

JOAQUIN
HERNANDEZ

EL MARXISMO COMO FILOSOFIA

¿Es posible realizar una lectura filosófica de **Historia y Conciencia de Clase** de Georg Lukács? Para el marxismo ortodoxo, el mundo de la filosofía es el mundo de la conciencia falseada, es decir el mundo de la ideología. Intentar una lectura filosófica de Lukács es una empresa arriesgada: se corre continuamente el peligro de "ideologizar", es decir, de enmarcar una obra de la que uno de los postulados es precisamente evitar la mistificación, el engaño en las relaciones entre los hombres y las cosas.

Además, **Historia y Conciencia de Clase** es una obra controvertida de manera especial dentro de la tradición marxista. Para un buen sector del marxismo, es un "libro maldito". Para otros, ha sido el guía teórico de cuatro generaciones de revolucionarios europeos e incluso de otros continentes. **Historia y Conciencia de Clase** ha sido un libro polémico y atormentado: ha seguido todas las oscilaciones, las contradicciones y las erranzas del marxismo occidental desde su publicación hasta nuestros días.

En 1923, la editorial berlinesa **Der Malik** publica **Historia y Conciencia de Clase**. El 25 de julio de 1924, **Pravda** reprueba públicamente el libro y condena juntamente a Lukács, Korsch, Revai y Forgarasi. Ya para entonces, Grigori Zinoviev, entonces Presidente de la Internacional Comunista, la había condenado. Poco tiempo después el propio

Lukács hizo su autocrítica y el libro desapareció de la circulación. Recién en 1960, las **Editions du Minuit** de Francia lo reimprimen. Han pasado, casi cuarenta años desde la publicación de la primera edición. En 1968 Editorial Grijalbo, lo edita con traducción de Manuel Sacristán, con un prólogo escrito ex profeso por Lukács y que tiene sabor a autocrítica.

¿Cómo explicar estas vicisitudes, estas "aventuras" de **Historia y Conciencia de Clase**? ¿Qué contenía que fue capaz de crear a su alrededor la condena y la alabanza, el rechazo o la adhesión? **Historia y Conciencia de Clase** habla con un nuevo lenguaje; fundamenta el marxismo con una profundidad y un rigor que no se habían visto desde los tiempos de Marx. En otras palabras, intenta ver en su fundamento los conceptos claves del marxismo y responder a las preguntas básicas.

Historia y Conciencia de Clase es una obra de Filosofía. Su subtítulo: "Estudios sobre dialéctica marxista" es revelador: se trata de fundamentar la dialéctica, se trata de hacer filosofía. Es posible realizar una lectura filosófica de "Historia y Conciencia de Clase" porque "Historia y Conciencia de Clase" es una obra filosófica.

Veámoslo más detenidamente. En primer lugar en el testimonio del mismo Lukács. En su breve autobiografía "Mi

camino hacia Marx", pone de manifiesto que sin la consideración filosófica de la obra de Marx no se llega a ninguna valoración esencial del marxismo.

"Los escritos filosóficos de la juventud de Marx pasaron a ocupar el primer plano de mi interés, aunque también apasionadamente la gran Introducción a la Crítica de la Economía Política. Esta vez se trataba ya no de un Marx visto a contraluz de Simmel sino a través de anteojeras hegelianas. Ya no de un Marx como 'especialista de primer orden', como 'economista y sociólogo'. Empecé a vislumbrar, a barruntar al gran pensador omnicompreensivo, al gran dialéctico".¹

Precisamente, la culminación de este proceso de Marx leído con todo el bagaje de la tradición filosófica que Lukács meditó de acuerdo a los moldes de las universidades centroeuropeas, fue **Historia y Conciencia de Clase**. La referencia a Hegel no es de extrañar. Lo que siempre se ha criticado a **Historia y Conciencia de Clase** amén de su capacidad revolucionaria — ultraizquierdista — ha sido remover desde el fundamento a la dialéctica marxista. No es extraño que para quien haya sido libro de cabecera de filosofía **Materialismo y Empiriocrítica** de Lenin con su teoría del reflejo, **Historia y Conciencia de Clase** resulte un libro peligroso y subversivo.

"Casi íntegramente comprensible como una recuperación filosófica del marxismo revolucionario en polémica con la tradición social demócrata, **Historia y Conciencia de Clase** tiene mucho en común con la temática y el estilo mental de otros importantes textos escritos, por los mismos años con intención análoga, como son ciertas páginas de Karl Korsch y Antonio Gramsci. Pero la erudición filosófica y literaria que Lukács posea ya en sus años juveniles, admirable muestra que en ese sentido tuvo la Universidad centroeuropea, burguesa y aristocratizante, hace inconfundibles las páginas de Lukács. Sus grandes conocimientos, valorizados por la pasión intelectual que manifiesta la prosa abarrocada y a veces convulsa del entonces joven filósofo húngaro, facilitaron a su agudeza la introducción de dos temáticas que hoy, al cabo de más de cuarenta años, son acaso aún más vivas y, desde luego, más populares que al aparecer **Historia y Conciencia de Clase**: el tema del método del marxismo dialéctico y el de la alienación".²

En efecto, la decisión lukacsiana en **Historia y Conciencia de Clase** es definitivamente filosófica: refiriéndose a los ocho artículos que componen **Historia y Conciencia de Clase**, dice:

"... La declaración del origen y de la intención de estos artículos ha de servir

¹ Giovanni Piana, Georg Lukács y otros (Mi camino hacia Marx): **El Joven Lukács**, Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1970, pp. 131.

