
Estudio tragicómico-pastoral-
histórico sobre la más horrible
afirmación de la teoría marxista¹

Estudo tragicômico-pastoral-
histórico sobre a mais horrível
afirmação da teoria marxista

Miklós Mesterházi

Academia de Ciências de Hungria e
Investigador do Arquivo Lukács

Francisco García Chicote

Doutor em Letras Modernas pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Docente e Chefe de Trabalhos Práticos na Cátedra de Literatura Alemã da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (UBA). Ministra cursos de Pós-graduação em universidades nacionais e estrangeiras. Participa, como assistente, da cátedra livre “Teoria Crítica e Marxismo Ocidental”.

fgchicote@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3267-390X>

Recebido em: 29/01/2020

Aceito para publicação em: 26/02/2020

Si uno ha de escribir una apología –y las páginas siguientes son, se las mire como se las mire, una apología–, debe empezar por la parte más difícil; esto es, decir que se trata de Lukács y de su “Observaciones de método acerca del problema de la organización”. Al igual que el famoso ensayo sobre la cosificación, esta pieza no es un estudio de circunstancia publicado primero en algún otro lugar, sino que fue escrita específicamente para *Historia y conciencia de clase*, en 1922. Y sería –de acuerdo con la bien formada opinión de expertos– meramente una versión de las regulaciones organizativas de los bolcheviques, embellecida con el lápiz labial, la sombra de ojos y otros cosméticos de la filosofía. Y es tanto más horrible si además tiene motivos o conclusiones propias de la filosofía moral: por más resistente al agua, al viento, a la luz solar, a los besos que fuese este maquillaje, la tormenta de la historia (la traición, los procesos, los campos de prisioneros, los acuerdos cínicos, las aspiraciones imperiales... en vano seguir) hizo de la cara de esta mujer la siniestra máscara de un *clown*.

Pero lo que parece a primera vista, la pregunta de si podemos o no leer los argumentos de “Observaciones de método...” asintiendo con aprobación, es en realidad únicamente la parte fácil de las complicaciones (en lo que hace a las complicaciones que uno ha de tener al escribir una apología). De acuerdo con una práctica observación de un ingenioso filósofo, constituye una comprensión insoslayable de la hermenéutica el hecho de que un pensamiento (un filósofo) solo puede ser realmente comprendido si podemos encontrar la *pregunta* a la que el pensamiento (el filósofo) en cuestión es la respuesta. Y parece ser un corolario de este hecho que el pensamiento no será envuelto por los manuales de filosofía (para ser desenterrado de vez en cuando solo para intimidar a adultos) si este es, en tanto respuesta, absurdo, o si la pregunta ya no se entiende... o si pensamos que la única respuesta correcta a la pregunta es que esta nunca debió haber sido planteada. Este podría ser el caso de Lukács y de su “Observaciones de método...” (o incluso de todo su *Historia y conciencia de clase*): la tormenta de la historia que recién mencionamos, las traiciones, los procesos, etc. no solo distorsionaron la máscara, sino también la idea de una decoración filosófica a tal punto que parece ser imposible ver en “Observaciones de método...” cualquier otra cosa que una respuesta a una pregunta que nunca debió haber sido planteada... Todo esto sería el caso, si “Observaciones de método...”, el estudio con el que cierra *Historia y conciencia de clase*, solo fuese una variante embellecida de la regulación organizativa bolchevique. Naturalmente lo es, pero solo cuando “sopla el viento sur”.²

Si se lo lee como un ensayo político, “Observaciones de método...” es una suerte de extracto de los artículos y estudios políticos (político–filosóficos) del comienzo de los años 20 del siglo pasado. Al menos desde 1921, estos trabajos se ocupaban del detenimiento de la revolución en Europa occidental (en realidad en Alemania); se ocupaban de la “crisis

² Así rezan las palabras de Hamlet: “Solo soy loco por astucia...cuando sopla el nor–noroeste/ cuando sopla el viento sur sé distinguir una garza de un halcón”.

ideológica del proletariado” y de una forma u otra llegaban todos a la afirmación de que la indecisión y el pánico, las malas consignas o las buenas pero expresadas en un mal momento, exponen eventualmente un defecto de los Partidos Comunistas³ (en realidad, el alemán): el hecho de que incluso para ellos es confuso el rol que han de desempeñar en la revolución (esto es, no son como el gran ejemplo del Partido ruso).⁴ Para formularlo de otra manera: “Observaciones de método...” es un sumario de lo que hace a los partidos comunistas (al menos en su forma ideal) –independientemente de la consigna que expresen en un momento dado bajo las presiones de las exigencias políticas– diferentes no solo de los socialdemócratas y de los líderes partidarios y sindicalistas, sino de todas las corrientes revolucionarias más sinceras: los espartaquistas, los socialistas independientes y los “marxistas holandeses”, con quienes Lukács se estaba llevando de maravillas en la revista vienesa *Kommunismus* y quienes se remitían a sus escritos.⁵ Un sumario de lo que hace a los partidos comunistas la encarnación viva del espíritu revolucionario sin compromisos (“conciencia de clase imputada”); aún más, lo que los convierte en algo en lo que uno puede saborear lo que se encuentra más allá del estado de cosas dictaminado por el mundo de las necesidades, o sea: el reino de la libertad. En resumidas cuentas (podando de un modo no completamente justo las alusiones a los debates, las políticas de alianzas y las tradiciones del partido bolchevique): lo que hace especiales a los partidos comunistas, o lo que hizo especial al Partido Comunista ruso es el reconocimiento de que el asunto organizativo no es un problema técnico, sino una de las cuestiones intelectuales más importantes de la revolución. La importancia de las perspectivas y diferencias de perspectiva y sus consecuencias resultan obvias solo cuando son planteadas como cuestiones de organización: “Mientras que en la mera teoría pueden convivir pacíficamente las concepciones y las tendencias más dispares y sus contrastes toman simplemente la forma de discusiones que pueden desarrollarse en el marco de una misma organización sin que necesariamente rompan esta” (LUKÁCS, 1969, p. 312), todas las direcciones u opiniones teóricas han de ser convertidas en una cuestión organizativa cuando quieren ser prácticas, porque entonces deben ser explorados aquellos factores que “han llevado *necesariamente* de la teoría a una acción lo más adecuada a ella” (LUKÁCS, 1969, p. 312s.). Se trata de un serio malentendido acerca de la naturaleza de la Revolución no ver que la “organización... es la forma de mediación entre la teoría y la práctica” (LUKÁCS, 1969, p. 312). El colapso del capitalismo no es una cosa que el capitalismo se halle sonriente dispuesto a presentar a los revolucionarios con arreglo a una agenda predeterminada (“[c]ualquiera que sea la situación en que se encuentre, el capitalismo

3 Cuando se refiera a instituciones históricas concretas, el término Partido Comunista aparecerá en mayúscula. En cambio, cuando se trata del concepto de Lukács sobre tales instituciones, se escribirá en minúsculas (nota del trad.).

4 Tal vez esto sea una caricatura. Algunos de sus artículos políticos escritos a comienzos de la década de 1920 son simplemente brillantes (por ejemplo, “El trasfondo social del terror blanco”).

