Renacimiento, la visión de la historia cambiará totalmente: "... es la historia la que deforma y desvía, es la historia la que no ha encontrado su 'orden' frente a la naturaleza límpida en su claridad matemática"²¹. Y con Grocio y Hobbes el espacio socio-jurídico será sometido al mismo método que la naturaleza (*dissecare naturam*) que lleva a una reducción de lo social a elementos simples y a un desconocimiento de sus especificidades²², al igual que la sociología positivista burguesa siglos más tarde.

Entonces, a modo de conclusión de este punto, anotemos que nos parece más cercana al marxismo, para decirlo con un cierto rodeo, la posición de HCC acerca de las graduaciones de la dialéctica en la naturaleza y la sociedad (y podría agregarse, incluso, en el interior de los diversos dominios de investigación de la naturaleza y de la sociedad), que la posición ontologista "pura" del viejo Lukács. En ese sentido, sin

¹⁷ Ernst Bloch, *La philosophie de la renaissance*, Payot, París, 1974, p. 124.

¹⁸ *Ibidem*, p. 130.

¹⁹ *Ibidem*, p. 137.

²⁰ *Ibidem*, p. 130.

²¹ *Ibidem*, p. 130.

²² *Ibidem*, pp. 161-178.

embargo —y en eso la primera parte de la crítica citada del Vorwort no deja de expresar una cierta verdad—, a partir del rechazo teóricamente justificado de una reducción del marxismo a una ontología filosófica, se ha pasado dogmáticamente a un cierto empobrecimiento del concepto de lo social en Marx, que se manifiesta en la autonomización autosuficiente de su espacio, en una postulación extrapolada de sus especificidades. Que esa posición trascienda en cierta forma incluso las “intenciones subjetivas” de HCC, como lo anota el Vorwort, nos parece ser un hecho corroborado, por ejemplo, por las frecuentes extrapolaciones erróneas de HCC como negación de la dialéctica de la naturaleza, como hemos tratado de demostrarlo²³. Esas extrapolaciones han llevado comúnmente a asumir frente al positivismo una posición exactamente equivalente, que se manifiesta ya sea en un rechazo de las ciencias naturales, ya sea en un rechazo de la formalización y/o lo cuantificable en cuanto tales, o bien, en una hipostación de lo cualitativo. Esa actitud puede llevar fácilmente a reparticiones dudosas de la cientificidad, circunscribiéndola, o bien únicamente allí donde pretendidamente existiría sólo lo cualitativo²⁴, o sólo lo cuantitativo, o bien negando radicalmente la posibilidad de la objetividad en el terreno de lo social²⁵, o excluyen-

²³ En una entrevista en 1971 Lukács vuelve a repetir el argumento de que HCC niega la existencia de la dialéctica de la naturaleza, pero matizando más adecuadamente su propia comprensión de esa obra, por relación a 1967, agrega: “Yo creo que en ese libro yo había visto claramente que la dialéctica en la sociedad es diferente (*autre chose*) a la dialéctica en la naturaleza...” (Ivon Bourdet, *Figures de Lukács*, Anthropos, París, 1972, p. 205). Lo que evidentemente es una contradicción, pues plantear una diferencia en las dialécticas es aceptar la dialéctica en la naturaleza y no negarla radicalmente. Aquí se ve cómo la condición de la ontologización teorizada del viejo Lukács parte de una equiparación entre ontología y dialéctica de la naturaleza. Es porque se supone que la segunda no es aceptada en HCC que se lo clasifica en la tendencia dirigida contra la ontología del marxismo.

²⁴ Esa es en cierta forma la posición de Jürgen Habermas en *Conocimiento e interés*, quien al rechazar el trabajo como positividad opuesta a la interacción en cuanto crítica y basamento de la ciencia social (autorreflexión, teoría del conocimiento, hermenéutica), extrapola lo social como terreno autonomizante y elimina lo que en el trabajo es subversión de la positividad. ¿Esas dualidades no remiten, quiérase o no, a la irreductibilidad de las dualidades del neo-kantismo (entendimiento/razón; explicación/compreensión; nomotetismo/ideologismo)?

²⁵ Los planteamientos críticos de Lucien Goldmann contra una ciencia social a lo indicativo, a pesar de su justeza teórica (postulación de la unidad entre hechos y valores) llevan sin embargo, por falta de una tematización más detallada, a descalificar como objetivos los procesos teóricos elaborados conscientemente a partir del punto de vista del proletariado. Si bien es cierto que la ciencia de lo social (fundamentalmente el marxismo) no es ciencia sino conciencia, ¿cómo caracterizar la objetividad científica, ya sea relativa, que se logra a partir de ese punto de vista? Si por otro lado el conocimiento es siempre conocimiento (y conciencia) de sectores específicos de la realidad y no de la realidad en cuanto tal (entidad metafísica), ¿no es por lo tanto lógica e históricamente posible la existencia de modos desiguales y relativamente específicos de manifestación y producción de la objetividad (no positivista) de lo social (o mejor, de las diversas objetividades de los sectores de la realidad social)?

do la acción de la historia en el dominio de la naturaleza ²⁶. En nuestra opinión, las graduaciones de la dialéctica presuponen necesariamente diversos modos de manifestación, producción y duración de la objetividad científica. De tal modo que ella no depende únicamente ni de lo cualitativo ni de lo cuantitativo, sino de su interpenetración mutua y *determinada, según el sector específico de la realidad analizada*. Del mismo modo, la manifestación específica de la objetividad científica, ya sea en el terreno de la naturaleza o de la sociedad, no depende del hecho de que un grupo de ciencias sean históricas y las otras no, sino de los modos diversos de su duración en cuanto objetividad (la objetividad científica de la ley de la gravedad posee condiciones espacio-temporales distintas a la objetividad científica de la existencia de la plusvalía capitalista, por ejemplo). Por último, si la producción de la objetividad científica de la plusvalía capitalista, para seguir con ese ejemplo, pasa por condiciones sociales determinadas (punto de vista de una clase específica), ello no quiere decir que no exista en cuanto objetividad o que no pueda ser accesible en sus formulaciones intrateóricas a sujetos situados sobre otras clases. (Que ella pueda no ser aceptada en cuanto formulación por esos otros puntos de vista de clase, es totalmente otro asunto).

Problemas que esbozamos aquí esquemáticamente, sólo para subrayar las dificultades de una toma de posición facilista, como nos parece ser la del Vorwort. Creemos que las polémicas epistemológicas que se siguen desarrollando, como también los problemas de la relación psicoanálisis y marxismo (Freud/Reich/Marx), irán aclarando (y complicando correlativamente) los presupuestos y datos de la relación naturaleza/sociedad, vital para la comprensión del marxismo ²⁷.

²⁶ Esa es la posición ya clásica de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, pero también de Leo Kofler en *La ciencia de la sociedad*, a pesar de situarse más explícitamente en el terreno del marxismo. Si bien la relación sujeto/objeto no se plantea del mismo modo en el conocimiento de la naturaleza que en el de la sociedad, ello no impide, sin embargo, su manifestación en el primer grupo de ciencias; por lo tanto la conciencia no puede ser extrapolada (como lo hace Kofler) como el criterio exclusivo del conocimiento de lo social, ni como el punto de separación de ambos tipos de conocimiento. Esta posición de Kofler se remonta posiblemente a cierta aceptación acrítica de la *Scienza nuova* de Vico. Agreguemos que uno de los últimos trabajos de Kofler (*Agression und Gewissen, Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie*, Hanser, 1973), se sitúa al contrario, en una posición más matizada y correcta respecto de la relación naturaleza/sociedad.

²⁷ Y no sólo de los debates teóricos: la irrupción de la lucha de las mujeres y de los homosexuales, como el acelerado desarrollo tecnológico y científico bajo el capitalismo, han tenido mucho que ver con la profundización de esos debates y problemas; su continuación y su fertilidad futura dependerán también en gran parte de las salidas sociales de esas luchas y de su desarrollo.