² Manuel Sacristán, **Historia y Conciencia de Clase**, México: Editorial Grijalbo, 1969, 1ª contratapa.

menos de disculpa que de incitación en el sentido de su intención real: convertir en objeto de una discusión la cuestión del método dialéctico, como cuestión viva y actual. Si estos artículos ofrecen el comienzo, o hasta la mera ocasión, de una discusión realmente fecunda del método dialéctico, de una discusión que vuelva a dar conciencia de la esencia del método, habrán cumplido plenamente su función".³

Todo lo cual es definitivamente confirmado por Merlau-Ponty:

"El raro mérito de Lukács, lo que hace que su libro sea aún hoy, un libro de filosofía, es precisamente el hecho de que la filosofía no estaba sobreentendida en ese libro como dogma, sino que era practicada, no servía para preparar la 'historia' sino que era el encadenamiento mismo de la historia en una experiencia humana".⁴

¿Cómo mostrar que **Historia y Conciencia de Clase** es un libro filosófico? Simplemente desarrollando el sistema filosófico implícito que contiene como tal, mostrando que la rigurosa coherencia, la explicación definitiva, la clave de los procesos, el desciframiento de los conceptos fundamentales del materialismo marxista se logra tomándolo como libro de filosofía, y que, olvidando este punto de partida nos vemos sumidos en

un mar de opiniones asistemáticas y fragmentarias. Sólo a partir de la posición filosófica resulta asequible entender lo que signifique proletariado, conciencia de clase, lucha de clases, etc.

LA FILOSOFIA MARXISTA COMO DIALECTICA DE LA TOTALIDAD

¿Cuál es el núcleo, el centro teórico alrededor del cual gira la filosofía de Lukács expuesta en **Historia y Conciencia de Clase**? ¿Cuál es la intuición fundamental que dará paso al desenvolvimiento metódico del sistema?

Para Lukács, resulta claro en **Historia y Conciencia de Clase** que el concepto de totalidad le es clave como eje alrededor del cual girará el sistema:

"Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia... Y el elemento básicamente revolucionario de la ciencia proletaria no consiste sólo en contraponer a la sociedad burguesa contenidos revo-

³ Georg Lukács, **Historia y Conciencia de Clase**, ibíd. pp. XLVIII.

⁴ Merlau-Ponty, **Las Aventuras de la Dialéctica**, Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974, p. 53.

lucionarios, sino también y ante todo en la esencia revolucionaria del método mismo. El dominio de la categoría de la totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia".⁵

¿Qué se entiende por totalidad? En realidad Lukács jamás ha dado una definición formal de la misma, sino que se ha dedicado a describirla, a veces positiva, a veces negativamente, pero sobre todo a mostrarla operativa y organizativamente como categoría explicativa de la sociedad en un momento determinado. De allí por ejemplo, la importancia del concepto de reificación como totalización concreta de la sociedad capitalista.

"El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad como momentos del desarrollo social. Este conocimiento parte de las determinaciones naturales, inmediatas, puras, simples (en el mundo capitalista), recién caracterizadas, para avanzar desde ellas hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción intelectual de la realidad"

La totalidad vendría a ser pues el horizonte de sentido explicativo, un contexto en donde estarían situados los hechos sociales totales en un momento

dado. Nada sin embargo más ajeno a la idea de totalidad que la suma de elementos sociales de una cultura determinada. Tampoco la totalidad es la suma de todos los elementos actuales y posibles, sino que es la reunión coherente de todos los hechos que conocemos.

Observar la realidad desde el punto de vista de la totalidad es pues encontrar su coherencia. La totalización de los elementos no deja ningún dato inconexo. Al revés precisamente de la visión del mundo propio de la sociedad capitalista, donde aparecen una serie de hiatos y de lagunas, y que se torna a menudo en visión dualista e irracional, el método marxista de la totalización unifica coherentemente todas las dimensiones. Totalizar es sistematizar, organizar metódica y coherentemente todos los hechos de una sociedad: políticos, económicos, culturales, jurídicos, filosóficos, en un momento dado.

Nada más lejano sin embargo del método de totalización que la postulación de una identidad eterna o de una coincidencia perfecta de los elementos que la integran. Todo lo contrario. Más bien, el positivismo craso del materialismo vulgar y la visión capitalista del mundo son las que cosifican y eternizan la realidad. Para la sociedad capitalista por ejemplo, nada es más importante que mostrar la ausencia de contradicciones internas, la armonía preestablecida

⁵ Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, pp. 29 - 30.

de todos los elementos que la componen. Así, las desigualdades entre clases sociales, las luchas económicas entre la burguesía exportadora, los terratenientes y la burguesía industrial se minimizan o se presentan como datos que hay que aceptar "realística", "maduramente" pues, han sido siempre así. Para la sociedad capitalista el orden es siempre uno y por ende, el desorden dice siempre relación a ese orden. El capitalismo recurre o a la eternidad de la tradición o a una visión simplista de la realidad para ocultar las contradicciones. Precisamente, la fuerza histórico-política del marxismo consiste en mostrar el talón de Aquiles del capitalismo, las contradicciones inherentes a su modo de producción.

Lo mismo acontece con el empirismo ingenuo del materialismo vulgar. Anodado ante la riqueza del dato fáctico, ante su fecundidad, no le queda más remedio que perderse en el fraccionamiento y en la multiplicidad de lo sensible. Y en definitiva, no le queda sino acatar el despliegue infinito de lo empírico sin poder hacer nada. En este punto cobra sentido la vocación filosófica de un Fichte en pleno Idealismo Alemán: su negativa a aceptar la cosa en sí como criterio de conocimiento, o como punto de partida, so pena de perder la libertad. El materialismo vulgar, además, al consagrar la supremacía del dato inco-

nexo y la dispersión del mundo sensible, retrocede históricamente a una época filosófica pre-kantiana. Y esto, por más que sea un retroceso filosófico, no queda impune.

"Lo repetimos, pues; la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad. La forma apariencial de su independencia, de su legalidad propia, poseída por esos momentos en el orden de producción capitalista, se revela como mera apariencia sólo en la medida en que ellos mismos entran en una relación dinámico-dialéctica, y se entienden como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico".⁶

Los elementos de una totalidad, pues, se encuentran entre sí en una continua interacción. Interacción que no hay que entender de ninguna manera como mera acción casual recíproca entre dos objetos por lo demás inmutables.

"La interacción de que aquí se trata tiene que rebasar la influenciación recíproca entre objetos por lo demás inmutables. Y la rebasa precisamente en su referencia al todo: la relación al todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto del conocimiento; toda alteración esencial y relevante para el conocimien-

⁶ *Ibíd.*, pp. 14-15.

to se expresa como transformación de la relación al todo, y, por tanto, como transformación de la forma misma de la objetividad".⁷

En otras palabras, la totalidad, el "horizonte", es el que en definitiva da explicación de uno de los momentos. Lukács trae acá un ejemplo tomado de Marx. Un negro (el objeto del conocimiento) es siempre un negro. Sólo en determinadas circunstancias (el todo) se convierte en esclavo (la alteración esencial y relevante para el conocimiento que es la "conversión" del negro en esclavo ha determinado la transformación de la forma misma de la objetividad por la referencia al todo).