5 Al menos Henriette Roland Holst lo hacía (ROLAND, 1921, p. 3s.).

descubrirá siempre posibilidades de solución ‘puramente económicas’” –LUKÁCS, 1969, p. 319–), entre otras muchas cosas también porque la voluntad revolucionaria de su sepulturero, el proletariado, no se enciende automáticamente, como si de alguna manera se encontrara en armonía con la crisis cada vez más profunda del capitalismo. El proletariado mismo es también prisionero de la maquinaria de la cosificación y si bien se halla forzado a luchar diariamente, su lucha diaria se va apagando luego de la satisfacción de demandas directas, o se va apagando por falta de perspectiva. Naturalmente, en una revolución el proletariado deviene únicamente consciente de lo que siempre ha sabido: su posición histórica y su misión, pero esta realización no es un plácido despertar de un sueño desagradable, sino una crisis ideológica aterradora: desarraigo de su condición, atomización, despolitización, nivel de pensamiento de aburguesamiento relativo. Esto es, la crisis “*solo puede resolverse por la acción autónoma del proletariado mismo*”, y para aumentar su acción libre entre los episodios y el todo, entre los complicados pasos tácticos y el objetivo y entre los esfuerzos de las luchas actuales y el futuro teórico, la partera es el partido. Pero lo que hace bizarro a “Observaciones de método...” no es obviamente el hecho de que recomienda como cura para las revoluciones europeas la inteligente bolchevización de los partidos (si bien esto, la bolchevización de los partidos, sea una consigna que nació un tanto más tarde), ni que la cura recomendada por Lukács no haya ayudado. (Aquí se discuten complicaciones políticas que tuvieron lugar hace cien años, y no hay movimiento ni teoría de izquierda que quisiera desempolvar la teoría bolchevique del partido). Lo que lo hace bizarro es cómo Lukács pensó resolver el secreto de la superioridad del partido comunista. La resolución de la crisis solo puede ser la acción libre del proletariado (dado que “el reino de la libertad no nos va a ser regalado de golpe como *gratia irresistibilis*, y del mismo modo que el ‘objetivo final’ no se encuentra fuera del proceso” –LUKÁCS, 1969, p. 330–); mediando entre el objetivo y los pasos tácticos, entre la teoría y la práctica (etc.), incluso si el reino real de la libertad se halle tal vez aún lejano, “el partido comunista es [...] la forma organizativa de la preparación consciente del salto y por lo tanto el primer paso *consciente* hacia el reino de la libertad” (LUKÁCS, 1969, p. 328). Y es “el primer paso *consciente* hacia el reino de la libertad” también como mediación entre sujeto e historia. Aparentemente de un modo paradójico, exactamente porque “es por su esencia un tipo de organización superior al de cualquier partido burgués y al de cualquier partido obrero oportunista” debido a “*superiores exigencias puestas a sus miembros individuales*” (LUKÁCS, 1969, p. 330). En una palabra: gracias a la *disciplina del Partido*. La libertad que se pone en discusión aquí no es, al menos en este momento histórico, la libertad del individuo, pues, como se lee en el ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”, “para el individuo, se mantiene insuperable la coseidad y, con ella, el determinismo” (LUKÁCS, 1969, p. 215). O más bien –lo que resulta claro unas páginas adelante– también se trata de eso: de la libertad del individuo, e incluso no de modo marginal, si bien no en el sentido de “la ‘libertad’ del hombre actual” (LUKÁCS, 1969, p.

329). Este último tipo de libertad es pues la “libertad del individuo aislado por la propiedad cosificada y cosificadora, una libertad *frente a los demás* individuos (no menos aislados), una libertad del egoísmo y de la autocerrazón; una libertad en cuyo contexto la solidaridad y la unión no pueden tenerse en cuenta sino, a lo sumo, como ‘ideas regulativas’ sin eficacia” (LUKÁCS, 1969, p. 329). La verdadera libertad, la que uno puede disfrutar solo en el partido comunista (y que desde el exterior no parece exactamente libertad) es el resultado de la disciplina partidaria (la definición de esta última es “la libertad en su unidad con la solidaridad” –LUKÁCS, 1969, p. 330–), porque exige la entera personalidad de los miembros del partido y esto los saca de la posición de contempladores pasivos de la política (que es llevada a cabo por políticos, funcionarios, etc.), condenados como mucho a hacer comentarios satíricos (“la libertad –como ya descubrió la filosofía clásica alemana– es algo práctico, una actividad” –LUKÁCS, 1969, p. 352–). La disciplina partidaria es un intento de eliminar “la fragmentación que controla al individuo” y no apela únicamente a la libertad de juicio: elimina la “función de objeto” que todos los partidos de tipo antiguo –“ya se trata de partidos burgueses, ya de partidos obreros oportunistas”– estaban listos para dar a los “‘miembros’ de función esencialmente más pasiva” (LUKÁCS, 1969, p. 332). En este sentido, promete más que una “‘falsa conciencia’ de la efectiva ilibertad”, más que una “estructura de la conciencia en la cual el hombre *considera* formalmente libre su inserción en un sistema de necesidades ajenas a su esencia y confunde la ‘libertad’ formal de esa contemplación con una libertad real” (LUKÁCS, 1969, p. 334).

“Observaciones de método...” sigue por treinta páginas más, pero llegamos al punto al que queríamos llegar con la recapitulación: a la “afirmación más horrible de la historia de la teoría marxista”, esto es,⁶ que “la disciplina del partido comunista, la absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro en la práctica del movimiento, es el único camino viable hacia la realización de la libertad auténtica” (LUKÁCS, 1969, p. 334). Pero llegamos aquí no en aras de la no muy impresionante conclusión (como dije, esta pieza es una apología) de que la libertad de la que habla Lukács es completamente incomprensible o (sin olvidar lo que uno sabe) por lo menos uno tiene que creer muy resueltamente en el poder encantador que la dialéctica posee al crear redención a partir de la anihilación para leer el ensayo final de *Historia y conciencia de clase* sin asombro. Pues es demasiado fácil objetar el juicio de Lukács: la libertad formal de la democracia burguesa tal vez sea simplemente el correlato ideológico de la contemplación que fuerza a uno al reino de la cosificación, pero es una condición paradisíaca si se la compara con la uniformidad comandada por los partidos comunistas.

6 Cf. Márkus (1997). En una nota, Márkus agrega: “El compromiso político que Lukács hizo con el estalinismo al comienzo de los años treinta implicó al mismo tiempo una distancia teórica respecto de este principio rector (secreto). A pesar de todos los compromisos y los cuarenta años de pertenencia, prueba la idea del intelectual como ‘partisano’, la idea de la ‘lucha partisana’ contra el monopolio intelectual del Partido” (1997, p. 124).

Llegamos a este punto en aras de la pregunta cuya respuesta Lukács haya probablemente supuesto que era la “teoría ostensiblemente paradójica” de la verdadera libertad, y en aras de por qué Lukács pensó eso. Esta pregunta (“¿por qué Lukács probablemente supuso eso?”) tiene una explicación generalmente aceptada que circula tanto en ediciones de tapa blanda como en tapa dura. Suena algo así:⁷ “Observaciones de método...” y todos los elementos de “auto-bolchevización” en *Historia y conciencia de clase* en su conjunto son documentos de una religiosidad ascética (o mística), consecuencia del sacrificio del intelecto en aras de un ídolo insondable, pero que perceptiblemente constituye una amenaza para la vida, la certeza ofrecida por el filósofo de la historia. En otras palabras: *Historia y conciencia de clase* es la traducción a un tratado, a una justificación encontrada y construida más tarde, de una ruptura: una traducción de la ruptura ocasionada por el “giro bolchevique” de Lukács en 1918–1919. Esta ruptura únicamente puede ser considerada una conversión, pues no había en el joven Lukács ninguna obra, pensamiento o siquiera idea que hubiese conducido de manera lógica a su adhesión a la revolución (al bolchevismo, a Marx, a Hegel) y era únicamente consecuente que Lukács negara todo lo que perteneciese a su trabajo pasado. Cualesquiera sean los ecos entre los manuscritos estéticos tempranos (los de 1912–13 o los de 1916–17) y la *Estética* de madurez, por más que aparezcan en esta última amigos de su juventud (Leo Popper y en alguna medida incluso Ernst Bloch), es imposible reconstruir su identidad en el cambio, su fisionomía intelectual, o aquel “único pensamiento” que, de acuerdo con Lukács, lo llevaba a uno a ser un filósofo (o el referente de una corriente o escuela filosófica). Pero las reservas de la posteridad no surgen simplemente del hecho de que quien fuera uno de los mejores escritores en lengua alemana (así se refirió Bloch al Lukács de *El alma y las formas*) empezara a escribir con afán de neófito en el insoportable idioma de los panfletos (“[d]ebo escribir un montón para formular lo que pienso; no puedo preocuparme por el estilo”),⁸ o del hecho de que negó, olvidó o apenas permitió que sus obras anteriores a su giro marxista se publicaran (y lo hizo únicamente con comentarios ridículos), o el hecho de que agregara comentarios absurdos a los íconos de su juventud, Kierkegaard, Dostoievski, etc. El giro marxista (bolchevique) de Lukács en sí (en su forma como una conversión) crea un clima sombrío no solo porque cortó definitivamente líneas intelectuales, sino porque hizo del “genio absoluto de la moralidad” (tal como lo llama Bloch en *Espíritu de la utopía*) un burócrata moralmente insensible. El escándalo que Lukács consiguió entre sus amigos y conocidos entre finales de 1918 y principios de 1919 –esto es, el hecho que apenas había publicado un artículo bellamente concebido en el periódico *Szabadgondolat* (Pensamiento libre) acerca de por qué había argumentos