2. LA ECONOMÍA, EL TRABAJO Y EL MESIANISMO UTOPICO O LAS INVERSIONES DEL VIEJO LUKÁCS

El problema de fondo de esa posición acerca de la ontología se encuentra en el hecho de que a partir de ahí el Vorwort establece una doble inversión, teórica y política, llena de consecuencias.

Primera. Lukács considera que HCC parte erróneamente "para el análisis de los fenómenos económicos, no del trabajo sino de las estructuras complicadas de la economía mercantil desarrollada"²⁸. Es claro que dentro de una perspectiva ontológica teoricista, la categoría trabajo debe ocupar una posición privilegiada y primigenia respecto de categorías que *strictu sensu* deben ser consideradas como derivadas: la economía mercantil o el capitalismo. Por eso Lukács es tajante en ese sentido: HCC habría eliminado la categoría marxista fundamental, el trabajo como mediador del intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza²⁹. Perspectiva ontológica posible, que es ya en cierta forma la de Hegel. Si para éste la Lógica debe partir de la estructura fundamental del Ser, para Lukács la ontología en cuanto teoría depurada máxima (y, por consiguiente, "lógica") de la realidad, debe partir del Trabajo, pivote básico de las transformaciones de la realidad misma. Entre el Ser de Hegel y el Trabajo de Lukács existe la misma relación metodológica. Ambas categorías son planteadas como fundamentos últimos en la pureza de su abstracción, ambas son abstracciones últimas en la pureza de su estructura de fundamentación.

Se lo ve, la inversión que Lukács realiza de tal modo, no es una inversión de la perspectiva logicista de Hegel, sino de la visión recurrente y antimetafísica de la historia en Marx. A partir de ahí ya no es la anatomía del hombre la que explica, según Marx, la anatomía del mono, sino, al contrario, la anatomía del mono la que debe explicar, según el viejo Lukács, la anatomía del hombre. Ya no se trata entonces, del lugar que ocupan las categorías abstractas anteriores en la sociedad burguesa, según los términos de la *Einleitung* de 1857, sino, al contrario, de cómo la sociedad burguesa se deriva linealmente de las categorías abstractas anteriores (el trabajo). Ya no es, por último, el trabajo abstracto capitalista el que rinde cuenta del trabajo a secas, común a toda sociedad, sino la abstracción del trabajo, como trabajo a secas, el que debe explicar la especificidad del trabajo capitalista. He ahí la base del ontologismo teoricista.

La segunda inversión consiste en derivar de esas posiciones criticadas el pretendido mesianismo utópico voluntarista o subjetivista de *Historia y conciencia de clase*. La argumentación del Vorwort es con-

²⁸ Vorwort, 22; Postface, 396.

²⁹ Vorwort, 19; Postface, 393.

tundente. HCC sería la conclusión lógica de un período de su evolución teórica y política dominado fundamentalmente por concepciones ético-románticas. Para el Vorwort, el joven Lukács, como el Fausto de Goethe, se encontraría desgarrado por tendencias contradictorias, "por un lado, tendencias a la apropiación del marxismo y a la actividad política, por el otro, tendencias a una intensificación continua de problemáticas éticas puramente idealistas"³⁰. La expresión teórica de esa contradicción sería precisamente el sectarismo mesiánico, a través del abandono de la categoría "trabajo" y por consiguiente del empobrecimiento de la analítica económica de HCC³¹. El error en la evaluación de los plazos de ascenso y descenso de la revolución mundial, que estaría en la base del mesianismo sectario, sería así una consecuencia de ese empobrecimiento de la analítica económica y por lo tanto de la formación idealista dominante del joven Lukács.

Ahora bien, esa condenación radical de HCC se basa sobre dos silencios significativos del viejo Lukács. El primero se refiere a su propio desarrollo intelectual. El segundo remite a la historia real del movimiento obrero mundial desde 1923.

Silencio histórico personal. Que el joven Lukács haya estado preso de una formación intelectual ético-idealista, es un hecho evidente difícil de negar. La autoridad autocrítica del mismo Lukács en 1967 a ese respecto, no puede ser desconocida o subvalorada con el objetivo erróneo de "salvar" al joven para mejor "condenar" al viejo Lukács. Esa no es al menos nuestra intención. Sin embargo, el problema no radica en esa autoevaluación genérica del desarrollo juvenil, sino en el hecho de que ella es demasiado genérica, esto es, que ella desconoce la situación específica de HCC dentro de ese desarrollo. Después del sólido trabajo de Michael Löwy en los Archivos Lukács de Budapest, en el Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam y en la biblioteca de la Fundación Lelio Basso de Roma, no es ya posible ocultar los matices profundos y las rupturas evidentes que HCC representa en el interior de esa formación idealista del joven Lukács. Para no extendernos excesivamente en este aspecto, resumamos los resultados de Löwy a ese respecto:

1. La formación del joven Lukács de 1919 a 1921 indica claramente tres etapas diferenciadas: el izquierdismo ético de 1919 (comienzos del 20); el izquierdismo político de 1920 y finalmente, el bolchevismo de izquierda de 1921.

³⁰ Vorwort, 12; Postface, 385.

³¹ Vorwort, 19; Postface, 393.

2. HCC no representa un resumen o continuación de ese período (1919-1921), sino un “universo teórico nuevo que suprime/supera la tendencia utopista” de esos años.

3. Los ensayos de HCC escritos durante ese período “han sido profundamente reelaborados en 1922”.

4. Los dos únicos ensayos de HCC escritos entre 1920-1921 (“Legalidad e ilegalidad” y “Rosa Luxemburgo marxista”) no pueden ser fácilmente situados en una problemática ética idealista, no sólo porque expresan otras motivaciones políticas, sino sobre todo porque: el primero “representa el inicio de la ruptura con el izquierdismo y prefigura así en cierta forma las posiciones de HCC”; el segundo “será explícitamente criticado en los dos últimos capítulos del libro”³².

Silencio histórico-social. El pretendido “sectarismo de los años 20” o el “sectarismo mesiánico utopista” con el cual el Vorwort condena a HCC, no es otra cosa que el producto de una falsa lectura retrospectiva del período y de las derrotas del proletariado europeo durante esos años. Lectura atractiva sin embargo, pues la simple constatación de las derrotas reales de las revoluciones inmediatamente posteriores a la rusa, puede inducir “fácilmente” a considerar como “mesiánica” la revolución proletaria, o como “voluntarista” o “utópica” la previsión de los revolucionarios de la época (Rosa, Lenin, Trotsky...), que consistía en plantear como posible y actual el triunfo del proletariado en Europa (la “actualidad de la revolución” ¡definida certeramente por el mismo Lukács en 1924 en su estudio sobre Lenin!). No por casualidad toda recepción del marxismo que se sitúa de un modo u otro sobre la estructura de HCC, fundamentalmente en lo que toca a su consideración revolucionaria del proletariado y de su conciencia posible, ha sido clasificada automáticamente bajo la etiqueta del “mesianismo utópico voluntarista”. Pero, lectura falsa en todo caso, pues por un lado, ella caracteriza una época (mesianismo) a partir de un cierto empirismo de los hechos (las derrotas de las revoluciones), y por otro lado, sitúa al proletariado y sus luchas dentro de un espacio vacío por fuera de consideraciones de otro tipo: la inexperiencia de los dirigentes, la inexistencia de partidos revolucionarios de masas, la existencia de políticas chovinistas, eclécticas y reformistas en el interior del movimiento obrero, etc.