Anotemos de paso que al haber semejante relación dialéctica entre todos los elementos de la totalidad, la realidad aparece como acaecer social. La realidad está en continuo movimiento, es histórica. Frente a la historicidad del materialismo dialéctico, aparece más claro que nunca, la fetichización del capitalismo burgués:

"Pues las determinaciones reflexivas de las formas fetichistas de la objetividad tienen precisamente la función de presentar los fenómenos de la sociedad capitalista como esencialidades supra-históricas. El conocimiento de la objetividad real de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el de

su función real en el todo histórico constituyen así un acto indiviso de conocimiento".⁸

Así, la totalización de un momento determinado de una sociedad, en este caso la sociedad capitalista, nos descubre que los elementos que forman esa sociedad son históricos y están en continua relación dialéctica entre sí. Y, además son relaciones dialéctico-históricas de hombres.

Nadie como Lukács ha recalcado este punto que es clave en Marx. Precisamente, en el Libro Primero de **El Capital** se lee al estudiar la mercancía:

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como sí, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este **quid pro quo** es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales".⁹

La consideración de la totalidad rompe pues el carácter fetichista con que

⁷ *Ibíd.*, p. 15.

⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁹ Carlos Marx, **El Capital**, 1er. tomo: Crítica de la Economía Política, México: Fondo de Cultura Económica, 5ª ed. 1968, pp. 37-38.

aparecen las cosas en la sociedad capitalista. El carácter histórico se encubre en la sociedad capitalista porque las formas de objetividad, y entre ellas las categorías económicas, ocultan, al presentarse, su esencia de formas de objetividad (o categorías de las relaciones entre los hombres) para hacerlo como cosas y relaciones entre cosas. La historia no depende, pues, en último término, de decisiones de los hombres; al intervenir las cosas dentro de las relaciones de los hombres la dialéctica de la totalidad se enriquece. La historia humana no puede ser asumida como fatalismo o voluntarismo, sino como una red compleja de interacciones donde el mismo concepto de causalidad lineal debe ser críticamente asumido y revisado.

El mundo de la totalidad es pues, el mundo de la historia. Para Lukács ésta es una de las intuiciones marxistas fundamentales: la historicidad de toda institución y de toda categoría de conocimientos. Frente a una realidad dada, sea gnoseológica, social o cultural, hay que ir a su génesis. Buscar la génesis quiere decir aquí dar razón de la cosa y sobre todo romper la apariencia de eternidad, destruir el carácter fetichista de las cosas.

Se entiende así, nuevamente, porque la totalidad no puede ser la suma de las partes. La suma con respecto a los sumandos no puede determinar la forma

de objetividad de todo objeto de conocimiento, y esto simplemente porque no es dialéctica. Además, al ser la suma el resultado de la unión de los elementos, se suprime la historia y nos encontramos frente a un marco rígido y dogmático de interpretación, (y si es ontológico, peor aún, en la medida en que cosificamos la realidad) que disuelve en el terror de lo abstracto las individualidades y las peculiaridades de sujetos y de los procesos mismos. Demasiado cercano está el recuerdo de las purgas stalinistas, cometidas en nombre de un código generalizante, para que perdamos de vista las perspectivas.

¿Ha indicado Lukács en este punto más claramente la esencia de la totalidad? Por lo que llevamos visto hasta el momento la totalidad es una categoría interpretativa, dialéctica e histórica. La relación que descubre entre los elementos es sumamente compleja. Ya veremos cómo salta a la vista esta complejidad al estudiar el problema de **Verdad e Historia** más adelante. Sin embargo, lo que hay que aclarar es lo siguiente: ¿es la totalidad solamente una categoría interpretativa?, ¿o es algo más?

Federico Riu, profesor de filosofía de la Universidad Central de Venezuela, en su libro **Historia y Totalidad. El Concepto de Reificación en Lukács**, anota que: la totalidad tiene un doble aspecto: ontológico y metodológico. Desde un punto

de vista metodológico, la totalidad funcionaría como una idea regulativa en sentido kantiano. En lo que respecta al ontológico, como proceso y objetivación de relaciones humanas. Lamentablemente, a lo largo de toda la obra no se hace énfasis en lo ontológico. Y así la totalidad aparece mas como una manera de comprensión que una dimensión misma de las cosas.

Porque en definitiva, para Lukács, la totalidad es una dimensión de las cosas. Y es una dimensión de las cosas, porque las cosas para él no aparecen originariamente como entes inconexos aislados, autárquicos y solitarios a los que una problemática relación pondría en comunicación. Desde ya, originariamente, las cosas son cosas-en-relación y la realidad es realidad social, histórica. Se comprende así, porque Lukács excluye en **Historia y Conciencia de Clase** a la Naturaleza (contra Engels) del campo de la dialéctica. No hay posibilidad de aplicación de la dialéctica a la naturaleza. Sólo a la realidad en cuanto que la realidad es social. El dato originario es la interrelación de los hombres entre sí y con las cosas. Esa interrelación, que de ninguna manera es posterior ni es un agregado a la constitución ontológica de los sujetos, es la totalidad. Esto Riu en su obra citada no lo ha visto mas que difusamente. De allí la lamentable am-

bigüedad y equívocos de muchas de sus páginas.

“Sólo en este contexto puede remitir más allá de lo meramente teórico y convertirse en una cuestión práctica el punto de partida del materialismo dialéctico: no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, su ser social determina su conciencia. Pues sólo en este punto, cuando el núcleo del ser se ha revelado como acaecer social, puede aparecer el ser como producto —hasta ahora por supuesto, inconsciente—, de la actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser”.¹⁰

El ser social es la dimensión ontológica de la totalidad; a su vez, la totalidad es la dimensión metodológica del ser social. Lukács va a intentar mostrar a partir de esta dimensión la fundamentación del materialismo dialéctico. Este es el eje filosófico de **Historia y Conciencia de Clase** en el que no siempre se ha reparado con la debida atención al enjuiciar la obra de Lukács.