7 Las líneas a continuación son una especie de “Greatest hits” de las interpretaciones acerca del giro de Lukács hacia 1918–1919; a pesar de que sea una (solo en cierta medida) exagerada introducción, utilicé como guía principal el manuscrito de György Bence y János Kis, escrito en 1971, “Hasta el joven Lukács y más allá” (en húngaro).

8 Cf. BLOCH, 1984, p. 306.

éticamente irrefutables en contra del bolchevismo,⁹ y que tuvieran que verlo ahora como un funcionario del Partido Comunista– es solamente la versión cómica del problema: el hecho de que Lukács cambiara agonías sobre ideas morales difíciles a un patrón de pensamiento poco fiable acerca de una creencia en la purificación a través de pecados, una creencia en una coreografía que podría resultar acaso en una danza inmaculada de poderes trascendentes, pero no de humanos, para los humanos esto no significa asumir los pecados de los otros –cómo podría hacerse eso– sino que simplemente significa acciones pecaminosas a partir de las cuales la marcha irredimible de la historia ha de crear el paraíso en la Tierra –porque este pensamiento no puede existir sin un poder superior–. (¿Quién osaría preguntarle a un maestro tan grande acerca del precio del progreso?!). Acaso *Táctica y ética*, el ensayo en el que Lukács presentó sus argumentos por la adhesión a la revolución (no negando, sino más bien reorganizando las ideas de “El bolchevismo como un problema moral”), dio un análisis profundo y reflexivo sobre los dilemas éticos de la revolución, pero con su extremismo (no injustificable desde el punto de vista de la filosofía de la moral) sirvió tal vez solo como una absolución de tarifa plana: una exoneración, de una vez por todas, del deber de la autoexaminación. “Observaciones de método...” es, si se quiere, solo un reconocimiento agradecido de esta absolución. De todos modos, aun si no había motivos a favor de este amor con consecuencias malditas, no se trató de un giro sin precedentes. Lukács siempre se sintió atraído por la irracionalidad, tal vez como una aversión romántica a la vida promedio, o –con guiones más sociológicos– a causa de su desagrado por “el liberalismo y la frivolidad de los abogados de Budapest y Berlín que apilaban lecturas livianas en sus mesitas de dormir”¹⁰ (lo que sería en la edición en tapa blanda: su torpeza en las cuestiones del amor, su decepción en la carrera académica o razones psicológicas que no están claras), y esta atracción se reflejaba en sus trabajos tempranos. La profesión de la fe en “decir mentiras hasta llegar a la verdad” podía ser enunciada (ciertamente en un círculo cerrado, pero aun así) solo en el período de la “actualidad de la revolución”, pero con el tiempo devino bochornosa. Pero el hecho de que Lukács no haya podido sacarse de encima la sombra de esta fe lo demuestra su silencio: el hecho de que nunca pudo regresar a la ética, incluso cuando, para completar la obra de su vida, quiso escribir, luego de la *Estética*, su *Ética*.

Hubo tiempos en los que ciertos episodios de la carrera de Lukács fueron interpretados de un modo distinto, tiempos en los que *Historia y conciencia de clase* fue considerada más estimulante y los ensayos político–filosóficos del libro escrito en 1922 fueron examinados bajo una luz más cuidadosa. Pero esos tiempos han pasado. Sin embargo, la enseñanza de la libertad “real” que se origina en o que asume la forma de la disciplina (¿o la humildad? ¿la renuncia?) no solo parece ser un abuso a la primera lectura, sino también a la décima; un abuso que sería llamado *dialéctico* solo por aquellos que son

9 Cf. LUKÁCS, 2015.

10 Cf. BLOCH, 1884, p. 308.

hostiles a Hegel y que pueden ser convincentes solo por coerción. Y solo con un pequeño cambio del contexto y con argumentos más simples, entre los muchos panfletos la *figura de pensamiento* de la libertad real a partir de la sujeción (entre otras sabidurías que funcionaban automáticamente) era directamente un abuso, no solo algo que *parecía* serlo.¹¹ Pero en *Historia y conciencia de clase*, la sorprendente argumentación se complementa con el estudio de la cosificación (después de todo, los dos estudios están incluidos en el mismo libro) y desde este punto de vista, lo que parecía ser una apología de la subordinación y la ilibertad resulta ser una –ciertamente muy– riesgosa discusión sobre un problema que cautivaba a Lukács... y la pregunta como tal nos sigue interesando incluso si la respuesta dada por Lukács nos pone los pelos de punta.

Para decirlo de otro modo –y tal vez no solo para tener un argumento más fuerte a partir de uno más débil–: en realidad parece como si “Observaciones de método...” haya también sido escrito por el genio absoluto de la moralidad. (Espero que no se malentienda: no quiero decir con esto que debería ser leído como guía de estilo de vida...).

Es solo una cuestión accesoria, pero –y para constatar esto basta con ser “extremadamente ignorante”– “Observaciones de método...” podría no ser simplemente una variante del tema “no se puede tener la razón en contra del comité central”, incluso si uno piensa que la “retractación” en el quinto párrafo del estudio no es suficiente para perdonar el error de Lukács. Solo los acontecimientos ulteriores hacen que esta parte, la sección última del estudio, resulte retractación (una palinodia de su celebración de la centralización y la disciplina), pero en los ojos de Lukács era solo la continuación lógica (o la condición autoevidente) de lo que había escrito. Puede leerse al comienzo de la cuarta sección que “la relación aquí descrita del individuo con la voluntad colectiva a la que se subordina con su entera personalidad no es –aisladamente considerada– cosa exclusiva del partido comunista, sino que ha sido también un rasgo esencial de muchas formaciones sectarias utópicas. [Algunas sectas] han entendido ese aspecto ético–formal de la organización como principio único o, por lo menos, decisivo” (LUKÁCS, 1969, p. 335). Mientras que el partido comunista solo puede convertirse en un “mundo de actividad para cada uno de sus miembros” (“la libertad –como ya descubrió la filosofía clásica alemana– es algo práctico, una actividad” –LUKÁCS, 1969, p. 352–), si el principio “de la centralización y la disciplina es el que tiene que velar por la interacción viva entre la voluntad de los miembros y la de la dirección del partido, por la vigencia de la voluntad y los deseos, las iniciativas y la crítica de los miembros respecto de la dirección” (LUKÁCS, 1969, p. 351). Por más “inevitable” que sea esta crítica en el momento, sigue siendo *post festum*, pero se transformará “en un intercambio de experiencias (LUKÁCS, 1969, p. 352),

¹¹ Cf. el brillante panfleto de Ilona Duczynska “Notas para la disolución del Partido Comunista húngaro”. En esta pieza, se habla también de Lukács. El artículo apareció en alemán en el periódico *Unser Weg* (Nuestro camino, 1 de marzo de 1922, vol. 4, n° 5, pp. 97–105), publicado por el renegado Paul Levi. Su autora, que no estaba dispuesta a retirar el artículo, fue echada del Partido.