Es evidente que para una lectura más rigurosa la revolución rusa y el impulso revolucionario que ella desata en Europa y Asia (revolución húngara, alemana, finlandesa, china, tomas de fábrica en Italia, huelga general en Inglaterra, etc.), son hechos irrevocables de la actua-

³² Michael Löwy, op. cit., pp. 171-196 y 202-203.

lidad de la revolución, de la posibilidad objetiva de su triunfo, en fin, de la justeza de las previsiones y de la confianza, comunes a la época, ante el empuje y fortaleza del proletariado. ¿Cómo es posible, entonces, a partir de esas pruebas fácticas contundentes de la existencia y de la fuerza del proletariado, derivar esa caracterización de “mesianismo utópico” que niega precisamente esa existencia y esa fuerza? ¿Cómo es posible que aquel que vivió y actuó decisivamente en un proceso revolucionario triunfante, por corto que fuera (los cuatro meses y medio de la revolución húngara), pudiera llegar más tarde a considerar sectaria, mesiánica y utópica la “confianza” en el proletariado?

La respuesta es “simple”. Sólo el degeneramiento de la revolución rusa y el surgimiento de una conciencia reformista institucionalizada hegemoníicamente dentro del movimiento obrero mundial, han podido llevar a ese exabrupto que consiste en equiparar el mesianismo, la utopía y el voluntarismo con la revolución proletaria. Sólo la no consideración de las políticas reformistas y chovinistas de la casta burocrática dominante en la URSS y la III Internacional de los años 30 (época de las primeras autocríticas de Lukács), puede hacer ver esas derrotas como algo aislado, o incluso como algo exagerado y utópico. El stalinismo, por ser la expresión política de intereses burocráticos *por encima* del proletariado, representa un degeneramiento empirista de la teoría de Marx, una ruptura con su visión de totalidad, para la cual toda objetividad (hechos) debe analizarse en relación con los procesos subjetivos (conciencia y práctica de esos hechos) que los soportan y explican y viceversa. Cómo no ver que la derrota de la revolución china del 27 o el sofocamiento de la huelga general en Inglaterra en mayo de 1926 —hechos que tipifican por otro lado la amplitud del proceso real de ascenso de la lucha proletaria de la época—, ¿no pueden explicarse sino por referencia a esas políticas burocráticas stalinistas? ¿Cómo no ver que es el ocultamiento y la tergiversación inherentes a la situación socio-política de la burocracia stalinista, lo que condiciona una lectura objetivista de esos hechos, es decir, un *silencio* de las responsabilidades de la misma burocracia ante esos acontecimientos? He ahí la base del silencio del viejo Lukács, - que más que un silencio es la condición de su posición objetivista-empirista de sus últimos años.

3. EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA POSIBLE O LAS ELIMINACIONES DEL VORWORT

La otra crítica importante que el Vorwort establece frente a HCC y que inevitablemente deja traslucir con claridad la posición objetivista sobre la cual es formulada, se refiere al concepto de *zugerechnetes Klassenbewusstsein*, de conciencia de clase posible, y que puede ser traducida un poco literalmente como conciencia asignada o agregada.

La formulación de la crítica es la siguiente: "Es así que yo quería delimitar la conciencia de clase correcta y auténtica del proletariado con relación a toda 'encuesta de opinión' empírica (...), conferirle una objetividad práctica innegable. Pero no puede llegar sino a la formulación de la conciencia de clase 'agregada'. Lo que yo pensaba con ese concepto era lo que Lenin caracterizaba en el *¿Qué hacer?*, al plantear que por oposición a la conciencia espontáneamente tradeunionista, la conciencia de clase socialista es aportada a los trabajadores 'desde el exterior (...)' es decir, por fuera de la lucha económica, por fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos'. Lo que era en mí una intención subjetiva, y en Lenin el resultado del análisis auténticamente marxista de un movimiento práctico en el interior de la totalidad de la sociedad, llegó a ser en mi exposición un resultado puramente intelectual y así algo esencialmente contemplativo. La reinversión de la conciencia 'agregada' en praxis revolucionaria parece así objetivamente como un puro milagro"³³.

A partir de ese contrapunteo puntillista entre un joven Lukács idealista y contemplativo y un Lenin revolucionario y marxista, el concepto de *zugerechnetes Klassenbewusstsein* se ve restringido en sus dimensiones reales. En un primer momento, porque él parece remitir únicamente a la problemática del *¿Qué hacer?* En segunda instancia porque así se elimina el fondo propiamente específico del mismo, a saber, la consideración de la posibilidad objetiva que lo define.

Plantear que el *zugerechnetes Bewusstsein* remite únicamente a la problemática del *¿Qué hacer?*, implica, voluntaria o involuntariamente, eliminar el enraizamiento de ese concepto en la teoría de Marx. Por más que se establezcan todas las relaciones de continuidad posibles y evidentes entre Marx y Lenin (lo que el Vorwort no hace respecto de ese problema específico, pero hecho que sí constituyó desde siempre una constante del pensamiento lukacsiano), no hay duda que en lo que respecta a la datación genética del concepto, la mención únicamente del *¿Qué hacer?* de Lenin y no también de la obra de Marx, constituye una restricción innegable de su campo de acción. Ella lleva, como veremos, a una cierta incompreensión de la teoría de Marx y actúa visiblemente como una restricción del campo semántico del concepto.

Del término *zugerechnetes Klassenbewusstsein*, el Vorwort retoma exclusivamente el aspecto válido de la "asignación", de la "agregación" en cierta forma externa de la conciencia, teóricamente elaborada, de la clase y en el interior de la clase misma. El deja implícitamente por fuera la caracterización misma de esa conciencia específica que se "agrega", a saber, que ella constituye en sí la conciencia posible del

³³ Vorwort, 19-21; Postface, 394-395.

proletariado. La lectura cuidadosa de la crítica y su contexto (crítica a la extrapolación del concepto de "praxis" en HCC), da claramente la impresión de que Lukács acentúa la acción de la introducción de la conciencia desde afuera y no justamente la caracterización de esa conciencia que se "introduce", que se "agrega" a la conciencia empírica o espontánea de la clase. Es también por eso que en ese párrafo Lukács no menciona a Marx, pues la conciencia que se "introduce", que se "agrega" es precisamente la teoría marxista, esto es, la sistematización teórica coherente de los procesos objetivos y "subjetivos" que conducen a la destrucción del capitalismo y a la instauración de una sociedad sin clases.

Por ello Lukács en 1967 ve como un "puro milagro" la reinversión de la conciencia agregada en praxis revolucionaria, pues "paradójicamente" la acentuación del hecho de la agregación-introducción de la conciencia correcta de la clase, de modo evidentemente mecánico (sólo en cuanto acción *a posteriori* de agregación), lo lleva a desconocer el proceso político concreto por el cual esa "agregación" se realiza en la práctica, es decir, como proceso político dialéctico de autonomización e independencia de la conciencia de clase revolucionaria. Lo que no se ve claramente entonces es la combinación entre el hecho de la agregación y la tendencia de la posibilidad objetiva de la revolución proletaria que esa misma conciencia agregada contiene.

Más adelante, Lukács en el mismo Vorwort deja ver claramente su propia incapacidad de entender ese problema. Refiriéndose al período de elaboración de las *Blum-Thesen*, Lukács escribe: "Yo me encontraba confrontado con mi antiguo problema respecto de la cuestión húngara: un partido puede fijarse simultáneamente dos objetivos estratégicos diferentes: ¿legalmente, la república democrática; ilegalmente, la república de consejos obreros? O para decir lo mismo desde otra perspectiva: ¿la toma de posición sobre la forma de Estado puede ser el contenido de una finalidad puramente táctica (la perspectiva del movimiento comunista ilegal sería el objetivo verdadero, mientras que el objetivo del partido legal sería simplemente una medida táctica)?"³⁴. Incapacidad entonces de asimilar la combinación de las tareas socialistas del proletariado, en situaciones socio-económicas de desarrollo desigual "agudo" (el caso húngaro en cuanto país semi-colonial), con las tareas democrático-burguesas que esa desigualdad exige. Esa incapacidad es la que lo conduce a la formulación de la "dictadura democrática de obreros y campesinos" y al abandono de las tareas socialistas de la revolución, es decir, al abandono del proceso real de lucha por la autonomía y la independencia de la conciencia correcta del proletariado: "Un análisis

³⁴ Vorwort, 31; Postface, 406-407.

profundo de la situación económica y social de Hungría, me convenció progresivamente de que con la república como consigna estratégica, Landler había puesto el dedo instintivamente sobre la cuestión central de una perspectiva revolucionaria correcta para Hungría: incluso en la hipótesis de una crisis profunda del régimen Horthy, de tal modo que ella creara las condiciones objetivas para una transformación radical, no era posible una transición directa a la república de consejos obreros. Por eso la consigna de orden legal de la república debía ser concretizada en el espíritu de Lenin cuando él llamaba en 1905 a la dictadura democrática de obreros y campesinos³⁵. ¿Cómo no ver en estos argumentos el realineamiento claro bajo las posiciones que más tarde (y esa es la tragedia del asunto) conformarán la vulgata menchevizada del stalinismo? (El desconocimiento del viraje socialista de Lenin en 1917, la aplicación a ultranza de la fórmula con la cual rompe Lenin, la lucha encarnizada por arrastrar al proletariado bajo consignas democrático-burguesas, etc.).