Así, encontramos que el ser social es la unidad en la diferencia de la que hablábamos en principio. Se trata ahora de aclarar más exactamente en qué consiste esta unidad ontológicamente.

¹⁰ Lukács, **Historia y Conciencia de Clase**, pp. 21 - 22.

DIALECTICA DEL SER SOCIAL

El ser social como realidad, y la totalidad como categoría explicativa, acaecen para Lukács dentro de lo histórico. Nada más lejano para el joven filósofo húngaro de los años veinte que postular una dimensión social y una categoría explicativa trans-histórica. El ser social y la totalidad aparecen en la historia. Tienen carácter de realidad; son realidades. Pero realidades históricas. Imposible postular que desde el comienzo de los tiempos, o peor aún, como naturaleza, el ser social ha existido tal cual hoy lo encontramos. Ajeno a la fenomenología, Lukács, contra Husserl y contra Heidegger, no encuentra en la facticidad "esencias" o "existenciarios". Lo que lee en las cosas es el signo mismo de la finitud: el conjunto de relaciones y las cosas en las relaciones, son históricos. No hay nada necesario en lo contingente; y a la vez, no hay nada contingente en lo necesario. Todo ocurre de otra manera: todo es histórico, pero ese todo por el hecho de englobar omnicomprehensivamente la realidad no es algo meramente contingente, relativo. Ni relativismo ni dogmatismo. Tamaño problema es que Lukács tiene entre manos.

Véamos en el capítulo anterior que el ser social era una dimensión de los

hombres y de las cosas. Véamos también que la totalidad tenía que descubrir en cada etapa histórica el sentido de todos los elementos. Que no bastaba la simple enumeración (suma) de los mismos. Que la totalización enmarcaba, daba orden a la dispersión de los datos. Había que buscar, por tanto, la totalización de la época concreta. O en otras palabras, la totalización, la forma del ser social en un momento determinado. No basta decir por tanto que la realidad primera es la interrelación de hombres y de cosas, su comunicabilidad. Hay que decir de qué manera concreta se da esa comunicabilidad so pena de quedarnos en un vacuo formalismo, olvidando además que la comunicabilidad, el ser social, no puede ser divorciado en —el vaso del marxismo— ni siquiera con distinción de razón de los contenidos concretos en que siempre está dado. Hay que suponer más bien al revés: que la razón es la que introduce el divorcio entre forma y contenido, y la causa de esta división sólo puede ser explicada por la totalización. El separar forma y contenido es un problema histórico y un problema político.

Historia y Conciencia de Clase se limita pues a encontrar la totalidad en un momento determinado: el de la sociedad capitalista. Mediante el análisis de la sociedad capitalista va a descubrirse la entera totalidad de la época, y

analizar pues la dialéctica del ser social equivale a plantearse la totalización de la sociedad capitalista.

Ahora bien, ¿cómo aparece el ser social en la totalización del capitalismo? En **Historia y Conciencia de Clase**, Lukács va a recorrer dos caminos en apariencia distintos y sin contacto, pero que a la postre van a estar íntimamente unidos: el de la mercancía y el de la filosofía clásica alemana. Todo este análisis aparece en el cuarto ensayo de **Historia y Conciencia de Clase**: "La cosificación y la conciencia del proletariado".

Examinemos primeramente el problema de la cosificación. Sabido es que para Lukács, la cosificación es exclusivamente la forma de totalización de la sociedad capitalista:

"No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la estructura de la mercancía. Es cierto que esa generalidad del problema no puede alcanzarse más que si el planteamiento logra la amplitud y la profundidad que posee en los análisis del propio Marx, más que si el problema de la mercancía aparece

no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues sólo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa".¹¹

La mercancía es la forma de totalización de la sociedad capitalista. Repárese en cómo informa al todo —lo objetivo y lo subjetivo— de esta sociedad. Lukács no niega que otras sociedades precapitalistas: esclavistas, feudales, etc., no hayan tenido cierto intercambio mercantilista. Pero en ellas, el papel de la mercancía frente al todo de la sociedad era más bien parcial, "episódico". En la sociedad capitalista, es donde la mercancía asume la totalidad de "todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad".

¿Cuál es la estructura interna de la forma mercancía?

"La esencia de la estructura de la forma mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una 'objetividad fantasmal' que con sus leyes propias rgi-

¹¹ *Ibíd.*, p. 233.

das, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres".¹²

La mercancía se convierte así en un fetiche: el hombre se enfrenta a su propia actividad como con algo objetivo, independiente de él, y que incluso le domina en la medida en que se mueve de acuerdo a leyes no humanas y ajenas al hombre. Y esto ocurre desde un punto de vista objetivo y subjetivo.

Objetivamente, es muy claro. Frente al hombre surge un mundo de relaciones cósicas y de cosas, cristalizado, con leyes autónomas e independientes del mismo hombre. Subjetivamente, porque esa objetivación que hace frente al hombre es su propio trabajo, que realiza su propio movimiento con entera independencia lo mismo que cualquier otra mercancía que fuese ajena a la acción humana.

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, objetiva y subjetivamente. Desde un punto de vista objetivo, ese mundo autónomo de cosas y de relaciones que acabamos de reseñar instaura a la mercancía como forma de igualdad.

"... la forma mercancía como forma de la igualdad, de la intercambiabilidad de objetos cualitativamente diversos, no es posible más que considerando esos objetos como formalmente iguales en ese

respecto que es, por supuesto, el que les da su subjetividad de mercancías. El principio de su igualdad formal no puede basarse más que en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual)".¹³

Subjetivamente, porque esa igualdad formal del trabajo humano abstracto y objetivado no sólo es el común denominador al que se reducen los objetos cualitativamente distintos (paso de la calidad a la cantidad), sino sobre todo que se convierte además en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías.

Todo el proceso de cosificación que acabamos de describir es un proceso ordenado. Lukács, siguiendo a su maestro Max Weber, le llama "racionalización". La racionalización funciona como exigencia del capitalismo:

"La posibilidad de una producción centrada en el valor de cambio y la plusvalía exige, como requisito indispensable, una racionalización total de los factores subjetivos y objetivos que intervienen en ella, en el sentido del cálculo, la eficiencia y el control".¹⁴

Al convertirse el trabajo en mercancía, objetivándose y asumiendo así la forma cuantitativa y mensurable de "trabajo abstracto", interviene como materia

¹² *Ibíd.*, p. 90.