en un debate en el curso del cual desaparecerá “la contraposición cruda y sin transiciones entre dirigente y masa, heredada de la estructura de los partidos burgueses” (LUKÁCS, 1969, p. 352). Esto, es decir el símbolo, el signo y la herramienta de la desaparición de “la contraposición cruda y sin transiciones”, es dado (o debería darse) por la flexibilidad de la jerarquía de los funcionarios. No parece un total autoengaño cuando Lukács afirma que no está predicando obediencia ciega... pero lo que predicó no sonó convincente en absoluto aún cuando lo dijo y al leerlo otra vez se torna difícil no darse cuenta de que el Lukács de *Historia y conciencia de clase* estaba, en esta quinta sección de “Observaciones de método...”, ponderando qué ingrediente era el más adecuado desde un punto de vista marxista para mezclar en la mágica poción de la eterna juventud. Pero esto, como dije, se trata en todo caso de un asunto accesorio al desenmarañar si es que hay algo interesante en las observaciones de Lukács sobre la paradoja de la libertad que es tan diferente de “la libertad del hombre actual”, que ni siquiera parece libertad en absoluto.

Deberíamos comenzar en otro lugar.

Digamos (aunque supongo que habría un número de cosas para refinar en la formulación) que Lukács estaba realmente fascinado con la pregunta acerca de qué tipos de éticas se hallan más allá de la moralidad y cuál es la bondad que prometen. Y esta fascinación no solo se expresaba en su exploración de los místicos, Eckhart y Suso, o en la atracción sentida por Kierkegaard, en la atención a los excesivos caminos de la creencia, o en el modo entusiasta con el que cantó acerca de la bondad en “Sobre la pobreza de espíritu”... sobre la bondad que no sopesa y no tiene tacto, pero que es capaz de ayudar al otro en su gélida soledad más que aquellas personas “tibias” cuya única virtud es la de subordinarse a los comandos del deber. Pero incluso en un ensayo “neoclásico” como “La metafísica de la tragedia”, en el que a través del filtro de la teoría del género Lukács habla acerca de la determinación interior del protagonista, acerca de aquella determinación que le confiere el ímpetu más allá de la deliberación, y convierte las hazañas y sus consecuencias en destino, la determinación que debe ser apreciada en esta atmósfera de necesidad. En estos experimentos y tentaciones no hay nada o casi nada que tendría que ver con los pensamientos de Lukács de 1918–1919, el rechazo o la aceptación de la violencia revolucionaria, o si tienen algo que ver, entonces solo en la medida en que reflejan el aborrecimiento (o, si se quiere, la aversión romántica) hacia el “frío mecánico” de la prosa burguesa. Lo que los ensayos citados dicen, incluso yo puedo verlo, merecería una discusión más minuciosa, y acaso sea una empresa problemática la de colgar todos los motivos de Lukács con el mismo broche. Pero creo que algunas líneas de *La teoría de la novela* destacan por qué Lukács se entusiasma por aquello que se encuentra más allá del punto de vista de la moralidad: “El cielo estrellado de Kant no brilla ya más que en la oscura noche del conocimiento puro”, se lee casi al comienzo mismo del ensayo,

y no alumbraba ya los senderos de los caminantes solitarios –que en el Nuevo Mundo ser hombre quiere decir ser solitario–. Y la luz interior no da evidencia de seguridad,

o apariencia de ella, más que al paso siguiente. No irradia de los acaeceres y su intrincación sin alma. Y ¿quién puede saber si la adecuación de la acción a la esencia del sujeto, único indicio que queda, alcanza de verdad la esencia, quién puede saberlo si el sujeto se ha hecho ya aparición, objeto para sí mismo, si su esencialidad más profunda y más propia se le enfrenta solo como exigencia infinita de un cielo imaginario de lo que debe-ser, si esa esencialidad ha de subir desde un abismo inabarcable que se encuentra en el sujeto mismo, si solo lo que surge de esa profundísima profundidad es la esencia, y nunca nadie consigue pisar y contemplar su fondo? (LUKÁCS, 1985, p. 304s.).

Viéndolo desde muy arriba, escuchar a nuestras intuiciones éticas es lo mismo que verlas con los ojos de otros, con los ojos de otros en cuyo círculo el “yo” podría sentirse en casa. Pero Lukács tenía sus dudas acerca de si este puente entre la subjetividad y el mundo, por cómo está construido, puede ser cruzado con confianza, y si podemos decir sin reservas que nosotros mismos lo cruzamos de un lado al otro. La cita posee casi todo lo que Lukács consideraba como las especificaciones características del punto de vista de la moralidad (desde el carácter aislado de las acciones hasta los problemas estáticos del sistema), y eso fue diagnosticado en *Historia y conciencia de clase* como un síntoma de un fenómeno que determina incluso las formas del pensamiento, el síntoma de la cosificación; pero no como si el punto de vista de la moral tuviese argumentos “malos” o presupuestos “defectivos”. El punto de vista de la moral (la filosofía de la moral de Kant, porque “[e]l filósofo que ha dado la representación más pura, más profunda y más exhaustiva de la moral es Kant” – WILLIAMS, 1985, p. 174-) no es una invención de los filósofos. Es la perspectiva de casi todos nosotros, la ética “imputada” de la condición moderna (la “madura virilidad”). Y porque muestra que “hemos hallado en nosotros la única sustancia verdadera” (LUKÁCS, 1985, p. 302), es una invención tal que sería inimaginable para nosotros abandonarla (e imposible también porque “el círculo cuya cerrazón constituye la esencia trascendental” de épocas más felices “está roto para nosotros” y “no somos capaces de respirar en un mundo cerrado” –LUKÁCS, 1985, p. 301s.-). Pero al mismo tiempo es también un reflejo de aquel “abismo insalvable” que se coloca entre “entre el alma y la figura, entre el yo y el mundo” y “al otro lado del abismo” se disipó en reflexividad “toda sustancialidad” (LUKÁCS, 1985, p. 302), y en la construcción de la moralidad “su esencialidad más profunda y más propia” mira fijamente como una fuerza abstracta, extraña a la subjetividad, y no podría mirarla de ninguna otra manera pues “el sujeto se ha hecho ya aparición, objeto para sí mismo”, algo en lo que también él acaso se halle perdido, y “la luz [...] [n]o irradia de los acaeceres y su intrincación sin alma”. No osaría recapitular cómo se vería el mundo (cómo sería la comunicación en este mundo) del cual Dostoievski habría sido el heraldo (o tal vez el “Homero o el Dante”) a los ojos del joven Lukács; Dostoievski, cuyos protagonistas hacen trizas las barreras y las reglas del mundo de la prosa persiguiéndose unos a otros, a Dios y a ellos mismos. Pero uno podría arriesgar que la tentación que yace allende el punto de vista de la moral es aquella de un mundo, de una ética tal donde el Dios (el Dios Supremo

en la parte que se origina de las hazañas humanas) no es un punto imaginario geoméricamente construido por fuera de este mundo donde las buenas hazañas (probablemente) se encuentren, sino que incluso puede echar abajo las barreras que se levantan por el mayor de los errores (“el mayor error y la verdadera razón por todos los fallos de la época”), el hecho de que uno “pueda existir y vivir, pensar y actuar por sí mismo” (FICHTE, 1806, p. 45), y donde por este motivo existe un “mapa de los caminos transitables” (LUKÁCS, 1985, p. 297), a pesar del hecho de que nos hemos vuelto modernos.