¿Cómo asombrarse entonces de que Lukács escriba sin titubeos en el Vorwort que “frente al trotskismo yo he tenido siempre una actitud de rechazo”, o que considere —en un arrebato de sinceridad— como un sueño irrealizable y como una solución insatisfaciente su intento de la época de elaborar “un programa de izquierda ‘auténtico’ que opusiera una tercera línea” al stalinismo y al trotskismo?³⁶ Aquí se deja ver nuevamente esa relación entre el objetivismo empirista o economista, el stalinismo y las posiciones ontologizantes teoristas del último Lukács. En el Vorwort él lo expresa claramente: refiriéndose a esa formulación y adopción temprana de las posiciones políticas stalinistas en las *Blum-Thesen*, escribe: “... el giro en mi actitud fundamental que se encontraba en la base de las Tesis (sin llegar a alcanzar ciertamente la forma más adecuada), constituyó en adelante el hilo conductor de mi actitud teórica y práctica”³⁷.

Ahora bien, Lukács restringe, decíamos, el *zugerechnetes Klassenbewusstsein* al solo aspecto de la agregación *a posteriori*. Esa agregación puede ser leída igualmente, ya lo vimos, como una introducción desde fuera (de ahí el carácter aparente del “*a posteriori*”) de la conciencia (correcta y posible) de la clase misma. Esa introducción desde fuera

³⁵ Vorwort, 32; Postface, 407. En 1969 Lukács repetirá este argumento. Cf. G. Lukács, “Préface à Littérature hongroise, culture hongroise”, in *L’homme et la société*, ya citado, p. 21.

³⁶ Vorwort, 31; Postface, 406. Las posiciones de Lukács sobre el trotskismo estuvieron siempre marcadas por ese cierto tono de ingenuidad y dogmatismo visceral tan característico precisamente de las posiciones que se defienden más allá de todo análisis racional. Ver el Postscriptum de 1957 a *Mein Weg zu Marx* y la carta a Alberto Carocci de 1962 in: George Lukács, *Marxismus und Stalinismus*, Rowohlt, Hamburg, 1970, pp. 161, 165, 175; también la entrevista de 1971 con Ivon Bourdet, op. cit., pp. 189-198.

³⁷ Vorwort, 32; Postface, 408.

se explica por el hecho de que a partir de lo económico no es posible llegar espontáneamente a la comprensión, sistematizada teóricamente, de la totalidad social, esto es, a la comprensión de los mecanismos de funcionamiento y destrucción de la sociedad en clases y a la instauración de una totalidad social diferente³⁸. Para ello es preciso romper precisamente con lo económico, es decir, con el proceso de fetichización autonomizante de lo social en cosas, en instancias separadas y autosuficientes. Es ese proceso el que HCC mostraba claramente. La existencia de lo económico como estructura dominante de toda la sociedad capitalista permite tomar conciencia de "los diferentes momentos del edificio social", en cuanto esa dominación implica una autonomización de esos "momentos", pero lo revolucionario del marxismo consiste en que él "reconoce en todos esos sistemas en apariencia completamente independientes, cerrados, autónomos, simples factores de una totalidad que los engloba, puesto que él ha podido superar su aparente autonomía". Superar esa autonomía, suprimirla, decía HCC, "es pues superar en pensamiento la sociedad capitalista, es anticipar (*vorwegnehmen*) por la fuerza aceleradora del pensamiento, esa supresión"³⁹.

Por eso la otra crítica importante que el Vorwort le dirige a HCC, a saber, que en él se opone de modo hegeliano y erróneamente la totalidad a la prioridad de lo económico⁴⁰, debe ser vista en relación con esa fijación del *zugerechnetes Klassenbewusstsein* sólo como agregación. Ella tipifica esa eliminación del aspecto de la anticipación, de la virtualidad del futuro, por una reinversión de la totalidad por lo económico. Pues privilegiar lo económico con relación a la totalidad, implica quedarse en la simple conciencia separada que la misma economía capitalista genera e impulsa; implica considerar el marxismo como una simple ciencia de lo económico, como una especie de resultado directo de la dominación de lo económico bajo el capitalismo; implica por último, eliminar lo que en esa teoría subvierte y trasciende a esa misma sociedad.

Así, de la eliminación de la posibilidad objetiva se pasa a una incompreensión radical de la novedad y de la situación histórica de la teoría de Marx. Pues si existe una relación entre la conciencia posible y agregada del proletariado y la teoría de Marx, es porque *históricamente*, el marxismo surge y se desarrolla como teoría, a partir del punto

³⁸ Es por eso que el concepto de totalidad en Marx no es totalmente equivalente al concepto de "estructura social" o de "sociedad" de la sociología universitaria, la totalidad en Marx remite no sólo a una estructura social determinada, a sus relaciones de cohesión y equilibración determinadas que la definen como "sociedad", sino también y sobre todo, a los procesos y virtualidades que al interior de esa sociedad prefiguran y remiten a otra totalidad. Es allí donde la totalidad marxista es estructuración y desestructuración, presente real pero también virtual, esto es, futuro.

³⁹ HCC, 265.

⁴⁰ Vorwort, 22; Postface, 397.

de vista del proletariado en cuanto clase en ascenso. Toda la relación de Marx con el movimiento obrero de su época, como con el desarrollo de la lucha de clases (ruptura con las concepciones artesanales, nacionalistas, mesiánicas del proletariado y sus vanguardias de la época; sistematización de las experiencias concretas de la lucha proletaria: revolución del 48, Comuna de París, luchas fraccionales en el interior de la Primera Internacional, etc.) se deja explicar sólo por referencia a la sistematización que el marxismo constituye y elabora de la conciencia posible del proletariado. Eso significa que, *teóricamente*, la postulación de una sociedad sin clases; de una etapa de transición internacional que ponga las bases para la desaparición de las mismas; de la necesidad de la independencia de la clase, en fin, todo lo que constituye el aporte teórico-político del marxismo, remite a esa sistematización de la conciencia posible de la clase en ascenso. De tal modo que el problema de la conciencia agregada no es otra cosa que el hecho histórico mismo de la constitución de la teoría. Que ella deba ser introducida desde fuera, que deba ser agregada, remite justamente a los "avatares" de esa constitución, esto es, al desfase estructural bajo el capitalismo, entre economía y totalidad, entre objetividad y conciencia, entre teoría y praxis.