¹³ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁴ Federico Riu, *Historia y Totalidad*, Caracas: Monte Avila Editores, 1968, pp. 24 - 25.

prima en el proceso de producción. Simultáneamente, resulta atomizado por obra de la especialización y subordinado por ser parte de un gigantesco engranaje al automatismo de sistemas de producción técnicamente planificados.

Para Lukács, la racionalización significa en el fondo la programación y planificación no sólo de la vida humana sino de todos los recursos naturales y humanos por medio de sistemas científicamente calculados. La racionalización de la sociedad contemporánea, en la que tanto se insiste, brota intrínsecamente de la extensión del capitalismo (en cuanto que la mercancía es la forma de objetividad de los objetos) en la necesidad de expansión y crecimiento del sistema.

Vista así, la sociedad capitalista es un todo pero un todo contradictorio e íntimamente desgarrado. Pese a que los productos de la sociedad capitalista tienen una base común en cuanto que la mercancía es la que objetiva a todos los elementos, esta sociedad en cuanto tal no es un todo orgánico ni coherente. ¿Se trata de una contradicción en el pensamiento de Lukács? No, si nos atenemos al análisis que hemos venido haciendo.

Vista desde la totalidad, la sociedad capitalista se organiza alrededor de la mercancía. Pero en la medida en que consume esta unificación se desgarran en contradicciones. Y esto, por varias razones. En primer lugar, porque en base

a la división del trabajo, la racionalización de las distintas manifestaciones humanas se lleva a cabo en forma de sistemas cerrados que desarrollan sus posibilidades de formalización según sus intereses particulares. En segundo lugar, porque la racionalización implica, como procedimiento formal, el rechazo de los aspectos cualitativos o de la materia concreta de las manifestaciones humanas.

“La consecuencia de estos dos hechos es la configuración de un tipo de sociedad formalmente racionalizada en sus más mínimos detalles, pero desarticulada en sistemas parciales y, por ello, incapaz de formar, por su misma naturaleza un todo coherente y orgánico”.¹⁵

Por ello Lukács puede decir:

“Esta racionalización del mundo, aparentemente ilimitada, que penetra hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto es: la racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de ‘leyes’ generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parcia-

¹⁵ *Ibíd.*, p. 28.

les, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto de las otras".¹⁶

En las épocas de crisis, esta incoherencia del sistema se muestra violentamente. Aparece allí, la independencia recíproca de unos frente a los otros que el sistema cuidadosamente había intentado camuflar. Toda crisis no hace sino reflejar la crisis latente de la burguesía, explicitar el síntoma de su debilidad constitutiva. La sociedad burguesa lleva en sí los síntomas de su crisis, de su contradicción.

La misma racionalización, principio del auge capitalista, es también principio de su muerte. La división del trabajo destruye todo proceso orgánico y unitario del trabajo y de la vida, lo descompone en elementos a fin de que cada uno de ellos sea mejor ejecutado por especialistas preparados *ad hoc* para ello. Esta racionalización, división y especialización tienen como contrapartida una progresiva independización de cada elemento con respecto de los otros. A mayor división, mayor especialización y mayor incapacidad de conciliación de intereses.

Nuestra investigación se ha movido desde la constatación del ser social como punto de partida ontológico del discurso lukacsiano hasta la constatación de la crisis inconciliable de la sociedad burguesa. Veamos que el ser social exigía

ser totalizado sólo históricamente. Y que la totalización lukacsiana era realizada con base a la categoría de la cosificación. Naturalmente, esta totalización de Lukács se restringía exclusivamente al capitalismo. Mediante la cosificación descubrimos que el principio motor de la misma era la racionalización, la cual en la medida que expandía y aumentaba al capitalismo, creaba las condiciones de su propia eliminación. En resumen, el análisis lukacsiano nos ha llevado frente a una sociedad capitalista dividida, contradictoria y en el fondo irracional.

Detengamos aquí por un momento la investigación en lo que se refiere a los resultados que hemos obtenido sobre el carácter de la sociedad capitalista a través de la cosificación y examinemos brevemente la filosofía clásica alemana desde tiempos de Kant hasta Lukács.

Al examinar Lukács la filosofía clásica alemana lo hace con vistas a encontrar la problemática general de esa época, y a mostrar las contradicciones y el fondo social que suponen. Nada más ajeno a Lukács que alterar los contenidos de la filosofía estudiada. Procura a lo largo de la exposición presentar lo más profundo y rigurosamente el tema de la filosofía expuesta.

¿Cuál es la problemática general de la época sobre la que se asienta la filosofía clásica alemana? Para Lukács, la

¹⁶ Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, p. 109.

filosofía crítica moderna nace de la conciencia cosificada de la época. Y, al igual que en el mundo capitalista, reina una continua racionalización.

Por racionalismo se entiende "un sistema formal cuya cohesión se orienta a los aspectos de los fenómenos que son intelectualmente captables, producibles por el entendimiento y, por tanto, dominables, previsibles y calculables por el entendimiento". La definición como puede verse es de Lukács. Naturalmente, un racionalismo así entendido variará conforme al material sobre el que se aplique ese racionalismo y según la función que se le atribuya (la totalización) dentro del conjunto de conocimientos.

Esto supuesto, siempre ha habido racionalismo. Pero ocurre aquí lo mismo que con el mercantilismo. El racionalismo anterior fue un sistema parcial. Y fue parcial porque dejaba un núcleo de problemas últimos intocados, planteados como inaccesibles al entendimiento humano.

"Lo nuevo del racionalismo moderno consiste en que se presenta —y cada vez más a lo largo de su evolución— con la pretensión de haber descubierto el principio de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad".¹⁷

La filosofía clásica alemana va a intentar pues, representar el método universal para el conocimiento del conjunto del ser, es decir, su exigencia de sistema. El carácter racionalista, formal de la filosofía clásica, le va a empujar al máximo grado de "constructivismo", es decir, de abstracción formal con detrimento del contenido que será siempre algo irracional. Y a la vez, antinómicamente, la exigencia de abrazar absolutamente todo lo dado sin dejar nada fuera, por el imperativo de la deducción.