A pesar de presentar una armazón filosófica cambiada (pero aún así no tan diferente), a *Historia y conciencia de clase* le interesa el mismo experimento que a *La teoría de la novela*. El punto de vista de la moral es, de acuerdo con *Historia y conciencia de clase*, también la ética requerida por la condición dada del mundo, el mundo de la cosificación, que puede ser captada por el individuo

en la teoría, de acuerdo con la forma de las “leyes eternas de la naturaleza”, o sea, solo si ese mundo cobra una racionalidad ajena al hombre, impenetrable y no influible por las posibilidades de acción del individuo; solo si el hombre se comporta con ellas de un modo puramente contemplativo, fatalista. La posibilidad de la actuación en un mundo así se ofrece solo por dos vías, las cuales son ambas aparentes desde el punto de vista de la acción verdadera, de la transformación del mundo. Una es el aprovechamiento de las “leyes” inmutables descubiertas del modo dicho, o sea, tomadas de un modo fatalista para determinadas finalidades humanas [...]. La otra es una acción orientada hacia la interioridad, como intento de realizar la transformación del mundo en el único punto que de este queda, o sea, el individuo mismo (ética) (LUKÁCS, 1969, p. 42).

Seguramente se tenga la impresión de que quiero aclarar un asunto oscuro con uno aún más vago, pues la noción de cosificación es digna de una mayor elaboración. Acaso la gruesa capa de polvo que cubre las obras de Lukács de la década de 1920 haya alcanzado el núcleo filosófico de *Historia y conciencia de clase* y sus consideraciones nodales tengan que ver con una tan “vieja idea”,¹² que todo aquel dispuesto a desempolvarlas pueda únicamente salvar fragmentos del sentido original. No obstante, no quisiera aquí meterme de lleno en el argumento del libro, sino solo hasta las rodillas: la cosificación, si se quiere, es una suerte de “olvido, no saber”¹³ de aquel “parentesco” entre “la persona y lo exterior, entre el sujeto y el objeto que funda la alienación del sujeto en el objeto, y fundará, si se hace cambiar el sentido del movimiento, la reintegración del hombre al mundo” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 40). Se trataba de un olvido bien fundado porque la suma total de nuestras hazañas se burla de nuestras intenciones y muestra las fuerzas de la

¹² Así se la llama en Honneth (2008).

¹³ “[E]l maligno conjuro del no saber, del no saber resistente que él solo nos convirtió en piedra, nos disfrazó de plantas, animales, naturalezas parciales, estructuras mundanas en las más diversas formas falsas, y mantiene al alma en el sueño de la muerte, en el exilio de sí, aislada de la verdad expectante del rostro finalmente descubierto (BLOCH, 1985, p. 287).

sociedad/historia como una suerte de naturaleza. Y, dado que de este modo los principios de la vida social aparentan ser inamovibles, dado que los principios de la naturaleza del presente, que “en el pasado –por ‘misteriosas’ causas y de un modo incompatible con los principios de la ciencia racional que busca leyes, precisamente– quedaron simplemente imperfectas o no consiguieron imponerse” (LUKÁCS, 1969, p. 52), parece que “ha habido historia, pero ya no la hay” (LUKÁCS, 1969, p. 51). El tejido de acciones e intenciones humanas aparece como un poder independiente, apuntalado por argumentos objetivos; en tanto tipo especial de un no saber, la cosificación tiene la característica específica de conducir, cautiva, una sociedad social hacia la naturaleza y de modo que sus reglas sean percibidas. Solo que este tipo de objetividad, este tipo de lógica de nuestro pensamiento que hace que el mundo sea racionalmente asequible y técnicamente manipulable, nos suprime precisamente a nosotros en el cálculo. Es verdad que la argumentación referente a las coerciones objetivas es una suerte de malentendido, un malentendido tal que no puede refutarse con arreglo a nuestro gusto, porque es el lado reverso de nuestro modo “olvidadizo” de pensar que se ha abierto un “abismo insalvable” entre, por un lado, los fenómenos, considerados como “objetos de leyes naturales eternas e inmutables” y, por el otro, el “propio movimiento social” de los seres humanos, “la fuente de comprensión más auténtica de la historia” (LUKÁCS, 1969, p. 52). La cosificación, a pesar de ser como un malentendido, se alimenta de nuestra lógica no solo en sus errores, en el hecho de que nuestros cálculos parecen ser confirmados por la actualidad, aunque estos cálculos con lo inmutable son testimonio de que la mente se halla dañada: son testimonio de la ausencia de la auto-reflexión. Somos obligados a tal olvido –cómo podría ser de otro modo– del mismo modo que el individuo que, arrojado al mundo de la cosificación (el poder de la cosificación son los “otros”), puede enfrentar el mecanismo que lo suprime; un enfrentamiento que solo puede ser, de acuerdo con Lukács, tecnológico: ajustarse o resignarse para minimizar el área de fricción. El conocimiento que prueba con relación a lo establecido que el poder de la evidencia de este es poder prestado debería devenir “autoconciencia” (un reconocimiento que también cambie su objeto), pero esto requiere que el conocimiento no sea una propiedad de la primera persona del singular, sino “praxis conjunta” que transforme el objeto, acción común. El poder de lo establecido depende de los otros. Pero el malentendido solo puede probarse como malentendido si el examen (la presentación materialista de la historia) puede expresar “situación crítica del presente”. Esta frase, sacada de un tarascón de Walter Benjamin,¹⁴ podría incluso ser la paráfrasis de la provocadora introducción de *Historia y conciencia de clase* (“¿Qué es el marxismo ortodoxo?”), pues algo así se esconde detrás de la manía de Lukács de que el principio de la dialéctica marxista es la historia, y si todos los juicios de Marx resultaran ser falsos... la adhesión a esta idea haría de un pensador un marxista ortodoxo. La idea reguladora del

¹⁴ La frase de Benjamin es: “La exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica” (BENJAMIN, 2005, p. 473).

“punto de vista de la totalidad” es un imperativo metodológico que demanda la reconstrucción del contexto histórico hasta que la investigación “provea al hombre la posibilidad de un conocimiento no idéntico a ella”¹⁵ y se vuelva claro que la diferente mirada a los argumentos acerca de la coerción objetiva (el cambio de la conexión textual) puede incluso cambiar los hechos. Para esto se necesita leer constantemente la historia para reconstruir las condiciones deformadas (la definición de la dialéctica según Merleau Ponty). Esto es, “rescatar el pasado”, sin el cual el ser humano no puede ser sacado de la “estructura de la sociedad actual sin libertad”, y “el conocimiento correcto del presente”, sin el cual la referencia al hombre como “medida de todas las cosas” contra la fuerza de las cosas pierde efectividad (LUKÁCS, 1969, p. 206ss.). La interpretación que intenta romper la fuerza de las coerciones objetivas no es imparcial, porque el intérprete no puede salirse de la historia (¿hacia dónde iría?), solo podría tener una “relación íntima” con ella, pero exactamente porque “el marxismo no puede ocultar el *Weltgeist* en la materia” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 42), el sentido rescatado de la historia debería ser confiado a la inventiva de las interpretaciones del ser humano, una inventiva que no hallaría absurdo el hecho de que “lo que hasta entonces había acompañado, como mera ‘ideología’, el proceso necesario de despliegue de la humanidad, la vida del hombre en cuanto hombre en sus relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza” ahora puede devenir “auténtico contenido vital de la humanidad” (LUKÁCS, 1969, p. 265). En esta recapitulación –en la que, quisiera recordarles, entro al texto solo por la altura de las rodillas–, quise únicamente hacer una digresión sobre una interpretación por así decirlo muy “dietética” de la cosificación: esta es la definición, la determinación, de la forma en la que las coacciones se le presentan al ser humano, una definición de forma que presenta la sociabilidad humana o la relación humana como una coacción alienada (“ley natural eterna”) o por lo menos como algo dado abstracta y objetivamente justificable y que determina también el marco, la estructura de la crítica de las coacciones, de lo dado. Con esto, el libro de 1923 de Lukács se colocaba en una línea de la que aquella tradición filosófica de la cual Lukács trataba de conjurar el sujeto–objeto idéntico de la historia se había ocupado por mucho tiempo: la idea o el problema de la sociabilidad humana.