Tratemos finalmente de sistematizar las diferencias y consecuencias de esos dos aspectos, intrínsecamente ligados por lo demás, de la *zugerechnetes Klassenbewusstsein*. El aspecto de la agregación marca fundamentalmente la diferencia, los desniveles de (y en) la conciencia de la clase. El aspecto de la virtualidad objetiva, de la posibilidad real, indica la relación que esas diferencias mantienen con la totalidad social, la relevancia de esas desigualdades en las diversas clases y por consiguiente, el criterio real de definición, no ya de la conciencia real de la clase, sino la conciencia de clase virtual, posible objetivamente. Esto es, que el primer aspecto indica sobre todo la relación entre la falsa y la verdadera conciencia (sus diferencias), mientras que el segundo aspecto señala la función histórica y política de la conciencia verdadera. Si la teoría del *zugerechnetes Klassenbewusstsein* se restringiera sólo al primer aspecto, ella no sería otra cosa que una teoría relativista del conocimiento y la práctica humana de lo social; no sería sino una teoría de la historia basada sobre la categoría (válida y fértil, eso no lo discutimos en absoluto) del futuro anterior ("lo que hubiera podido ser pero no fue; lo que fue pero hubiera podido objetivamente no llegar a ser") ⁴¹. Ella indicaría pues, las diferencias en las tomas de conciencia de la realidad, la relatividad histórica real de esas diferencias. Ironizan-

⁴¹ Sólo desde una posición objetivista (como la de Althusser, por ejemplo), se puede discutir la validez de esa categoría, o mejor, de ese modo de lectura del desarrollo histórico. Ella permite rebasar la simple constatación de los "hechos" por la consideración de las virtualidades no realizadas de esos hechos (lo que muestra nuevamente la imposibili-

do un poco, podríamos decir que así ella llevaría más hacia una sociología relativista del conocimiento a lo Mannheim, que al núcleo de la teoría misma de Marx (o si se quiere, de HCC que la sistematiza). Esto porque evidentemente si el análisis se detiene en la descripción de las diferencias de los diversos puntos de vista (o tomas de conciencia) de la realidad social, según las diferentes clases sociales, la conclusión del mismo debe contentarse con la constatación de diferentes “verdades” relativas a cada punto de vista, es decir, debe desembocar en la postulación de un relativismo sociológico de la objetividad científica.

El establecimiento de la posibilidad objetiva de tomas de conciencia más “fuertes”, de objetividades científicas más “reales” o verdaderas, pasará entonces por la consideración de las diversas funciones históricas de las clases sociales, consideración que incluye el relativismo, pero que lo supera por la comprensión histórica del valor intrínseco diverso que lo define en cuanto relativismo. Esa función histórica diversa de los puntos de vista y de las acciones de las clases pasa por el establecimiento de las relaciones de esos puntos de vista con la totalidad social, con sus mecanismos de funcionamiento, de desarrollo y de superación histórica. Así se llega al establecimiento, como escribe Lukács en 1923, de “algunos tipos fundamentales (de puntos de vista y de acción F. T.) claramente distintos los unos de los otros y cuyo carácter esencial está determinado por la tipología de la posición de los hombres (clases sociales F. T.) en el proceso de producción”⁴². Es por eso que no basta establecer las diferencias de los puntos de vista, la distancia que ellos mantienen entre sí. “Es preciso más bien, como escribe Lukács en HCC, investigar: 1. Si esa distancia es diferente según las diferentes clases, según las diversas relaciones que ellas mantienen con la totalidad económica y social de la cual son miembros, y en qué medida esa diferenciación es bastante grande como para que de ella se desprendan *diferencias cualitativas*; 2. Lo que significan *prácticamente*, para el desarrollo de la sociedad, esas diversas relaciones entre totalidad económica objetiva, conciencia de clase agregada y pensamientos psicológicos reales de los hombres sobre su situación vital y, por consiguiente, cuál es la *función histórica práctica* de la conciencia de clase”⁴³. En suma, eso signifi-

dad de separar radicalmente agregación y posibilidad objetiva). La “incomprensión” de ese principio ha llevado a ciertos althusserianos “consecuentes” a la irrisión silogística que consiste en plantear que si el criterio de validez de la teoría por la práctica fuera válido, ello implicaría decir que el fascismo fue más “verdadero” que el marxismo, en la Alemania del 33. Problema que después de Trotsky y Reich debería ser planteado al menos en otros términos. Pero sin ir tan lejos, ¿esos althusserianos habrán leído el siguiente juicio de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin?: “No hay que olvidar que el criterio de la práctica es incapaz de confirmar o refutar completamente una idea humana cualquiera que sea”.

⁴² HCC, 73.

⁴³ HCC, 73-74.

ca que es sólo si se introduce el criterio de la posibilidad objetiva que esas diferencias de clase a clase conllevan en cuanto tal, como se puede superar el relativismo. Pues si bien a cada clase corresponde (por derecho al menos) un punto de vista, es sólo el punto de vista de las clases en ascenso histórico el que permite una formulación más objetiva de la dinámica de la totalidad social, es decir, más en relación con sus tendencias de desarrollo histórico.

Sobre esa base es fácil ver —y esa es otra consecuencia de la misma problemática— que la crítica a la ciencia que se encuentra en HCC no es un simple rechazo del conocimiento científico en cuanto tal, sino más bien una puesta al día de sus condicionamientos históricos y sociales. Es porque la ciencia (de lo social fundamentalmente, pero no de modo exclusivo) se basa en tomas de conciencia de lo real, en su relación específica, diferenciada, con las tendencias de desarrollo de lo real, que ella no es algo autónomo y cerrado en sí misma. La ciencia así no es esa especie de claridad absoluta frente a la opacidad absoluta de lo real (ideología), que es para el positivismo.

Pero también, al contrario de Mannheim quien remite la posibilidad de la objetividad científica a la inexistencia en última instancia de "ligazones" con lo social (la síntesis objetiva de la *Intelligentsia* sin ataduras como única salida al relativismo perspectivista)⁴⁴, para HCC es precisamente la relación con la conciencia de clase posible del proletariado (clase en transición hacia su propia desaparición), la que permite una aprehensión teórica y social más rigurosa de la génesis y el desarrollo de la totalidad social. Para Mannheim la determinación social del conocimiento invalida necesariamente su objetividad; para HCC esa determinación puede llevar tanto a una invalidación relativa de la objetividad científica y de las prácticas sociales que a ella se adecúan (es el caso de los puntos de vista de la burguesía en decadencia y de las

⁴⁴ Joseph Gabel en sus estudios sobre Mannheim ha esbozado una lectura interesante de la *Intelligentsia* sin ataduras. Sin embargo, en nuestra opinión, ese autor sitúa demasiado restrictivamente dicho concepto en un contexto que en su formulación corre el riesgo de ser en cierta forma "extra-epistemológico" (en contra de las propias intenciones del autor). Así, Gabel considera que la *Intelligentsia* sin ataduras remite sólo a la situación de la Hungría de la época (*carrefour* de culturas e influencias que se neutralizan mutuamente) o/y a una cierta "marginalidad interior", a una cierta "capacidad de cambiar idealmente de puesto de observación, de situarse en el lugar del otro". (Cf. J. Gabel, *Idéologies, Anthropos*, París, 1974, pp. 270 y 297, respectivamente). Lo importante es ver que esa interpretación del planteo de Mannheim no anula su concepción epistemológica inherente; ella es, al contrario, equivalente: la postulación de una marginalidad desalienante o descentralizadora de la *Intelligentsia* cosmopolita equivale a presuponer como criterio y posibilidad de la objetividad científica, la inexistencia o neutralización radical de las "ataaduras" sociales. De tal modo esa argumentación se asemeja, quiérase o no, a las tesis de ciertos althusserianos respecto de los "aparatos materiales institucionales" como condición de la científicidad y su práctica. Para esto remitimos a nuestro trabajo "*L'épistémologie althusserienne ou le positivisme délirant*", in: *L'homme et la société*, 41-42, Anthropos, París, 1976, pp. 76-79.

clases cuya existencia social es doble: capitalismo y pre-capitalismo fundamentalmente) ⁴⁵, como también, a la valoración de la objetividad y de las prácticas correlativas (es el caso de las clases en ascenso y sobre todo del proletariado como última clase de la historia).