"... se trata del supuesto dogmático de que el modo de conocer-racional-formalista es el único posible (o, expresado del modo más crítico: el 'único posible para nosotros'), el único modo posible de captar la realidad, frente al ser dado de los hechos, que 'nos' es ajeno. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede concebir más que lo que él mismo ha producido tropezó, como se mostró, en el intento de dominar la totalidad del mundo como algo autoproducido, con la barrera insuperable de lo dado, de la cosa-en-sí. Si no quería renunciar a la empresa de captación del todo, tenía que emprender entonces el camino de la interioridad. Tenía que intentar descubrir el sujeto del pensamiento como producto del cual —sin hiatus irracionalis, sin trascendente cosa-en-sí— pudiera pensarse la existencia misma".¹⁸

¹⁷ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 133.

Es en Kant donde Lukács cree ver de forma ejemplar el conflicto antinómico de la filosofía burguesa que acabamos de anotar. Manteniéndose en la línea abierta por los epígonos de Kant, como Reinhold, Lukács muestra dos problemas intrínsecos al pensamiento de Kant: descubrir por un lado el principio originario del cual broten las dos formas de razón, pura y práctica, y, a la vez, determinar si la cosa-en-sí puede o no resolverse como producida por nuestro entendimiento. No se trata aquí de presentar en detalle esta problemática: basta anotar que al final de la segunda edición de la **Crítica de la Razón Pura**, el dilema es evidente: sensibilidad y entendimiento son facultades independientes entre sí. La materia es un puro dato exterior recibido que es definitivamente incognoscible. Con la muerte de Kant el dilema queda planteado.

Para Lukács, Fichte tiene aquí una importancia decisiva. Fichte lleva adelante el planteamiento kantiano. A él le parece dogmatismo aceptar una realidad meramente dada, ajena al sujeto y plantea la necesidad de deducir todo el sistema a partir de un sujeto-objeto idéntico. Toda dualidad es unidad. Y esa unidad es en último término, actividad.

"Luego que Kant intentara mostrar en la *Crítica de la Razón Práctica* tan mal entendida desde el punto de vista metódico y tantas veces puesta en una

inexistente contraposición con la *Crítica de la Razón Pura*— que las barreras teóricamente (contemplativamente) insuperables son superables prácticamente, Fichte sitúa lo práctico, la acción, la actividad, en el centro metódico de una filosofía total unitaria".¹⁹

Sin embargo esta superación de Kant no logra realizarse como tal. En el momento en que aparece la cuestión de la esencia concreta del sujeto-objeto idéntico aparece el problema: el sujeto-objeto idéntico no se da más que en el acto ético, en la relación del sujeto individual éticamente activo respecto de sí mismo; y a la vez, la empiria, lo ajeno a lo interior del sujeto está presente de modo más fuerte incluso que para un sujeto contemplativo que conoce.

"... para resolver la irracionalidad de la cuestión de la cosa-en-sí no basta con emprender el intento de rebasar el comportamiento contemplativo, sino que, como planteamiento concreto, resulta que la esencia de lo práctico consiste en superar y eliminar la indiferencia de la forma respecto del contenido, indiferencia en la cual se refleja metodológicamente el problema de la cosa-en-sí. Así pues, lo práctico no se descubre como principio de la filosofía, mas que cuando se muestra un concepto de forma que no presente como fundamento y presupuesto metódico de su vigencia

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

esa pureza horra de toda determinación de contenido, esa pura racionalidad. Por eso el principio de lo práctico como principio de transformación de la realidad tiene que cortarse según el patrón del sustrato material concreto de la acción, para poder actuar de ese modo a consecuencia de su entrada en vigor".²⁰

En definitiva, la dominación del contenido (de la cosa-en-sí) no puede alcanzarse por la simple substitución de la actitud contemplativa por una actitud práctica, sino por el reconocimiento de que la verdadera esencia de la praxis reside en la supresión de la indiferencia de la forma con respecto al contenido. O en otras palabras, en la "producción de un sistema de formas que por su propia naturaleza agarren la realidad y la transformen".

Hegel es el último gran filósofo estudiado por Lukács. En Hegel, la división del hombre, sus dualismos, son concebidos como etapas, etapas necesarias hacia el hombre establecido. Con Hegel, dirá Lukács, hay por primera vez un intento de fundar los problemas lógicos sobre la materia. La base material de esta fundación es la historia.

"Hegel, que representa desde todos los puntos de vista la culminación del desarrollo descrito, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El 'nosotros' que creyó encontrar es, como se

sabe, el Espíritu del Mundo, o, por mejor decir, sus configuraciones concretas, o sea, los diversos espíritus nacionales".²¹

Ahora bien, el Espíritu Nacional no es para Hegel sino una determinación natural del Espíritu del Mundo. El Espíritu del Mundo es el que realiza sus acciones a través del Espíritu Nacional (**Volkgeist**). Así,

"Pero con eso la acción se hace trascendente para el actor mismo, y la libertad aparentemente conseguida se transforma repentinamente en aquella ficticia libertad de la reflexión sobre las leyes que mueven a uno, o sea, la libertad que poseería el guijarro proyectado de Spinoza si tuviera conciencia. Es verdad que Hegel ha buscado en la 'astucia de la razón' una explicación de esa estructura de la historia que su genio realista no pudo ni quiso esconder. Pero no puede pasarse por alto que la 'astucia de la razón' quedará en mera mitología si no se descubre y se muestra de modo realmente concreto la razón real".²²

Para Lukács, la filosofía hegeliana no puede encontrar en la historia el sujeto-objeto idéntico, la conciliación de las contradicciones. Por ello se ve obligada a rebasar la historia, y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón, a partir del cual puede entenderse a la historia como camino y al camino como "as-

²⁰ *Ibíd.*, pp. 137 - 138.

²¹ *Ibíd.*, p. 162.

²² *Ibíd.*, pp. 162 - 163.

tucia de la razón". La historia se convierte así en un momento. El intento de superar la dualidad, se convierte en nada.

En resumidas cuentas, tanto la totalización de la sociedad burguesa como el análisis de su filosofía ha llevado a la misma conclusión: un desgarramiento, una contradicción insoluble, un dualismo, en definitiva una sociedad (burguesa capitalista) en crisis incapaz de conciliar sus divisiones. Igual que en lo económico donde el constante progreso que impele la racionalización no hace sino multiplicar las antinomias y contradicciones del sistema, la filosofía clásica, expresa en la forma más alta intelectualmente las mismas imposibilidades y las mismas contradicciones.