Este problema (o su solución) se expuso a veces con algarabía, a veces más modestamente. “El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a la colmena. – Necesidad de ser miembro de alguna sociedad civil” (KANT, 1991, p. 289): de acuerdo con los argumentos de la deducción trascendental de categorías que van desde el “yo” del “yo pienso” al yo pensante, el hecho de que uno piense incluye ya a los otros (Fichte lo dice acaso de manera más inequívoca, al menos de acuerdo con Allen W. Wood –2014a, p. 194ss.– lo dice de una manera realmente clara, pero tampoco es un secreto en Kant). Pero tal vez ya esté incluido en la idea de que el hombre puede ser liberado en todo caso gracias a los otros del redil de su

¹⁵ La expresión fue tomada prestado de Ritter (1974, p. 132).

“egoísmo lógico” (KANT, 1991, p. 17ss.). Tal vez sea algo prescripto por el sentido moral del ser humano que sería una frivolidad no permisible tomar el mundo exterior como si este fuera un sueño, pero de alguna manera su conciencia y su autoestima (su sentido de sí y de otros) son cosas que (de acuerdo con Fichte y Hegel) existen únicamente “de rebote” (ALLEN, 2014b, p. 214ss.). Y al hombre no solo se le ordenó que viviera en una “colmena”, sino también que lo hiciera en concordia (KANT, 1991, p. 277), aunque la naturaleza, con su sabiduría infinita, encontrase la discordia como la herramienta más adecuada para el mejoramiento del hombre y su superación del ser animal. Consecuentemente, el ser humano de las arregló para intercambiar, si no exactamente su bondad original, al menos su tonta inocencia por numerosos pecados, y su sociabilidad implícita quedó en la cáscara de su falta de sociabilidad. Por eso es mejor si el ser humano es supervisado por la ley, en lo posible por las leyes de una Constitución republicana que provea la oportunidad de buscar su felicidad de la forma a la que él le plazca y de la cual él también es un legislador (puesto que él mismo es el único que no puede cometer injusticia contra él mismo).¹⁶ Esto es, estas leyes garantizan que “en cada determinación yo pueda comportarme como una persona libre”, dando “cuerpo” a lo que de otra forma sería mi (la del espíritu, la de la voluntad) flaca libertad, que solo consiste en la facultad del espíritu para liberarse de todos sus lazos (HEGEL, 1983, pp. 67 y 59). Es, manteniendo un perfil bajo, tema de debate si uno puede desear algo más allá de esto, algo que estaría más allá de lo que puede proveer una Constitución republicana, pero no deberíamos entrar en este debate aquí. En todo caso, parece que la filosofía había sido instada primero a poner *ad acta* el problema acerca de si la vocación humana de vivir en concordia puede ser realizada y cómo, o la esperanza de que a pesar de toda probabilidad fuese realizada. Tal vez la belleza puede tener algo para decir sobre eso (porque nuestros gustos no nos dividen, sino que nos vinculan), dándonos un mensaje acerca de un orden superior sobre el cual no tenemos conocimiento, únicamente la filosofía de la moral lo señala con un dedo índice en alto,¹⁷ o es proclamado por el tipo de esperanza que ha de ser nutrida con arreglo a nuestro sentido de deber moral (porque no podemos comenzar a odiar nuestra especie)... Estas son las modestas variaciones de Kant sobre el tema. La versión fichteana, acompañada con algarabía, es el estado de la razón de *Los caracteres de la edad contemporánea* (cuya construcción es tal vez solo el reverso de la fórmula kantiana). Y como si esto, el problema de la sociabilidad humana, yaciese (ni siquiera demasiado escondido) no como la promesa de un futuro que nunca vendría, sino en cierto modo suprimido en el aburrimiento de la “virilidad madura”, detrás de la teoría de la naturaleza de la libertad fabricada por Hegel,¹⁸ en la cual es parte de la libertad “la autodeterminación del yo de ponerse en algo uno, de ponerse como lo

¹⁶ Cf. Kant (1989, p. 21ss.).

¹⁷ “De este modo pudiera llamarse al gusto moralidad de la apariencia externa; bien que esta expresión, tomada a la letra, contiene una contradicción” (KANT, 1991, p. 174s.).

¹⁸ En este punto sigo de cerca a Wood (1990).

negativo de sí mismo, esto es, como determinado y limitado y permanecer cabe sí mismo, es decir, en su identidad consigo y universalidad” (HEGEL, 2000, p. 92),¹⁹ y parece yacer detrás de la crítica hegeliana sobre el punto de vista de la moralidad. Los argumentos de esta crítica son a veces extravagantes o misteriosos (y al ser misteriosos dan que pensar), y de vez en cuando no son siquiera demostrativamente justos. Pero la crítica no es rechazo, al menos en el tiempo que dejó de serlo, demasiado fue construido en el sistema de la historia para seguir siendo así (cf. HEGEL, 1983, p. 133), y nos hemos hecho demasiado modernos, demasiado complicados para evitar las complicaciones creadas por la razón que pone a prueba la ley, el principio de elección se hizo demasiado caro a nuestros ojos como para ceder “el principio de la particularidad”, “el principio de la nueva época que muestra su cualidad superior en relación con aquellas [: anteriores] épocas” (HEGEL, 1983, p. 98). Por más interesantes que sean estos problemas, desde la “vacancia” del punto de vista de la moralidad (la carga que Lukács trae a colación bastante frecuentemente en *Historia y conciencia de clase*) u otros momentos de la crítica hegeliana que no son totalmente independiente de este, no estamos ahora interesados en ellos en tanto problemas “interiores” de la ética, pero las objeciones (frívolas o profundas) solo muestran el lado reverso del pensamiento de Hegel sobre el tema, esto es que “el interés por la particularidad” es la mutilación de la libertad, porque a su noción pertenece la satisfacción de la consciencia –le pertenece a su noción que la “voluntad [...] sale de sí misma, apropia, cancela la subjetividad y crea objetividad, aún así esta objetividad sigue siendo mía” (HEGEL, 1983, p. 58). Naturalmente, para la “libertad viviente”, esto es más que dejarlo a uno tranquilo, uno necesita más que una definición interesante o extravagante de la noción, para eso uno necesita no menos que “en lo objetivo, lo subjetivo [debería estar] en casa, en su elemento” (HEGEL, 1983, 122), en cuyo caso ciertamente desaparecería la “universalidad abstracta y la vanidad de la certeza subjetiva”, pero aquello en lo que el describe, “lo bueno” se habría movido realmente del “otro mundo, de un orden mundial moral, para ser real y presente”, en esto tal vez Hegel no estaba tan seguro. Pero no quiero meterme en el problema de si el Hegel del *Doppelsatz* puede ser salvado o debería ser linchado, solo quería revisar en el texto de la clase de 1819/1820 que no es imposible argumentar a favor de una noción de libertad que sea más amplia que aquella que supone dejar–a–uno–tranquilo en un determinado círculo, en el que esta libertad expandida sea inconcebible sin el otro de la voluntad, la objetividad, en la que el ser humano pudiese estar en casa (de tal modo que el yo “en su limitación en esto otro esté cabe sí y no cesa de sujetar a lo universal” (HEGEL, 2000, p. 93). Podría sentirse en casa (dado que “[e]l hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre” –KANT, 2008, p. 33–) pero no lo está, dado que la objetividad del “afuera” consiste en que la subjetividad sea incapaz de reconocerse en ella.

¹⁹ “La libertad es querer un determinado, pero estar cabe sí en esta determinidad y retrotraerse de nuevo en lo universal” (HEGEL, 2000, p. 93).

El párrafo anterior puede fácilmente ser considerado una digresión rocambolésca. Pero no es una digresión.