Lukács en 1923 piensa esa problemática bajo el concepto de "vocación de una clase a la dominación", relacionando los problemas epistemológicos de las posibilidades del conocimiento, con los problemas del status histórico de la conciencia de clase. Así, si la ciencia no es una panacea es porque ella remite a formas determinadas de conciencia, y si éstas tampoco son una garantía absoluta del triunfo de las transformaciones sociales, es porque ellas remiten a las condiciones de ejercicio de la dominación y de la lucha por la dominación de las clases. "Incluso las clases capaces de dominación no deben, sin embargo, ser puestas al mismo nivel por lo que respecta a la estructura interna de su conciencia de clase. Lo que importa aquí es la medida en que ellas están en estado de devenir conscientes de las acciones que deben ejecutar y que ejecutan efectivamente para conquistar y organizar su posición dominante (...). Pues (...) el destino de una clase depende de su capacidad, en todas sus decisiones prácticas, en ver claramente y en resolver los problemas que le impone la evolución histórica. Se ve nuevamente, de modo absolutamente claro, que con la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya sean los más evolucionados, como tampoco del conocimiento científico". (HCC, 76).

Esa crítica de la ciencia por HCC es tanto una crítica de la especialización autonomizante y académica que se basa en la inconsciencia (y/o desvalorización consciente) del "substrato material de los aparatos conceptuales", como de los intentos constantes de hacer de la filosofía un dominio totalizador unificante de los *resultados* de las ciencias. En el tratamiento de esos problemas, un lector moderno no dejará de encontrar una previsión y una crítica de problemas y posiciones que irían a resurgir 30, 40 o 50 años más tarde. En ellos se encuentra desde una crítica a los intentos de unificación mecánica de las ciencias tan cara al positivismo desde el Círculo de Viena hasta Lévi-Strauss, pasando por una crítica a los intentos reduccionistas de la dialéctica a una teoría generalizante del conocimiento a secas —tan peculiar del stalinismo y de la falsa ortodoxia—, hasta una crítica a las reacciones vitalistas contra el conocimiento, tan característico de las épocas de crisis sociales generalizadas. Leamos entonces ese párrafo en extenso.

"...sería vano esperar que la cohesión de la totalidad, a cuyo conocimiento las ciencias particulares han renunciado conscientemente al alejarse del substrato material de sus aparatos conceptuales, pueda ser

⁴⁵ Cf. HCC, p. 83.

conquistada por una ciencia abarcándolas todas, por la filosofía. Pues ello no sería posible si la filosofía no rompiera las barreras de ese formalismo caído en la desagregación, planteando la cuestión según una orientación radicalmente diferente, orientándose hacia la totalidad material y concreta de lo que puede ser conocido, de lo que hay por conocer. Para eso es preciso traer a luz los fundamentos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; sería necesario que las ciencias particulares especializadas se encuentren no unidas mecánicamente en una unidad, sino retransformadas interiormente por el método filosófico interiormente unificante. Es claro que la filosofía de la sociedad burguesa debía necesariamente ser incapaz de ello. Y no porque no se haya resentido una nostalgia de aprehensión unitaria, o porque se haya aceptado con alegría la existencia mecanizada y hostil de la vida y la ciencia formalizada y extranjera a la existencia misma. Pero una modificación radical de ese punto de vista es imposible sobre el terreno de la sociedad burguesa. En él puede nacer como tarea de la filosofía (ver Wundt) un intento por abrazar —de manera enciclopédica— todo el saber. De tal modo se puede llegar a poner en duda en general el valor del conocimiento formal, frente a la “vida viva” (la filosofía irracionalista de Hamann hasta Bergson). Pero al lado de esas corrientes episódicas, la evolución filosófica continúa teniendo como tendencia fundamental el reconocer los resultados y los métodos de las ciencias particulares, como necesarios, como naturales, y atribuir como tarea a la filosofía el develar y justificar el fundamento de la validez de los conceptos elaborados de ese modo. La filosofía asume así, respecto de las ciencias particulares, exactamente la misma posición que éstas tienen respecto de la realidad empírica. La constitución formalista de los conceptos de las ciencias particulares se convierte entonces para la filosofía en un substrato dado e inmutable. Así, se abandona definitivamente y sin esperanza, toda posibilidad de aprehender la reificación que se halla en la base de ese formalismo. El mundo reificado aparece de ahí en adelante de manera definitiva (...) como el único mundo posible, el único que sea aprehensible y comprensible conceptualmente, el único dado a nosotros los hombres. Que eso suscite la transfiguración, la resignación o la desesperanza, que se busque eventualmente un camino que lleve a la “vida” por la experiencia mística irracional, no puede cambiar en absoluto la esencia de esta situación de hecho (...) el pensamiento burgués (...) se encuentra cada vez más en la situación de esa “crítica” legendaria de la India que, frente a la antigua representación según la cual el mundo reposa sobre un elefante, elaboraba la siguiente pregunta crítica: ¿sobre qué reposa el elefante? Pero después de haber encontrado como respuesta que el elefante reposa sobre una tortuga, la “crítica” quedó satisfecha. Es claro que incluso continuando en el planteo de semejante

“crítica”, se hubiera encontrado a lo sumo un tercer animal maravilloso, pero no se hubiera podido hacer aparecer la solución de la cuestión real”. (HCC, 140-141).

4. LA ALIENACION, HEGEL Y LA SEMANTICA DEL VIEJO LUKACS

Otra de las críticas centrales del Vorwort a HCC se refiere al problema de la alienación. Según el Vorwort, HCC habría tratado ese problema de modo totalmente hegeliano, tanto en sus fundamentos como en su propia terminología. De tal modo el viejo Lukács establece una crítica a la problemática del sujeto-objeto idéntico, planteado como el “fundamento filosófico último” de la alienación, tal como ella se encuentra en Hegel. En segundo lugar ejerce una crítica de la confusión entre alienación y exteriorización que HCC habría retomado en línea directa de ese pensador. Veamos ahora las críticas separadamente.

EL SUJETO-OBJETO IDENTICO

Toda la crítica al sujeto-objeto idéntico se remite a negar su posibilidad a partir del conocimiento de sí. ¿“Pero el sujeto-objeto idéntico es en verdad algo más que una construcción puramente metafísica? ¿El sujeto-objeto idéntico puede realmente ser producido por un conocimiento de sí, por adecuado que sea, incluso si tiene por base un conocimiento adecuado del mundo social? Dicho de otro modo: ¿puede ser producido en una conciencia de sí por acabada que sea? Basta plantear esta cuestión para responder negativamente”. (Vorwort, 25; Postface, 399).

Lukács identifica en esa crítica la conciencia de sí con el conocimiento a secas, para después poder negar justificadamente que el sujeto-objeto idéntico pueda ser producido a partir de una conciencia de sí, es decir, a partir del conocimiento. De tal modo, no hay duda, restringe el contexto que esa problemática asumía en HCC, pues, como hemos visto, ni el sujeto-objeto idéntico ni la conciencia de sí del proletariado o de las clases en ascenso se dejan reducir a la simple perspectiva del conocimiento teórico, a un problema exclusivamente epistemológico. No solamente los párrafos citados (“...con la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos... como tampoco de conocimiento científico”), sino toda la estructura de HCC atestiguan fácilmente lo contrario: extraño epistemólogo ese que dedica buena parte del libro a tratar problemas concretos del trabajo político directo ¡!(legalidad e ilegalidad, cuestiones de organización, la revolución rusa...)!!

Pero si miramos incluso los análisis dedicados específicamente a la conciencia de sí, es fácil constatar que HCC relaciona estrechamente lo epistemológico a lo social, en la medida en que es fundamentalmente

de acuerdo al grado histórico específico de desarrollo de los modos de producción, como la conciencia de sí de una clase puede reducirse o no a un simple problema de conocimiento, o como dice el Lukács de la época, a una conciencia que "lleva sobre" un objeto. "Incluso si un esclavo antiguo, un *instrumentum vocale* llega al conocimiento de sí mismo en cuanto que esclavo, no se trata de un conocimiento de sí en el sentido que lo entendemos; de ese modo él no puede llegar sino al conocimiento de un objeto que por casualidad es él mismo (...). El desdoblamiento rígido del sujeto y del objeto sobre el plan del conocimiento y en consecuencia la intangibilidad estructural del objeto adecuadamente conocido, por relación al sujeto, permanecen inmodificados" (HCC, 211).