"Por eso la filosofía clásica se encuentra en la situación, históricamente paradójica, que consiste en que, por su punto de partida, tiende a superar intelectualmente la sociedad burguesa y a despertar especulativamente a nueva vida al hombre aniquilado en y por esa sociedad, mientras que en sus resultados no llega más que a la plena reproducción intelectual, a la deducción a priori de la sociedad burguesa misma. Sólo el modo de esa deducción, el método dialéctico, apunta a más allá de la sociedad burguesa." ²³

LA REALIZACION HISTORICA DE LA IDENTIDAD DEL SUJETO-OBJETO

La identidad del ser social en la sociedad burguesa no ha sido posible. Socioeconómicamente hablando, las contradicciones han ido aumentando, gracias al ímpetu progresivo racionalista del mismo sistema capitalista. Desde la filosofía no ha sido posible llegar a una solución de las contradicciones. Hegel es quien más se ha aproximado al colocar la situación en la historia y con ello tomar la "materia" sin perjuicio de una formalización abstracta y cosificadora. Pero los esfuerzos de Hegel han sido vanos al colocar fuera de la misma historia la conciliación. De todo ello, el método dialéctico es lo que a Lukács le parece digno de ser mantenido.

¿Hay la posibilidad de esta conciliación, de este sujeto-objeto idéntico en la historia?

"La filosofía clásica no consigue llegar al posterior desarrollo (burgués) más que esas antinomias irresueltas. La continuación de aquel giro metódico de su camino, el giro que empezó a apuntar, metodológicamente al menos, más allá de sus propias limitaciones, o sea, el método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservado a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el

²³ *Ibíd.*, p. 165.

sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el 'nosotros' de la génesis, a saber: el proletariado".²⁴

En cuanto tal, el proletariado es producto del desarrollo del sistema capitalista. El proletariado comparte con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida. Más aún. Tanto para el proletariado como para la burguesía, el todo de la realidad, es a nivel de cotidianeidad (de "inmediatez" dice Lukács) lo mismo.

La inmediatez es una de las categorías del ser social. Básicamente, inmediatez designa experiencia. Ahora bien, sobre la inmediatez de la experiencia viene la mediación de la misma. La mediación no es una categoría superpuesta sobre la realidad, un filtro para hacer inteligible la experiencia. La mediación es la manifestación de la misma estructura objetiva de la cosa.

Lukács da a la "mediación" tres sentidos distintos. En un primer sentido mediación equivale a totalidad. Ya hemos visto anteriormente que por medio de la totalización cobrábamos razón de los contenidos de los objetos sociales y de sus relaciones. En segundo lugar, Lukács señala que mediación equivale a conciencia. La mediación de la totalidad es aquí la elevación a conciencia de la cosificación y del sistema capitalista por parte del proletariado. Finalmente, me-

diación designa el proceso histórico total y la fase en la cual el ser social cobra conciencia de sí mismo.

Para Lukács, donde hay que buscar la distinción entre proletariado y burguesía es en la mediación. A nivel de inmediatez, coinciden. A nivel de mediación las diferencias saltan.

La burguesía no había logrado llegar a esta conciencia. La burguesía ni siquiera se había dado cuenta de sus contradicciones. Lukács cuando se ha referido a la Totalidad no lo ha hecho pensando en la burguesía; lo ha hecho pensando en el proletariado.

"Pero el punto de vista de la totalidad no determina sólo el objeto, sino también el sujeto del conocimiento. La ciencia burguesa considera los fenómenos de la sociedad —consciente o inconscientemente, ingenuamente o por sublimación— siempre desde el punto de vista del individuo. Y desde el punto de vista del individuo no puede obtenerse ninguna totalidad, sino, a lo sumo, aspectos de un campo parcial y en la mayoría de los casos sólo elementos fragmentarios, 'hechos' sin conexión o leyes regionales abstractas. La totalidad del objeto no puede ponerse más que cuando el sujeto que lo pone es el mismo una totalidad y, por lo tanto, para pensarse a sí mismo, se ve obligado a pensar el objeto también como totalidad. En la so-

²⁴ *Ibid.*, p. 165.

ciudad moderna son exclusivamente las clases las que representan como sujetos ese punto de vista de la totalidad".²⁵

Si se quiere, para Lukács, el advenimiento del proletariado marca la unión de teoría y de praxis, de sujeto y de objeto, de ser y de historia. La totalidad es sólo accedida por el proletariado en cuanto tal. Sólo con base a la totalidad puede captarse la identidad del ser social e ir más allá de las contradicciones que la sociedad burguesa no pudo conciliar. Ahora bien, una vez que se llega a la totalidad necesariamente la praxis y la teoría coinciden. La revolución que el proletariado marca en la historia, al tomar conciencia de clase, es desde el punto de vista teórico, la asunción de la totalidad que es la identidad del sujeto y del objeto:

"Cuando el proletariado, dice Marx, proclama la disolución del actual orden del mundo, no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él mismo es la disolución fáctica de este orden del mundo. La teoría que lo expresa no se limita a enlazarse de modo más o menos casual, a través de múltiples, complicadas y mal interpretadas relaciones, con la revolución; sino que por su esencia, es la expresión intelectual del proceso revolucionario mismo".²⁶

La identidad de sujeto-objeto se logra en el proletariado básicamente por la conciencia de clase. La superioridad del proletariado sobre el capitalismo burgués es prácticamente la posesión de la conciencia de clase.

"La superioridad del proletariado sobre la burguesía, que le es en todo lo demás superior —intelectualmente, organizativamente, etc.— estriba exclusivamente en que el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo central que transforme la realidad entera. Esa superioridad consiste en que para la conciencia de clase del proletariado la teoría y la práctica coinciden, y en que, por lo tanto, el proletariado es capaz de lanzar conscientemente su propia acción como momento decisivo en la balanza del desarrollo histórico".²⁷

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

Como tal, la conciencia de clase se da históricamente como una "inmediatez mediada". Inmediatez, en el sentido que se da en la praxis histórica; mediada, porque al darse históricamente se capta como conciencia. Es la verdad de la época, el punto dónde teoría y praxis, objeto y sujeto se identifican.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 30-31.