Porque “Observaciones de método...” no está simplemente trabajando en el mecanismo de “los últimos serán los primeros”, incluso si ha de sentirse en el texto la atracción hacia las paradojas,²⁰ un texto en el que las nociones dan vuelta de carnero y mágicamente la ascesis y el sacrificio se convierten en libertad. Tal vez pueda devenir más claro de qué se trata el ensayo o, en otras palabras, qué es lo que espera Lukács de aquella pérdida de libertad a la que “la libertad en su unidad con la solidaridad” (LUKÁCS, 1969, p. 330) sentencia a los comunistas (a la que Lukács los sentencia –y a él mismo– cantando “la libertad en su unidad con la solidaridad”), si tomamos en consideración lo que procura bajo el refugio de la ascesis de la disciplina partidaria (diciendo que “[p]or eso toda relación humana que rompa con [...] la abstracción que ignora la personalidad total del hombre, con su subsunción bajo un punto de vista abstracto, será un paso hacia la rotura de esa cosificación de la conciencia humana –LUKÁCS, 1969, p. 333s.–), si consideráramos el lado *reverso* de lo que dice acerca de los partidos comunistas, y lo que parece por momentos ser ensoñación, por momentos arrogancia. “Disciplina partidaria”, tal como la entendía Lukács en 1922 y tal como nos es difícil entender a nosotros, sus lectores pasmados, no significa que el partido demandara obediencia ciega (o devota credulidad), sino la “intervención” activa de la personalidad total, como una suerte de experimento para superar “la distinción entre derecho y deber, la forma organizativa de manifestarse la rotura entre el hombre y su persociación, la fragmentación del hombre por las fuerzas sociales que lo dominan” (LUKÁCS, 1969, p. 333), parcial o exactamente en la medida de que no apela a la libertad del puro entendimiento (“la libertad de estimar acontecimientos o fallos fatales, concedida a *espectadores* que han podido intervenir en los hechos más o menos, pero nunca con el centro de su existencia, nunca con su entera personalidad” –LUKÁCS, 1969, p. 333–). Promete mitigar (de acuerdo con las esperanzas de Lukács) el rol del “objeto” que (como ya ha sido citado) cualquier tipo de organización anterior, “ya se trata de partidos burgueses, ya de partidos obreros oportunistas” tiene en stock para “miembros comunes a los que no compete en la vida cotidiana más que una función de espectadores” (LUKÁCS, 1969, p. 351), y en esto ofrece más que una “‘falsa conciencia’ de la efectiva ilibertad” (LUKÁCS, 1969, p. 334) cuando “el hombre *considera* formalmente libre su inserción en un sistema de necesidades ajenas a su esencia y confunde la ‘libertad’ formal de esa contemplación con una libertad real” (LUKÁCS, 1969, p. 334). “[L]a absorción incondicional de la personalidad total de cada miembro en la práctica del movimiento” (LUKÁCS, 1969, p. 334) es “uno de los asuntos *intelectuales* más altos e importantes del desarrollo revolucionario” (LUKÁCS, 1969, p. 334) porque sin ella la disciplina deviene “un sistema cosificado y abstracto de derechos y deberes” (LUKÁCS, 1969, p. 334), la crítica que los miembros “están obligados a empezar” (LUKÁCS, 1969, p. 351) (dado que “a toda

²⁰ A veces asumiendo la autoridad sobre la pluma de Lukács...

instrucción tienen que seguir acciones de los miembros en las que cuales estos ponen en juego toda su existencia física y moral” –LUKÁCS, 1969, p. 351–) cede el paso una “cierta indiferencia, mezcla de ciega confianza y apatía respecto de las acciones cotidianas del partido” (LUKÁCS, 1969, p. 351). En suma: “solo porque es un mundo de actividad para cada uno de sus miembros puede el partido comunista superar realmente el papel de espectador del hombre burgués ante la necesidad de un acaecer incomprendido” (LUKÁCS, 1969, p. 352). Solo entonces será capaz de ofrecer más libertad que aquella que es la “libertad del egoísmo y de la autocerrazón; una libertad en cuyo contexto la solidaridad y la unión no pueden tenerse en cuenta sino, a lo sumo, como ‘ideas reguladoras’ sin eficacia” (LUKÁCS, 1969, p. 329). Y si “no consigue realizar esto, o si no hace, al menos, serios esfuerzos para ponerlo en práctica, el partido comunista solo se diferencia de los demás partidos por su programa” y podría ser pronto nada más que “la ‘extrema izquierda’ de los ‘partidos de los trabajadores’” (LUKÁCS, 2014, p. 100).

Así, si se la ve desde su reverso, “la frase más horrible de la teoría marxista” significaría algo diferente de lo que significa realmente; como si el filósofo que la escribió vería un antídoto en la disciplina del partido comunista (en el hecho de que sus miembros no se hallan conectados con la organización solo “con la parte abstracta de su existencia” –LUKÁCS, 1969, p. 333) en contra de devenir igual a “todas las formas sociales de la ‘civilización’” en las que las “organizaciones se basan en la división del trabajo más exacta y mecanizada, en el burocratismo, en la detallada estimación y distinción de derechos y deberes” (LUKÁCS, 1969, p. 333) que producen confianza ciega y apatía. Si lo decimos en lenguaje político: el soñar despierto y la jactancia (lo sé, en un coctel peligroso) de “Observaciones de método...” es la crítica de la burocracia, lo que es tal vez demasiado poco para perdonar los errores de Lukács (“Observaciones de método...” sigue siendo no obstante algo así como un tratado acerca del uso de una poción mágica para la juventud eterna). Porque como bien sabemos, la lucha contra la burocracia fue una ocupación favorita de la burocracia del Partido Comunista. (Una filosofía que se haya arriesgado a tener un emprendimiento conjunto con la historia –dado que fue lo suficientemente audaz como para referirse a ella– se expone a la posibilidad de que la historia le haga una mala pasada...). Aún así: la burocracia es ciertamente una de las dos instituciones (principios, fenómenos) que empiezan con “b” (la otra son los negocios)²¹ que motivan a uno a suspender la validez de las consideraciones morales,²² las razones de la ética universal son revocadas por un sistema aceptado y fundamentado de regulaciones que oblitera la mayor parte de lo que podríamos (solemos, quisiéramos, deberíamos) hacer el objeto de consideración. (Es la institución, principio, fenómeno gracias al cual un empleado de bajo rango puede convertirse en la encarnación del mal).²³ Pero de hecho no quise ocuparme

21 En inglés, “negocios” es business (nota del trad.).

22 Cf. Bauman (1994, p. 3ss.).

23 Cf. Bauman (1989, p. 104ss.).

del problema de la burocratización de los Partidos Comunistas, o de si –al menos solo en principio– Lukács quiso protestar con la esperanza de tener éxito en contra de que su Partido deviniera un mecanismo opaco, o si, por el contrario, estimuló tal proceso... el depósito de complicaciones es interesante, el depósito que no desapareció al detectar, y con buenas razones, las respuestas de “Observaciones de método...” como respuestas a una pregunta que no debería haber sido planteada: nuestras dificultades con instituciones en las que el espíritu debería estar “en casa, en su elemento” (pero no lo está), con la libertad cuya posibilidad opcional incluye también la actualidad de la auto-realización (pero de algún modo no nos lo creemos), con el universal que podría dar crédito a nuestras fijaciones subjetivas (pero mejor que salgamos corriendo de su seguridad). Obviamente: pensar que el “espíritu” esté en su elemento, en casa en el Partido Comunista nos hace ahora morir de risa. No es que “Observaciones de método...” solo hubiese querido una exención de toda cogitación moral ulterior (de acuerdo con un *bon mot* pasado de moda, el mejor Partido Comunista del mundo está conformado por aquellos que fueron excluidos del Partido, o no concordaban con él, o fueron retocados en las fotografías como si nunca hubieran existido). Pero se siente en “Observaciones de método...” también lo que Hegel culpó a Fichte, y a la Revolución, con tanto tono acusador: la sospecha contra la particularidad.²⁴ Sin embargo, el último ensayo de *Historia y conciencia de clase* no muestra con esto (o a pesar de esto, o debido a esto) que al enamorarse perdidamente de la filosofía de la identidad o la filosofía de la historia (con Fichte, Hegel, o Marx) Lukács hubiera perdido todo su interés en el individuo y en los dilemas del individuo; por el contrario, muestra que estaba apasionadamente interesado en la dirección que estábamos tomando “camino a casa” al exponer los peligros y el carácter amenazado de nuestra libertad (porque al definirnos nosotros mismos en tanto “determinados, limitados” no queremos resignar “estar con nosotros mismos”), recordando la promesa de que podríamos estar “fuera” incluso en nuestro propio elemento. Pero no queremos resignar el derecho de la particularidad.