Sólo con la aparición del capitalismo se da por primera vez la posibilidad objetiva de una identidad entre sujeto y objeto, o incluso, se hace posible a partir de la conciencia de sí del proletariado aprender los mecanismos de génesis, desarrollo y superación de la totalidad social. Esto es, que sólo con el capitalismo los problemas relativos al conocimiento y a la sistematización de la conciencia de clase del proletariado dejan de ser problemas exclusivamente teóricos, para remitir en su osatura misma a la práctica concreta de la lucha de clases, al movimiento mismo de la sociedad. O aún: Sólo con la aparición del proletariado, a partir de la sistematización e independencia de su conciencia de clase, se hace posible la desaparición del fetichismo estructural de lo social, de las contradicciones irreductibles (entre ellas la de sujeto/objeto) que conforma la opacidad para los hombres de lo social-humano mismo.

Se observa entonces que más allá de la evidente "carga" hegeliana⁴⁶ de esos conceptos y su problemática, el fondo del asunto remite esencialmente a los modos de resolución de las revoluciones sociales, a la relación de las clases frente a sus tareas históricas y, por consiguiente, a la posibilidad real de la desaparición de las mismas. Así, la posibilidad objetiva de una identidad entre el sujeto y el objeto dada a partir de

⁴⁶ En ese punto preciso de Lukács del 67 hace eco a esas falsas críticas que se detienen en la simple constatación de la relación evidente entre la filosofía de Hegel y la teoría de Marx, sin ver el cambio de perspectiva profundo que incluso dentro de la misma problemática y en una misma terminología se establece entre ambos pensadores. Y ese no es sólo el caso de Hegel/Marx. Al contrario de una tendencia crítica actual (Foucault, Derrida, Althusser) creemos que los diversos modos de lectura y tratamiento histórico de las formaciones teóricas (teorías, discursos, etc.), trascienden la coherencia y las relaciones que las definen en cuanto tales. En ningún caso entonces, la ruptura con el fondo específico de una formación teórica determinada pasa necesariamente por el abandono radical y absoluto de todas sus componentes temáticas y/o teminológicas. La extrapolación de esa actitud a-dialéctica ha podido llevar, como es sabido, al enorme exabrupto de rechazar a Marx por ser heredero de la metafísica occidental. Para ello ver el panfleto del giscardiano J. M. Benoist, *Marx est mort*, Gallimard. Por lo demás, en la base de las posiciones anti-marxistas de los llamados "nuevos filósofos" franceses, se puede encontrar ese principio.

la conciencia de sí de una clase determinada, no es otra cosa en HCC que la elaboración "filosófica" de un problema histórico real: la posibilidad del comunismo en cuanto modo de producción *transparente, consciente y voluntario de los hombres entre sí* y frente a la naturaleza. El es la elaboración del hilo rojo que recorre y cohesiona toda la teoría de Marx, en el interior de su propio desarrollo en cuanto teoría y en relación con el proletariado en cuanto sujeto de posibilidad de su propia existencia.

Sólo si se rompen las relaciones complejas entre lo epistemológico y lo social, es posible caracterizar la identidad sujeto-objeto como una construcción "puramente metafísica". Esto porque la postulación de una identidad absoluta entre sujeto-objeto corre el riesgo de dejar por fuera las desigualdades intrínsecas de lo social (sobre todo de lo social clasista) y de sus prácticas, los descentramientos constitutivos entre esencia y apariencia. A ese nivel —y digamos esto a modo de proposición— es más correcto hablar de identidad parcial o relativa entre sujeto y objeto, que de simple identidad o de simple unidad a secas. El término "identidad" a secas postula como existente lo que es más una tendencia; el término "unidad" no indica sino una relación de contigüidad demasiado genérica⁴⁷, mientras que la denominación "identidad parcial o relativa", cremos que señala mejor la posibilidad objetiva de la identidad, esto es, que ella es más una posibilidad que una concreción absoluta (es decir, que es algo parcial y no total). En sí, más allá de los términos mismos (a ese nivel ninguno indica en sí mismo y por sí solo toda la dimensión del problema), se trata de tener presente siempre que lo epistemológico expresa complejamente (en su autonomía relativa y en sus dependencias parciales y concretas según los casos) el estado desigual de lo social mismo. Eso significa que de acuerdo con esas desigualdades estructurales el grado de identidad entre sujeto/objeto *epistémico* está determinado por el grado de desarrollo, de "maduración" de las prácticas sociales, i. e. del grado de identidad objetivo y concreto del sujeto-objeto *social*.

⁴⁷ Evitemos un malentendido: el concepto de *unidad* sujeto/objeto no se sitúa al mismo nivel especulativo que el concepto de identidad a secas, en la medida en que no postula la reducción metafísica de un elemento por el otro. Lo que tratamos de subrayar aquí es el hecho que a nivel de la epistemología el concepto de "unidad" no señala suficientemente la tendencia a la desaparición de la opacidad de lo social. Esto es, que el concepto de unidad es demasiado genérico en cuanto indica la irreductibilidad relativa de los contrarios, pero no la posibilidad objetiva de su desaparición (sociedad sin clases). Nuestra proposición de la "identidad parcial" (anotada ya por Lucien Goldmann, por lo demás), se sitúa en el intento de subrayar la relación que en el pensamiento de Marx asume lo social con lo epistemológico: hay que pensar la transformación de los procesos de conocimiento correlativa a la transformación de los procesos sociales.

Para un tratamiento interesante del concepto de "unidad" y de sus diferencias con el concepto de "identidad a secas", a pesar de que no compartimos todas sus tesis, remitimos a Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973.

De tal modo —y ese es el sentido de la relación entre sujeto-objeto idéntico y comunismo— el grado mayor de identidad parcial entre sujeto-objeto (epistémico y social conjuntamente) se da y se dará allí en ese núcleo de lo social que es la producción y satisfacción directa de las necesidades sociales, en las prácticas sociales específicas (autogestión generalizada, planificación, etc.) por las cuales se realiza el proceso de desaparición de las clases (y por lo tanto de instauración de una totalidad social diferente). Postular una identidad parcial sujeto-objeto es entonces postular la necesidad que tiene el proletariado de asumir por sí mismo las tareas directas de autogestión de lo social, contra todo tipo de gestión burocrática o de delegación permanente. A ese nivel deben ser planteados los problemas filosóficos o epistemológicos marxistas; más allá de ese terreno los debates sobre el carácter metafísico de las categorías del pensamiento corren el riesgo de no encontrar una solución práctica real.

EL PROBLEMA ALIENACION/OBJETIVACION

Historia y conciencia de clase, dice el Vorwort, identifica alienación con objetivación, y así, se sitúa en las corrientes filosóficas (Heidegger, por ejemplo) que hacen de la alienación una característica de la "condición humana". "La alienación identificada con la objetivación era ciertamente concebida como una categoría social —el socialismo debía suprimir la alienación—, pero su existencia insuperable en las sociedades de clase y sobre todo su justificación filosófica, la relacionaban con la 'condición humana' " ⁴⁸.

Crítica tajante, como las otras, pero además algo confusa e incluso, como veremos, engañosa. Confusa en la medida en que le atribuye a HCC dos concepciones contrarias: concebir la alienación como superable y al mismo tiempo como una condición eterna al igual que la naturaleza humana. Engañosa por cuanto la primera explicación que da de ese hecho contradictorio, a saber, que "su existencia (es) insuperable en las sociedades de clase", esto es, en el interior, en los marcos mismos de esa sociedad, ello no implica plantear que sea insuperable y eterna. Como se ve, Lukács juega un poco con una cierta semántica de doble filo.