²⁶ *Ibíd.*, p. 3.

²⁷ *Ibíd.*, p. 75.

Resulta entonces evidente que la conciencia de clase no puede ser una conciencia psicológica (individual o colectiva) que se adquiriría mediante determinados actos volitivos. La conciencia de clase es la transparencia de la posición de clase dentro del proceso de producción. Por lo mismo, está más allá de lo que piensen, quieran o vean determinados individuos.

Se rompe así "ab initio" la dicotomía sujeto-objeto y el determinismo económico del materialismo vulgar. Como el proletariado es capaz de totalizar en la medida en que es uno (ha realizado la identificación sujeto-objeto) no hay discrepancia entre sujeto y objeto, entre conciencia e historia. El problema del conocimiento queda así superado con vistas a una ontología del conocimiento. Y a la vez, como la conciencia no es mero resultante del proceso socioeconómico, no es una "secreción" de la historia sino un componente, un elemento más de la clase en su desarrollo dialéctico, se rompe el economicismo vulgar.

En la "Sagrada Familia" Marx indica lo que entiende por conciencia de clase:

"No se trata de lo que éste o aquél proletariado, ni siquiera el proletariado entero **'considera'** su objetivo en un momento dado. Se trata de **lo que el proletariado es** y lo que, de acuerdo con **'este**

ser', **estará históricamente constreñido a hacer**. Su meta y su acción histórica se hallan **irrevocable** y claramente **preunciadas** en su propia situación en la vida, así como en toda la organización de la sociedad burguesa actual. No es necesario demostrar aquí que una gran parte del proletariado inglés y francés tiene ya **'conciencia'** de su **misión histórica** y que constantemente está trabajando para **desarrollar esa conciencia hasta su total aclaración**".²⁸

Así:

"La lectura filosófica de la historia no es una simple aplicación de los conceptos de conciencia, de verdad y de totalidad, mal disfrazados bajo oropeles históricos; esta puesta en perspectiva se realiza en la historia misma por medio del proletariado".²⁹

La conciencia de clase no es pues un "estado de alma o de conocimiento" es, en palabras de Lukács, retomadas de Max Weber, una "posibilidad objetiva". La "posibilidad objetiva" es pues la posibilidad que aparece en el proletariado, en la unión de las cosas y de su vida. En cuanto posibilidad, el proyecto que distiende puede o no equivocarse, puede o no ser exacto. Nada más lejano a Lukács que postular contra Marx que los proletarios sean dioses. Sería recaer en una filosofía del sujeto omnisciente.

²⁸ Karl Marx, *La Sagrada Familia*, citado por István Mészáros, "Conciencia de Clase".

²⁹ Merlau-Ponty, *Las Aventuras de la Dialéctica*, p. 53.

"Para una filosofía de la praxis el conocimiento mismo no es más que la posesión intelectual de una significación, de un objeto mental, y los proletarios pueden ser los portadores del sentido de la historia sin que sea bajo la forma de un 'yo pienso' ".³⁰

La conciencia de clase así entendida por Lukács no se convierte pues en filosofía dogmática. Que el proletariado ontológicamente sea capaz de totalizar no quiere decir que necesariamente totalice de una vez por todas y definitivamente. El hecho mismo de totalizar indica en sí que ningún hecho histórico adquirirá todo su sentido a no ser que podamos referirlo como momento de una única empresa total que inscribe ciertamente los aciertos, pero también los fracasos, e incluso los actos fallidos, las tentativas nonatas.

Tal, para Lukács es el caso de Rosa Luxemburgo y de Karl Liebknecht, fundadores de la "Liga Espartacus" y asesinados por las alas más radicales del ya naciente fascismo de Gustav Noske en el origen de la República de Weimar, en Berlín, en enero de 1919. Con criterio histórico, la muerte de los dirigentes "espartaquistas" fue un golpe para los nacientes partidos de izquierda alemanes. Ahora bien, estas muertes, este fracaso se inscriben para Lukács no en el libro negro de los errores históricos,

de una conciencia de clase falsa sino en el seno del proceso del proletariado. La historia en frase de Ricoeur sería así: "una recolección de sentido".

"La unidad de la teoría y de la práctica no se da sólo en la teoría, sino que subsiste también para la práctica. Del mismo modo que el proletariado como clase no puede conquistar su conciencia de clase ni mantenerla más que en la lucha y en la acción, del mismo modo que sólo en ellas puede levantarse hasta el nivel, objetivamente dado, de su tarea histórica, así tampoco pueden el partido y el combatiente individual hacerse verdaderamente dueños de su teoría más que si son capaces de introducir esa unidad en su propia práctica".³¹

Y así:

"La conciencia de clase es la ética del proletariado, la unidad de su teoría y de su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha libertadora mutua dialécticamente en libertad".³²

La verdad de la conciencia de clase se plantea pues en la historia. No es la verdad, repetimos, del teórico que inyecta inteligibilidad a las cosas, ni la verdad de las cosas que a fuerza de tal sería mecánica, necesaria y dogmática. El marxismo encuentra ciertamente un

³⁰ *Ibíd.*, p. 59.

³¹ Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, p. 47.

³² *Ibíd.*, p. 46.

sentido a la historia; pero ese sentido no es sino la inmanencia a la historia de un problema, y sólo por eso, la "historia puede fracasar" según la expresión de Marx. La historia se va totalizando; es una historia en devenir. El saber de esa historia en devenir es un segmento del mismo devenir; pero a la vez, ese devenir es saber. Saber que de ningún modo es posesión absoluta de sí.

Así la conciencia no está en principio mistificada. Cabe en la conciencia lo falso y lo verdadero.



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

"Dentro de la revolución misma continúa el centelleo de lo verdadero y de lo falso. El porvenir que se dibuja en las cosas se encuentra tan poco acabado que es preciso que la conciencia termine de darle forma. La conciencia puede creer al encontrar en la historia su acta de nacimiento y su origen que está en manos de un guía; pero ahora es la conciencia la que debe guiar al guía".³³

La conciencia no es así un epifenómeno de la materia. Es un elemento más de la totalidad histórica.

³³ *Ibíd.*, op. cit.