Las ideas de filosofía destinadas a aclarar el mayor error (“y el verdadero fundamento de todos los errores que hacen de esta época su deporte”), esto es, el hecho de que cada “individuo imagina que puede existir, vivir, pensar y actuar por él mismo, y cree que él mismo es el principio pensante de sus pensamientos”, fracasaron (FICHTE, 1806, p. 45). Pero es posible que el error no se halle simplemente o no solo en la fantasía filosófica, el asunto es tal vez no solo o no simplemente que porque hemos devenido modernos (complicados, propensos a la autorreflexión, etc.) y “no somos capaces de respirar en un mundo cerrado” (LUKÁCS, 1985, p. 301s.) el racionamiento crítico (¿quién dudaría que se trata de una virtud?) dé por sentado que veamos a la sociedad y al lugar marcado para nosotros en ella desde una distancia, y eso implique que seamos “capaces de identificarnos racionalmente con nuestros roles sociales” (ALLEN, 1990, p. 259). Hay una estructura

24 Cf. Bauman (1989, p. 59).

tena, complicada de nuestro pensamiento sobre la libertad. Y a pesar de que sensatamente no hay profeta ni reformador que quisiera encontrar la respuesta incluso a la menos importante de las preguntas de su utopía en las tesis organizacionales del III Congreso de la Comintern, lo que la extraña argumentación de “Observaciones de método...” intentó hacer aparecer como por obra de magia, y lo que Lukács sintió como un paso “hacia la rotura de esa cosificación de la conciencia humana” (LUKÁCS, 1969, p. 334) podría ser algo –podría ser una pregunta– con lo cual aún estemos batallando. La pregunta (que acaso nunca debiera haber sido planteada) acerca de si hay un “espacio” (acerca de si hay instituciones, cambios y correas de transmisión), dónde y cómo tal “espacio” es posible, un espacio donde lo que es acaso más que un asunto privado no degenerase en mero asunto privado o no fuese convertido en asunto público allí donde no tenemos nada que ver. Dónde y cómo es posible, si es posible en absoluto, en mundo que siempre motivó que (de acuerdo con Fichte) el hombre “pueda existir y vivir, pensar y actuar por sí mismo”. En tal caso, tal vez no sea tan absurdo ansiar otra lectura del mundo en el que la solidaridad y la pertenencia existen únicamente como “‘ideas reguladoras’ sin eficacia” (LUKÁCS, 1969, p. 329), ansiar una lectura diferente (una agencia que transforme el objeto) que hiciese más plausible el hecho de que “tenemos una necesidad fundamental de identificarnos racional y reflectivamente con un rol social, y los individuos modernos no podrán ser verdaderamente libres hasta que creen un orden social en el que esto sea posible”, y ansiar una ética “atribuida” de esta lectura, que comandase no solo nuestra auto-negación completa (porque comanda algo de ella más o menos, si no, no tendría que usar direcciones), sino que también estuviese de alguna manera más interesada en nuestra libre autorrealización (y así nos sintiésemos), no solo porque entonces podríamos construir razones más obvias como respuestas a la pregunta de por qué deberíamos entrar al mundo de la ética, o porque obtendríamos respuestas más relevantes a nuestros dilemas éticos, posiblemente respuestas más consistentes también de las que obtenemos hoy, pero también porque nuestras contingencias devendrían más interesantes al entrelazarse con las contingencias de los otros.²⁵ Nada absurdo, incluso si estuviéramos en una oposición inamovible al “establishment” (en cierto sentido, *estamos* en oposición inamovible), “de modo que parece necesario en este punto dejar que Kant arda a través de Hegel: el yo debe permanecer en todo; si bien en un principio puede exteriorizarse en todos lados, moverse resonantemente a través de todo con el fin de abrir el mundo en dos,... y por lo tanto [y en este sentido] Kant se yergue en última instancia por encima de Hegel tan seguramente como la psyche por encima del pneuma” (BLOCH, 1985, p. 236).

25 “Puede que Hegel aún tenga razón al pensar que tenemos una necesidad fundamental de una identificación racional y reflexiva con un rol social, y que los individuos modernos no pueden ser verdaderamente libres hasta que hayan creado un orden social en el que esto sea posible. Seguramente, la libertad más miserable de todas sería perder la capacidad de siquiera concebir cómo sería tener la libertad que carecemos, y descartar siquiera la aspiración a la libertad en tanto algo malvado, y peligroso” (WOOD, 1990, p. 51).

La historia, que en el Prefacio de *Historia y conciencia de clase* Lukács convocó como testigo de él mismo y de su libro (para “el marxismo [*i. e.* comunismo] ortodoxo”) parece haberle resultado una mentirosa en retrospectiva; las piezas con las que Lukács quería servir a Atenea devinieron los hallazgos de los años cuando en la “Petrópolis transparente” era la zarina Proserpina. 26 Sin embargo, fueron escritas por “el genio absoluto de la moralidad”.

Referencias

BAUMAN, Zygmunt. *Holocaust*. Cambridge: Polity Pres, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *Alone again. Ethics after Certainty*. London: Demos, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Libro de los pasajes*. Ed. De Rolf Tiedemann. Madrid: AKAL, 2005.

BLOCH, Ernst. Ernst Bloch kommentiert “Gelebtes Denken”. In: BLOCH, E. y LUKÁCS, G. *Ernst Bloch und Georg Lukács*. Dokumente zum 100. Geburtstag. Ed. de Miklós Mesterházi y György Mezei. Budapest: Lukács Archivum, 1984.

BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Zweite Fassung. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Verlag der Realschulbuchhandlung, 1806.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Ed. de Dieter Heinrich. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Trad. E. Vázquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

HONNETH, Axel. *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press 2008

KANT, Immanuel. Acerca del refrán: Esto puede ser correcto en teoría pero no vale en la práctica. In: _____. *Selección de escritos políticos*. Ed. de Joaquín Barceló. *Estudios políticos* 34 (otoño 1989), 1989, p. 21–29.

KANT, Immanuel. *Antropología*. Trad. de J. Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

²⁶ “En la Petrópolis transparente dejaremos solo los huesos / Aquí Proserpina es nuestra zarina”, poema de Osip Mandelstam.

KANT, Immanuel. *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Trad. de E. García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

LUKÁCS, György. *Historia y conciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1969.

LUKÁCS, György. *El alma y las formas. La teoría de la novela*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1985.

LUKÁCS, György. *Táctica y ética. Escritos tempranos*. Trad. de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2014.

LUKÁCS, György. El bolchevismo como problema moral. In:_____. *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. de M. Vedda, con la colaboración de B. Castano. Buenos Aires: Gorla, 2015, p. 245–250.

MÁRKUS, György. Lukács és Goldmann Kantról. In: György MÁRKUS y Mihály VAJDA, *Tanulmányok Lukács Györgyről* (Budapesti Iskola II.). Budapest: T-Twins 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. de León Rozichtner. Buenos Aires: La Pléyade, 1974.

O. MARQUAD, Odo. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981.

RITTER, Joachim. *Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

ROLAND HOLST, Henriette. Aufgabe der kommunistischen Partei in der proletarischen Revolution. *Kommunismus*, Jg. II. (1921), H. 3–4, 1921.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985.

WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WOOD, Allen W. *Fichtean Themes in Hegel's Dialectic of Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014a.

WOOD, Allen W. *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014b.