Y de doble filo aún, porque la segunda explicación que da el Vorwort encierra más problemas de los que resuelve. En su aparente sencillez (la eternización de la alienación es producida por la identificación con la objetividad), la explicación es sin embargo absolutamente contradictoria con la argumentación que la sustenta. Inmediatamente des-

⁴⁸ Vorwort, 26; Postface, 401.

pués de la argumentación citada, Lukács agrega como explicación: "Eso resulta directamente de la falsa identificación (...) entre los conceptos fundamentales opuestos. Pues la objetivación es efectivamente, en la vida social de los hombres, una forma de exteriorización que no puede ser superada (...). La relación objetivamente social de alienación y todas las marcas subjetivas de la alienación interior que son la consecuencia necesaria, no surgen sino cuando las formas objetivas asumen en la sociedad funciones que ponen la esencia del hombre en oposición con su ser, que oprimen, deforman, desfiguran, etc., la esencia del hombre por el ser social. Ahora bien, esta dualidad no ha sido vista en HCC" ⁴⁹.

Si la eternización de la alienación es producida por su identificación con la objetivación ("eso resulta directamente de la falsa identificación..."), ello implica plantear que HCC situaba la objetivación correctamente, es decir, como "una forma de exteriorización que no puede ser superada". De tal modo el carácter insuperable, eterno o natural de la objetivación sería "trasladado" a la alienación a través del mecanismo de la identificación. Pero entonces sobre esa base se hace incomprensible que el Vorwort le atribuya una concepción contraria y en sentido estricto inexistente en HCC. Pues, repitamos, si la diferencia entre objetivación insuperable y alienación superable "no ha sido vista en HCC", no podría entenderse por qué, a través de qué extraño mecanismo sin embargo, HCC relacionaba la alienación con la "condición humana", mucho menos si, como el Vorwort lo reconoce, se planteaba allí que el socialismo debía suprimir la alienación. La única condición "natural" ¿no es precisamente la condición insuperable de la realidad, de la objetivación misma? ¿Cuál sería entonces la función de la identificación de esos dos conceptos fundamentales sino justamente la de la atribución mutua de sus características?

Pero más allá de ese problema preciso lo importante es la concepción de la objetivación que posee el Vorwort. En las partes de la cita que no mencionamos expresamente se dice que "en cuanto tal la objetivación no es ni buena ni mala: lo que es justo es igualmente objetivación como lo que es falso, la liberación como el esclavizamiento". ¿No implica eso diferenciar exageradamente la objetivación de la alienación? ¿Qué es alienación sino una forma determinada de objetivación? ¿No se implica así una concepción naturalista a ultranza de la objetivación, como lo neutro por excelencia? ¿Hablar de objetivación insuperable o neutra y de "esencia" del hombre, no es plantear también una especie de "condición natural humana" por fuera de toda actividad de trans-

⁴⁹ Vorwort, 26-27; Postface, 401.

formación posible? ¿La superación de la alienación no es al mismo tiempo superación de formas determinadas de objetivación?

Las cosas se complican si tenemos en cuenta que en HCC no se habla de alienación (*Entfremdung*) sino de reificación (*Verdinglichung*). El mismo Vorwort lo recuerda, el fenómeno de la reificación no es "ni socialmente ni conceptualmente" idéntico al problema de la alienación, si bien se encuentra "estrechamente emparentado" y en HCC "ha sido empleado como su sinónimo"⁵⁰. El problema consiste entonces en ver qué significa un sinónimo "emparentado estrechamente" con la alienación, que es al mismo tiempo no idéntico ni social ni conceptualmente. Lo que implicaría evidentemente plantear realmente en toda su dimensión el problema de la alienación en sus relaciones con la reificación y el fetichismo de la mercancía⁵¹, es decir, reconocer las insuficiencias del planteo crítico del Vorwort, su ligereza y ambigüedades.

LA TEORIA DEL REFLEJO Y LOS AVATARES DEL DOGMATISMO

La última crítica del viejo Lukács (HCC rechazaba la teoría del conocimiento-reflejo), sanciona con todo su peso el pensamiento ya clásico de la tristemente célebre ortodoxia neo-marxista del stalinismo. Mucha tinta ha hecho correr como para que valga la pena detenernos aquí. Y más que repetir los conocidos argumentos, justos en su esencia, que constatan en la postulación del reflejo como teoría del conocimiento, un fondo inevitablemente empirista, anotemos solamente el profundo desconocimiento de los diversos modos de conocimiento, la profunda ceguera ante el desarrollo de la epistemología de las ciencias, la homogenización dogmática y pobre del trabajo científico y en fin, la abrupta separación entre sujeto y objeto que ella implica y sobre la cual se basa.

Si el conocimiento no es más que un reflejo de una realidad objetiva ya dada, ¿cómo poder entender, ya sea superficialmente, la realidad ineluctable de aquellas ciencias que en sus estructuras y funcionamiento remiten a un descentramiento insalvable e incluso progresivo entre las actividades del sujeto (para emplear un término de Piaget) y la "co-seidad" del objeto? ¿Cómo desconocer que de acuerdo con esos descentramientos la realidad no es así "una e indivisible"? ¿Cómo no ver que esos mismos descentramientos exigen pensar las diversas funciones que esa "misma" realidad desempeña al interior del conjunto de las ciencias, o incluso en el interior de una misma ciencia? ¿Cómo poder analizar las diferencias y los progresos entre, por ejemplo, los planteamien-

⁵⁰ Vorwort, 27; Postface, 401.

⁵¹ Recientemente Adam Schaff ha planteado de modo riguroso el terreno teórico de la teoría de la alienación en Marx. Cf. Adam Schaff, "L'appareil conceptuel de la théorie de l'alienation", in: *L'homme et la société*, 41-41, Anthropos, París, 1976.

tos realistas de un Pitágoras y las abstracciones axiomatizadas de un Boole, o entre el realismo conservador del viejo Hegel y el pensamiento anticipatorio de Marx?

Y detengámonos aquí, pues la característica del dogmatismo no consiste solamente en no responder a las preguntas, sino sobre todo en no plantearse las. Correlativamente a la teoría del reflejo que actúa como un desconocimiento de los "matices" de la realidad y de las especificidades de las actividades del sujeto epistémico, el dogmatismo que la sostiene funciona como una firme e ineluctable ceguera de aquello que lo pueda cuestionar en cuanto dogmatismo.

Sea como sea, una cosa es cierta. El Vorwort de 1967 representa una ruptura, una especie de viraje bifronte por relación a HCC. De un lado, cara filosófica, viraje hacia el economicismo y la ontologización teorista. Del otro lado, cara política, viraje hacia el abandono de la teoría revolucionaria de Marx, hacia el stalinismo. Entre el economicismo teórico y la postulación política de un programa mínimo en 1929 (anticipación "brillante" del abandono actual de la dictadura del proletariado por las direcciones reformistas europeas), entre el abandono de la perspectiva de la revolución mundial (planteo "de los años 20" como dice cínicamente el Vorwort) y la defensa de la teoría del reflejo de una realidad inmutable e incambiable, en suma, entre rostro y rostro corre pues la misma sangre: el dogmatismo o la petrificación del pensamiento ⁵².

París, febrero de 1978.

⁵² Para terminar, señalemos como hecho sintomático e interesante la discusión y el rechazo de las posiciones del último Lukács, por parte de sus propios discípulos húngaros, a partir de la problemática de HHC. Cf. F. Feher, A. Heller, G. Markus, M. Vajda, "Premessa alle 'Anotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács'", in: *Aut Aut*, 157-158, Firenze, 1977. Que esos autores intenten regresar a HCC contra el ontologismo del viejo Lukács y que al mismo tiempo sean víctimas de la represión desembogada de la burocracia stalinista húngara (que va desde la exclusión de las Universidades e Institutos hasta la prisión en algunos casos), indica claramente el fondo real del dogmatismo que aquí denunciábamos.